

Contribuições pós-coloniais: novas perspectivas a respeito do fenômeno religioso

Postcolonial contributions: new perspectives on the religious phenomenon

Dora Deise Stephan Moreira¹
Ana Luíza Gouvêa Neto²

RESUMO

O artigo tem como objetivo discorrer acerca das maneiras pelas quais as epistemologias pós-coloniais podem ser utilizadas para compreender o fenômeno religioso contemporâneo. Como assinala Joanildo Burity, é preciso novas abordagens para a compreensão da religião nos moldes modernos. Nesse sentido, as perspectivas pós-colonialistas, ao trabalharem a partir da crítica colonial e da colonialidade do poder, nos fornecem os instrumentos necessários para romper com interpretações essencialistas da religião e desvelar as relações de poder contidas em seu bojo.

Palavras-chave: Pós-colonialismo; Religião; Cultural Studies; Talal Asad; Joanildo Burity.

ABSTRACT

The article aims to discuss the ways in which postcolonial epistemologies can be used to understand the contemporary religious phenomenon. As Joanildo Burity points, new approaches are needed to understand religion in a modern way. In this sense, the postcolonialist perspectives, when working from colonial criticism and the coloniality of power, provide us with the basic instruments to break with essential interpretations of religion and unveil the power relations contained within it.

Keywords: Postcolonialism; Religion; Cultural Studies; Talal Asad; Joanildo Burity.

INTRODUÇÃO

A crítica ao poder colonial não é recente, muito menos inédita, ainda que pouco difundida nos estudos sobre o fenômeno religioso. A partir da década de 1970 os estudos sistematizados acerca das relações de poder colonial ganham espaço no campo acadêmico. Porém,

¹ Doutora em Ciência da Religião pelo PPCIR/UFJF, docente na Universidade Estadual de Minas Gerais (UEMG), unidade Leopoldina, pesquisadora do grupo de pesquisa NEPROTES. E-mail: analui72@hotmail.com

² Doutora em Ciência da Religião pelo PPCIR/UFJF, docente no Instituto Federal do Mato Grosso, Campus Cáceres, pesquisadora do grupo de pesquisa REDUGE. E-mail: analui72@hotmail.com . Submetido em: 15/05/2021; aceito em: 30/12/2021.

é a partir da década de 1990, através do "giro decolonial" que a crítica ao poder colonial desponta como um novo olhar, a saber um "movimento de resistência política e epistemológica da modernidade/ colonialidade". (HOLLANDA, 2020, p. 15).

O campo das reflexões e estudos pós-coloniais se constitui como tal no fim dos anos 80, início dos 90, do século vinte. São estudos em diversas áreas disciplinares, marcados fortemente pela teoria literária e em seguida absorvidos pela história e pela antropologia. A principal proposta disciplinar no campo das reflexões pós-coloniais é o seu caráter transversal, que perpassa a teoria literária, a psicanálise, a filosofia, a antropologia, a história e a política. Esta característica marca a sua forte presença entre os *Cultural Studies* (Hall, 2003) e as influências desta sobre as reflexões do pós-colonial. No entanto, esta não é uma área que apresenta consensos em torno de categorias ou do que significa a própria definição de pós-colonial, bem como no que diz respeito a outros tantos conceitos e categorias utilizados. (MARCON, [s.d], [s.p].)

Dessa maneira, o caráter multidisciplinar e crítico são aspectos essenciais dos estudos pós-coloniais. Para Bhabha o ponto central das perspectivas pós-coloniais insere-se em uma revisão que seja crítica em relação as diferenças culturais, autoridades sociais e das discriminações políticas. Dessa maneira, o conceito proposto por Aníbal Quijano, a respeito da "colonialidade do poder" põe em discussão a ideia de que:

o poder está estruturado em relações de dominação, exploração e conflito entre atores sociais que disputam o controle dos 'quatro âmbitos básicos da vida humana: sexo, trabalho, autoridade coletiva e subjetividade/intersubjetividade, seus recursos e seus produtos' (LUGONES, 2020, p. 55).

Diante do excerto acima, tem-se que capitalismo, modernidade e colonialidade são elementos indissociáveis, ao passo que "o poder capitalista, eurocêntrico e global está organizado, precisamente, sobre dois eixos: a colonialidade do poder e a modernidade" (LUGONES, 2020, p. 55). Desse modo, Lugones constata que é através da colonialidade do poder que se tem uma classificação universal da população planetária a partir da ideia de raça/etnia. Tanto divisão do trabalho, quanto produção de conhecimento, conseqüentemente, também são enquadrados no processo de racialização contido na "colonialidade do poder". Dessa maneira, a compreensão das categorias se dá a partir de esquemas hegemônicos que perpassam a colonialidade do saber e a colonialidade do ser.

Uma vez que os estudos pós-coloniais propõem uma severa revisão crítica dos moldes pelos quais as relações de poder – nos diversos âmbitos do social – são construídas e vivenciadas a partir da colonialidade do poder, produzidas pelas opressões, essas transformadas em desigualdades, o que significaria, no Brasil, uma tomada de consciência no que diz respeito aos aspectos religiosos engendrados na modernidade? Para responder essa, e tantas outras perguntas, é preciso reconhecer o cristianismo enquanto uma imposição colonial.

