

7. PROSPERIDADE

A prosperidade material é algo marcante no discurso neo-pentecostal. Ela é promotora e negociada sem o menor constrangimento. Podemos até afirmar que esse aspecto é um dos elementos mais utilizados como estratégia de "marketing". O povo é convocado para reuniões, nas quais concorrerão a grandes benefícios materiais.

No pentecostalismo e mesmo no protestantismo tradicional eram comuns os testemunhos pessoais, nos quais o crente revelava aspectos de sua conversão, contando coisas que fazia quando não era crente e que havia abandonado. Hoje, no neo-pentecostalismo os testemunhos falam do patrimônio que conseguiram acumular após a conversão.

Falta uma análise mais profunda em relação à disponibilidade de bens, sobretudo e, de forma mais abrangente, no terceiro mundo. O povo cristão, em nosso continente, tem sido animado pela Palavra de Deus a buscar justiça na distribuição da riqueza. A ilusão neo-pentecostal não permite que as pessoas observem os verdadeiros mecanismos malignos que geram a nossa absurda distribuição de renda. A pobreza, assim, cai no contexto da "guerra espiritual"; é uma deformação meramente indivi-

dual, da qual o crente deve ser libertado. Não se faz relação entre a miséria e a riqueza escandalosa.

Causa constrangimento ouvir algumas pessoas que dizem ter recebido de Deus apartamentos e carros importados. Será esse o Deus e Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, que veio a esse mundo e não teve lugar para nascer, identificou-se com os pobres da Galiléia e morreu na cruz pela humanidade? Como explicar a vida de Jesus e a sua relação preferencial com os mais pobres?

8. DESAFIO

Diante dessas colocações, fica para nós um grande desafio. Entendemos que o ecumenismo deve ser promovido e ampliado. Contudo, quais os limites? Diante da prática neo-pentecostal, por exemplo, qual o direcionamento? Um grande esforço no sentido ecumênico, ou o impacto de uma postura profético-crítica? Que o Espírito de Deus nos dê o discernimento.

Fernando Bortolletto Filho

End.: Av. João Pessoa, 461, Ap. 36,
02440-050 - São Paulo - SP.

CONSIDERAÇÕES SOBRE CIÊNCIA OFICIAL E CULTURA POPULAR

Eduardo R. Cruz¹

A ciência moderna (restringimos aqui ao conjunto das ciências da natureza, diferenciando-o da tecnologia) tem sido ameaçada, desde há muito, por formas diversas de conhecimento que também se pretendem como científicas. Quanto mais ela é bem sucedida, maior é a frequência com que a palavra "científico" é adicionada a alguma forma de conhecimento, seja ele bizarro ou simplesmente pouco rigoroso². Filósofos e cientistas têm desconfiado com muita razão destas tentativas, procurando defender a ciência com recurso a basicamente duas estratégias. Primeiro, estabelecendo critérios de demarcação entre ciência e pseudo-ciência. Conhecemos a proposta bem divulgada de Popper (veja-se, por exemplo, Popper 1976 e Popper 1991), mas deve-se destacar também a retórica militante de Mario Bunge (e.g., Bunge [1985];

para análises cuidadosas destes projetos de demarcação, veja-se Oliva [1990] e Artigas [1994]). Segundo, institucionalizando a ciência "oficial" e criando procedimentos sociais que mantêm a pseudo-ciência à margem, persuadindo o governo e a opinião pública a não endossá-la.³ Em ambos os casos, a gama inteira de "pseudo-ciências" é apresentada de maneira pejorativa, consideradas como um bloco indiferenciado a ser rejeitado *in toto*.

Isto é ainda mais verdadeiro quando a relação entre a comunidade científica e os não-cientistas é colocada em destaque. A velha distinção entre o "cientista" e o "leigo" ainda está recente em nossas memórias, uma distinção certamente relacionada com aquela entre o clero e o laicato em âmbito eclesiástico. A suspeita mútua entre ambos os lados (cientistas e "leigos") já dura muitos

1. **Eduardo Rodrigues da Cruz.** Doutor em Teologia. Professor do programa de pós-graduação em Ciências da Religião da PUC/SP. Tendo uma formação anterior em física, trabalha atualmente com as interfaces entre ciências naturais e teologia/ciências da religião.

2. Veja-se Radner e Radner (1982), Japiassu (1994) ou Japiassu (1996) para uma caracterização das formas mais extremadas deste fenômeno.

3. Sobre o tema da ciência tornada oficial e mandatória, veja-se o interessante ensaio do físico André A. Abramczuk (Abramczuk 1981). Saliente-se também o argumento de Milton (1996).

séculos e, da parte de cientistas, sempre implicou em um recuo à “torre de marfim”. Argumentamos em outros trabalhos (Cruz 1995 e Cruz 1996) que, primeiro, um conceito (de fato um preconceito) de *cultura* inconsciente, normativo e universalizante subjaz a esta distinção, e segundo, que o povo em geral reage de maneira ambivalente a uma ciência oficial e mandatária, dando margem a formas desregradadas de “ciência popular”.

É nosso propósito, portanto, primeiro sugerir que um conhecimento mais apropriado do significado de *cultura* torna-se necessário no âmbito da atividade científica e, segundo, indicar que os cientistas teriam muito a aprender em como lidar com desvios da ciência caso observassem os “desvios” da religião, não a partir de preconceitos (eclesiásticos ou “profanos”), mas como explicados pelas próprias *ciências* da religião. De fato, por mais de um século teólogos, antropólogos e sociólogos têm desenvolvido, de maneira sistemática, estudos sobre a natureza da religião popular e sua correlação com aquela apresentada

pelas elites ilustradas, reconhecendo o papel positivo da primeira em um processo que é radicalmente histórico.⁴

A CULTURA POPULAR EM DOIS TRABALHOS RECENTES

Mesmo aqueles teólogos e cientistas que procuram tratar este fenômeno de uma maneira mais profunda, esbarram na dificuldade da matéria em questão. No lado da teologia, aqueles que, por exemplo, trabalham com os métodos e conceitos de Paul Tillich, têm tido uma preocupação especial em estabelecer melhor compreensão de “cultura” (ver, por exemplo, Higuete 1994)⁵. Em um artigo recente, Kelton Cobb argumenta que a cultura popular foi mal-entendida e deliberadamente excluída na obra de Tillich (Cobb 1995). Recolhendo dados de diversas áreas de conhecimento, Cobb argumenta que, ao contrário do que fora assumido por Tillich, “Mudanças duradouras na ordem social emergem com maior probabilidade da maneira gradual como o povo revê e resiste aos produtos da indústria cultural, pela maneira como estes são

inseridos no sistema de significados deste mesmo povo” (Ibid., 78). E o mesmo aplica-se aos produtos da ciência e teologia (entendidas como atividades acadêmicas), podemos argumentar. Nota-se, entretanto, a ausência de uma tipologia adequada de “cultura popular” na análise de Cobb. Fica claro, por exemplo, que ele entende esta última como “cultura de massa”, como a cultura *kitsch* da pequena burguesia, como podemos notar a partir da seguinte citação:

Tudo o que foi dito sugere que muito pode ser aprendido sobre a situação total de uma cultura e suas alianças, a partir de um exame de suas revistas, hábitos televisivos, novelas, modas, jardinagem, telejornais, indústria automobilística, sucessos em out-doors, cinema, locais de férias e novas tecnologias (Cobb 1995, 78).

Porém, o termo está longe de ser o único significado de termo “cultura popular”⁶ e para nossos propósitos, como veremos adiante, ele pode não ser mesmo o mais importante.

Partindo de outra perspectiva, o cientista e historiador Gerald Holton adverte os cientistas de que eles ignoram, ingenuamente, as mudanças culturais que marcam este fim do século (e do milênio! Ver Holton 1993, cap.6). Holton também assevera que o problema de *sentido* não pode ser resolvido por uma série de instruções vindas do alto.⁷ Ele se sente compelido, portanto, a desenvolver a noção muito usada, mas pouco entendida, de “visão de mundo” (*Weltbild, Weltanschauung*), e é capaz de descobrir vinte oito características associadas ao termo! Agora, mesmo considerando que há alguma sobreposição entre esta noção e aquela de “cultura popular”, alguns dos problemas básicos não são incorporados na discussão de Holton. Ele não lista os excluídos da sociedade de consumo, por exemplo, entre aqueles que resistem à ciência convencional (ver Ibid., 153-54). Mesmo que de maneira menos estridente do que em escritos

6. Por exemplo, o verbete sobre religião popular em Eliade (1987), de autoria de Charles H. Long, aponta sete significados diferentes para o termo: religião rural, folclórica; religião dos leigos; religião civil; sincretismos de grupos particulares; religião de minorias excluídas; religião das massas em oposição às elites “cultas”; ideologia criada pelas classes dominantes para o “conforto” das dominadas (Eliade 1987, 444-47). Os estudos latino-americanos citados abaixo costumam trabalhar, em graus variados, com estes diferentes sentidos.

7. Parte do fenômeno da criação de ciências alternativas e da ambivalência do público leigo em relação à ciência vem da própria pretensão de onisciência de segmentos da comunidade científica. Os trabalhos de Atkins e Dawkins são bastante representativos desta tendência. Do primeiro, veja-se Atkins (1995), e do segundo, Dawkins (1996). Para discussões relativas ao *reduccionismo* subjacente a esta pretensão, vejamos os demais ensaios contidos em Cornwell (1995).

4. Isto não significa que todos os trabalhos sobre a natureza da religião reconheçam a importância da distinção entre popular-elites, como é o caso, por exemplo de Morris (1987) ou Paden (1992). Os trabalhos latino-americanos citados na nota no. 9 possuem o mérito, ao contrário, de discutirem a propriedade desta distinção.

5. Não pretendemos aqui, entretanto, alongar-nos sobre o conceito de cultura, esperando que as considerações que se seguem sejam suficientes. Para uma análise pertinente, o leitor é remetido a Suess (1990).

mais antigos (e.g., Obler e Estrin [1962], ou ainda mais recentemente, UNESCO [1988]), a atitude básica de Holton em relação a ciências “alternativas”, e conhecimentos desenvolvidos fora da comunidade científica, é ainda de desprezo.

CULTURA POPULAR, SINCRETISMO, CONHECIMENTO ALTERNATIVO

Como Holton corretamente nos alerta, quando nos debruçamos sobre o “conhecimento alternativo” ou “movimentos anti-ciência”, “não devemos esperar muito da literatura existente sobre o assunto. Não há nenhum tratamento sério e adequado do tema, nem mesmo da postura moderna que se sente ameaçada pela anti-ciência. Todos nós empreendemos esta tarefa precisando igualmente de um melhor entendimento” (Ibid., 147). Pelo motivo muito simples e objetivo de que o Cristianismo sente-se ameaçado pelas mais diversas formas de “pseudo-religião” por um período muito mais longo, os estudos da religião talvez tenham algumas lições a ensinar aos estudos da ciência a este respeito. Queremos

salientar aqui, ainda que de maneira muito breve, duas dessas lições: a adoção do conceito de “sincretismo”, e o entendimento da cultura popular como a alteridade que dá sentido àqueles que estão à margem de nossa sociedade (ver, por exemplo, Ziegler [1996], Mate [1991], Dieguez [1994], Gelner [1994] e [1995]).

Estes dois temas das ciências da religião requerem uma clarificação preliminar. De fato, é conveniente destacar as distinções entre “cultura de massa” (como esboçada acima, quando os trabalhos de Cobb e Holton foram citados), “folclore” (cultura de museu por assim dizer, resíduo de uma tradição que não mais guia os corações e mentes de um povo), e “cultura popular” propriamente dita, uma cultura de coesão social e resistência contra o que é dominante ou oficial e apoiado pelo estado⁸. Esta é a cultura das minorias despojadas, das multidões de excluídos, daqueles que estão à margem mesmo dos movimentos revolucionários. Esta cultura tem sido objeto de pesquisas mormente na situação latino-americana, especialmente no caso da religião popular.

8. Temos plena consciência de que esta distinção é algo imposta sobre os dados empíricos, e tem sido questionada por muitos autores. No entanto, não se pode negar seu valor heurístico. Para discussões a respeito, veja-se Valle e Queiroz (1982) (especialmente as contribuições de E. Bosi e M. Chauí), ..., Brito (1996), e Rowe e Schelling (1991). É curioso notar que mesmo um estudo tão minucioso e atual como o de Strinati (1995) ainda apresenta uma certa ambiguidade entre “cultura de massa” e “cultura popular”.

Não cremos ser necessário sintetizar ainda mais uma vez as conclusões dos principais estudos⁹; basta destacar uma lição que foi aprendida pela teologia latino americana. De fato, velhos conceitos como o de *sensus fidelium* e *ecclesia discens* tem sido reinterpretados de tal forma a incorporar a sabedoria prática em sua resistência e maleabilidade, embebida na dinâmica da religião popular. Atitudes unidimensionais, condescendentes, parecem ter sido recusadas de forma incisiva e permanente.

Como o próprio Holton reconhece (Holton 1993, 161), uma visão de mundo é relativa ao tempo por ser reativa, ou seja, por opor-se a outra e, neste mesmo processo, incorporando com outro sentido alguns

dos elementos desta última. Este processo dialético leva ao *sincretismo*, um conceito bastante conhecido de historiadores da religião e antropólogos.¹⁰ As religiões populares da América Latina, por exemplo, são em geral sincréticas (ver, por exemplo, Marzal 1986 e Marzal 1993). Sincretismo aqui contrapõe-se a progressivismo. Houve pretensão de que a ciência ocidental (e também o Cristianismo!) expandir-se-ia gradualmente ao mundo como um todo, substituindo ou incorporando formas autóctones de conhecimento, até que uma visão científica de escala planetária fosse dominante (veja-se o modelo de tres fases proposto por Basalla [1967]; ver também Basalla [1993])¹¹. O presente en-

9. O leitor pode valer-se de fontes como CELAM (1977), Valle e Queiroz (1982), Queiroz (1984), Morandé (1984), Ribeiro (1984), Irarrazaval (1990), Rowe e Schelling (1991), Ortiz (1992), Caffarena (1993), Parker (1993), Gonzales, Brandão e Irarrazaval (1993) e Schaefer e Jantsch (1995). Tais fontes tratam tanto da cultura como da religiosidade popular. Sobre esta última, uma fonte ainda muito útil é o numero especial da *REB* de março de 1976. Veja-se também Meslin (1992).

10. Para uma breve apreciação deste processo, ver Parker (1993, 366-69). Ver também o verbete “Sincretismo” em Eliade (1987), de autoria de Carsten Colpe. Holton também reconhece que visões de mundo mantêm uma incoerência dinâmica e inevitável—ver Holton (1993), 157, #2. A reflexão sobre o sincretismo é correlata, porém distinta, daquela sobre “inculturação”, mas aqui não há espaço para desenvolver-se tais correlações. Sobre o tema da inculturação, o leitor é referido a Fabri (1994) e Fernet-Betancourt (1995). É necessário, por outro lado, reconhecer-se as ambiguidades do modo popular de apropriação e transmissão de conhecimento. Ver, a este respeito, Schaefer e Jantsch (1995).

11. Para avaliações e críticas do modelo expansionista, elaboradas do próprio seio da comunidade científica, ver Reingold e Rothenberg (1987), Salomon e Lebeau (1988), Petitjean, Jami e Moulin (1992), Lafuente, Elena e Ortega (1993), Alfonso-Goldfarb e Maia (1995) e Scaricabarozzi (1995). Não podemos entrar aqui, entretanto, na complexa discussão sobre o pluralismo epistemológico no mundo contemporâneo. Ver a este respeito Latouche (1994) e Hess (1995).

tendimento de sincretismo implica, no entanto, que o progresso da ciência seja não apenas o crescimento de uma entidade ideal que se desvela aos nossos olhos pelo esforço de alguns cavalheiros, como também uma construção social onde um sistema de crenças encontra-se sob constante negociação¹².

“Cultura” tem sido há tanto tempo entendida por cientistas como “cultura ilustrada”, “ocidental”, e “moderna” em sua essência. Nesse sentido uma aura de benignidade, desejabilidade e inevitabilidade foi adicionada à expansão da ciência moderna (o influente físico I.I. Rabi, por exemplo, designou a ciência

como sendo o “centro da cultura” (Rabi [1970]; ver também Silva [1969] e Crosson [1969]). Sendo testemunha privilegiada das mudanças culturais que tiveram lugar nos últimos trinta anos, G. Holton tem mostrado, com crescente relevância e senso de urgência, a profunda ambivalência da expansão da cultura moderna (ver, seguindo a ordem cronológica, Holton [1958], [1967], Holton e Morison [1979], Holton [1986], e [1993]).¹³ Como ele próprio se pergunta, “Será que, ao atingirmos o final do século XX, não perceberemos que a própria falta disseminada de um entendimento adequado da ciência pode ser ou uma

12. A idéia de que também a ciência é um sistema de crenças popularizou-se através do “programa forte” (ver Bloor 1991) na Sociologia do Conhecimento (para uma visão introdutória, ver Portocarrero [1994]). Mesmo que não compartilhem de todas as suas premissas (para críticas da adoção de considerações sociológicas em epistemologia, ver Holton [1993], p. 153, Chalmers [1994], Granger [1994] ou Brown [1994]), a percepção de que crenças de fato mereçam um lugar na epistemologia tem recebido confirmação independente—ver a este propósito Guthrie (1993), Margolis (1993), Latour (1994) e Ziman (1996).

13. Sem dúvida trata-se de uma preocupação de caráter muito mais amplo, que tem recebido vários tratamentos sob a denominação genérica de “novos paradigmas”. Ver, por exemplo, diferentes perspectivas em Cornwell (1995) e Schmitman (1996). Para o caso da teologia, ver Fabri (1996). Outra reação a estas mudanças, vindo especialmente do meio cultural francês, tenta reestabelecer os laços entre a ciência e a alta cultura. Também aqui há um senso de urgência, mas em tom mais positivo, apontando para uma nova aliança que iria levar ao reencantamento do mundo (“*Participez au Réenchantement du Monde*”, convida um prospecto da recém-estabelecida *Université Interdisciplinaire de Paris*, um grupo de pensadores que inclui alguns prêmios-Nobel; ver também Cazenave e Nicolescu [1994]). O que esperar de tais tendências? Como tenho argumentado neste artigo, as forças históricas efetivas que dão conta de mudanças (para melhor ou para pior) não são levadas em conta nesta troca de idéias de alto nível.

fonte, ou símbolo premonitório do declínio de nossa cultura [moderna e ocidental]?” (Holton 1993, 149—grifo nosso)¹⁴.

Há aqui uma profunda ironia que aos poucos é desvelada neste estágio da história: a resistência à ciência moderna não é simplesmente um subproduto ou efeito colateral desta expansão, nem muito menos a ignorância não intencional dos “leigos”, ou a má-vontade intencional de alguns oportunistas que tentam acerrar-se do poder político. Ela é mais propriamente o resultado do sucesso mesmo da ciência, um sinal de algo que se manifesta como uma vitória de Pirro. É como se a apocalíptica “Besta que repousa nas profundezas” (Ibid., 184) acordasse e estivesse pronta a seduzir o mundo inteiro (Apocalipse, cap. 13. As conotações religiosas não podem ser ignoradas).

Mas Holton (talvez lembrando-se da omissão de muitos acadêmicos quando a “Besta” Nazista assumiu o poder em 1933) não deixa de posicionar-se frente a estes sinais dos tempos. E o faz, acentuando o ca-

ráter histórico de qualquer contramovimento que reaja à ameaça crescente colocada pelas pseudo-ciências (Ibid., 161-163; 180). Esta acentuação só se torna possível (mesmo que o próprio Holton não reconheça isto), através de uma radical *dessacralização* das instituições moldadas ao longo da história (as instituições eclesiásticas, diga-se de passagem, tem de há muito sofrido neste sentido o fogo feroz da crítica histórica). As recentes revisões da história da ciência (ver, por exemplo, Lentin 1996) tem salientado com muita oportunidade o caráter contingente do conhecimento científico e das instituições que o produzem e o transmitem.

Com a mesma preocupação, K. Cobb reforça o viés histórico de qualquer mudança social, mas ele é mais otimista do que Holton sobre as possibilidades oferecidas pela cultura popular. Referindo-se a Ernest Troeltsch, ele conclui que “por vezes o espírito que revitaliza a cultura origina-se entre seus gênios artísticos e, em outras ocasiões, entre as massas desconfiadas, que ruminam e

14. Os cientistas são particularmente sensíveis a declarações românticas de que a própria ciência deveria ser culpabilizada por este declínio em nossa cultura—ver, por exemplo., as reações contra o livro de Bryan Appleyard, *Understanding the Present* (Appleyard 1994). Para outro exemplo deste estilo de contracultura, ver também Ehrenfeld (1992). Mas se o problema é analisado só a nível moral, e não histórico, então ninguém irá assumir culpa alguma (talvez porque de fato não haja culpas, e sim causas). Para análises deste fenômeno, ver por exemplo, Maranhão (1987) e Nelkin (1995).

criticam sem aceitar, mas ao mesmo tempo, esperançosas” (Cobb 1995, 75).

CONCLUSÃO

Concordamos com Holton que a pior forma de pseudo-ciência é aquela que objetiva à “deslegitimação da ciência (convencional) em seu sentido mais amplo” (Holton 1993, 152). O mesmo é verdade para a teologia: ambas tem como seu pior inimigo uma grande e ampla vaga de neo-agnosticismo¹⁵. Há na literatura contemporânea diversas descrições e críticas destes novos movimentos, levadas a efeito por cientistas e teólogos, sociólogos e historiadores, ainda que uma análise detalhada destas possa ser deixada para um trabalho futuro¹⁶. Ainda que algumas delas sejam francamente desfa-

voráveis a estas “ciências alternativas” (ver, por exemplo, Russo, que também é um teólogo [1991]), abordagens mais tolerantes (e.g., Tilby [1992]) estão em posição de reconhecer que a própria ciência contemporânea abre-se a discussões de caráter teológico ou moral, como é o caso da cosmologia e da teoria da evolução. Assim como um artista não é capaz de controlar todas as interpretações futuras de sua obra, uma vez que ela se torna pública, assim também os cientistas são apenas uma facção na negociação difícil sobre o sentido de suas descobertas. Um bom número de pesquisadores tem, em tempos recentes, indicado a fluidez das fronteiras entre ciência e não-ciência ou, alternativamente, entre racionalidade e não-razionalidade¹⁷, o que faz com que quais-

quer críticas contra o não-cientista fiquem aquém de seus objetivos e sejam presa fácil do relativismo. Ao mesmo tempo, porém, os cientistas não podem abrir mão de de uma postura rigorosa em defesa da racionalidade.

Nossa preocupação ao longo deste trabalho pode ser assim resumida: a) uma distinção deve ser mantida entre “cultura de massa” e “cultura popular”. A tipologia apresentada por Holton (Holton 1993, 153-54) refere-se basicamente à primeira delas, que parece ser a mais ameaçadora para com a ciência; b) a cultura popular é uma ameaça apenas à medida que, ao apropriarse sincreticamente do conhecimento científico, possa achar aliados entre os oportunistas e os sequiosos de poder; c) mesmo quando constitui um perigo real (sendo o exemplo mais famoso o apelo dos Nazistas às emoções mais profundas subjacentes ao *ethos* alemão), a cultura popular, em sua surpreendente ambivalência, pode também ser fonte de sentido, metas e revelação do real em sua interação com a ciência estabelecida; d) atitudes de condescendência e desprezo em relação à cultura popular, portanto, não fazem esta ambivalência operar para melhor. Suporte para a atividade científica, ao invés, pode ser obtido atra-

vés de uma melhor percepção da dinâmica cultural e respeito pelas maneiras “irracionais” contidas na sabedoria prática do povo; e) conhecimento alternativo, como vimos, não se restringe necessariamente a “pseudo-ciência” ou outro termo pejorativo que assuma a ciência oficial como o único padrão de conhecimento. Seja na forma de *science sauvage* mencionada por Holton (Ibid., 158), ou na forma de estruturas simbólicas mais gerais, a cultura popular é fonte de alteridade que tem muito a ensinar para a atividade científica enquanto produtora cultural; f) a presente situação, onde a ciência sente uma ameaça real por parte de suas “alternativas”, oferece uma oportunidade única para o cientista reconhecer a historicidade de sua prática.

Esta situação também nos lembra que ciência e teologia são aliadas nesta batalha pela racionalidade e verdade, à medida que elas possam sair de suas torres de marfim e comecem a reconhecer que as “massas” são mais de que uma multidão indiferenciada e ameaçadora. Ao contrário, elas podem encontrar na cultura popular valores efetivos que façam diferença para uma busca de conhecimento que possa entrar pelo próximo milênio.

15. Pelo conceito abrangente de neo-agnosticismo entendemos toda busca de conhecimento não falsificável, no sentido Popperiano do termo, e que além disso tem pretensões soteriológicas. Pode-se incluir aqui autores e estudos tão diversos como Durand (1995), Monchicourt (1987), Thompson (1990), Nicolescu (1995), Zohar (1994), Guitton (1992), Abraham, McKenna e Sheldrake (1994), Talbot (1993), Holroyd (1994) e Skolimowski (1994). Eles normalmente procuram atender um desejo (compreensível neste final de século, quando todas as grandes utopias falharam) de holismo e transdisciplinariedade. Entretanto boas intenções não os isentam da suspeita de irracionalidade. A fronteira entre gnosticismo e misticismo, por exemplo, tem sido sempre muito fluída na história do pensamento cristão, como o revela a obra de Amis (1995). Para uma crítica do lado da teologia, ver Metz (1992).

16. A diversidade aqui é tão grande quanto na nota anterior. Ver, por exemplo, Nowotny e Rose (1979), Wallis (1979), Hamburger (1992), Atlan (1994), Burnham (1987), Thuillier (1989), Tambiah (1990), Lazorthes (1993), Terré-Fornacciarri (1993), Peters (1993), Russo (1991), Faivre (1994), Tilby (1992), Minc (1994), Diaz-Salazar et al. (1994), Gil e Nistal (1994), Segal (1995), Sasaki (1995), e Japiassu (1996).

17. Além de Nowotny e Rose (1979) e Wallis (1979), ver também Sheperd and Johnstone (1975), Spiegel-Rösing e Price (1977), M. Hesse (1985), R. Morris (1990), Gellner (1995), Trigg (1993), Milton (1996), e especialmente Gieryn (1983).