As inquietações abordadas no presente artigo têm como ponto de partida provocações feitas por Joanildo Burity ainda nos anos 2000 ao constatar que a religião na modernidade não teria morrido, pelo contrário, teria encontrado novas formas de adaptações e reinvenções. Contudo, quais seriam as novas ferramentas de análise para investigar essa nova configuração

do fenômeno religioso? As epistemologias hegemônicas tradicionais, com suas categorias fixas, prontas e estanques, dariam conta de responder as novas configurações religiosas? Ao considerar o culturalismo enquanto paradigma abrangente para apreensão do fenômeno religioso, Burity, se aproxima dos *culturais studies*, ao passo que considera essencial a narrativa da identidade.

Diante das críticas postas por Burity, acreditamos que o autor, ainda na década passada, já sinalizava a necessidade de uma aproximação dos estudos do fenômeno religioso com as epistemologias pós-coloniais. Assim sendo, o artigo segue apresentando alguns estudiosos que discorrem sobre e/ou que utilizam das epistemologias pós-coloniais em seus estudos. A relação entre a religião e as formas de dominação entre colonos e colonizadores tem lugar central no artigo, a partir do ponto em que para Frantz Fanon, a religião teria um duplo caráter: 1. Se caracterizaria como forma de dominação; 2. Se caracterizaria como forma de legitimação do poder dos colonizadores sobre os colonizados. Ao passo que as epistemologias pós-coloniais sugerem uma crítica do poder colonial levando em consideração o lugar de fala do indivíduo, a religião sob a perspectiva pós-colonial de Talal Asad constitui o ponto de fechamento do artigo.

Enquanto, indiano, o autor traz uma compreensão sobre as configurações religiosas de maneira distinta da episteme hegemônica tradicional americano/eurocêntrica, formatada por homens brancos, de elite. Para Asad, que trava um embate com Geertz, a religião na modernidade não deve ser enxergada sob a ótica de um dispositivo mental com características universais, pelo contrário, deve ser compreendida como uma atividade constitutiva desse mundo. Ao desessencializar, Asad traz para a discussão a necessidade da investigação dos objetivos a partir da contextualização, ou seja, levando em conta o contexto social. E, é precisamente por ser contextual, histórica, que a compreensão de religião em Asad nos aproxima das inquietações feitas por Burity.

Desafios epistemológicos da modernidade: como compreender as novas configurações religiosas?

Em um instigante artigo intitulado “Novos Paradigmas e Estudo da Religião: uma reflexão anti-essencialista”, publicado em 2000, Joanildo Burity, com seu estilo provocador, parte de uma série de questionamentos que poderiam assim ser resumidos: A religião nunca morreu - ela é um contínuo? A religião renasceu? A religião se hibridizou? A religião se amalgamou à sociedade? Utilizando-se da mesma linha de raciocínio, o autor indaga se ela não estaria perdendo o brilho, em razão de fatores tais como: lógica das explicações científicas; eficiência das regras de mercado e sofisticação das novas tecnologias.

Burity (2000), também questiona até que ponto a religião pode ser vista como “o último bastião” daqueles que se sentem desconfortáveis frente à modernidade - “o chamado mal estar da civilização”. Ao longo do artigo, procura responder, ele mesmo, a essas interrogações, as quais adiciona outras tantas. Mas em relação a uma delas, o autor responde taxativamente: a religião não morreu. Ele argumenta que, ao contrário, a religião tem mostrado vivacidade, reciclando suas práticas e até mesmo repensando seus princípios.

Embora não se refira a nenhuma prática específica, cremos que um exemplo que pode ser aqui evocado é o da Renovação Carismática Católica (RCC), movimento que faz parte do “imenso guarda-chuva” (CARRANZA, 2011) no qual se transformou a Igreja Católica (IC). A RCC reformulou as práticas católicas, adicionando elementos de outras ramificações religiosas, como o pentecostalismo, com vistas a atrair novos fiéis e/ou fidelizar os já existentes.

Não é nossa pretensão buscar responder a cada pergunta de Joanildo Burity, e sim expor outra de suas preocupações, ou seja, a ausência de um paradigma que dê conta de abarcar essas novas práticas da modernidade. Para Burity (2000), é necessário um novo olhar sobre a religião, capaz de contemplar as motivações dos grupos religiosos, bem como se afastar dos modelos

normativos da modernização e da secularização, privilegiando um enfoque que valorize o tema da cultura.

Conforme Burity (2000), não se trata de suprimir os “olhares” anteriores, posto que esses podem ser confrontados ou suplementados. O autor discorre sobre os vários paradigmas existentes, reflexões que não nos cabe aqui reproduzir integralmente, sob pena de nos desviarmos de nossos propósitos. Mas há uma reflexão que nos interessa particularmente, ou seja, a que diz respeito aos paradigmas por ele criticados que são aqueles desenvolvidos “no bojo da empresa colonial”, cuja característica principal seria, no nosso entender, os que possuem uma visão etnocêntrica e desprovida de alteridade, palavra cara àqueles que defendem a valorização do tema da cultura.

De todos os paradigmas que Burity (2000), descreve, o que considera mais abrangente é o multiculturalismo (ou culturalismo), cujas principais referências são os autores dos chamados *culturais studies* (Stuart Hall, Raymond Williams, Richard Hogart, dentre outros). O autor aponta como uma das razões para considerá-lo mais consistente é porque esse paradigma contempla a narrativa da identidade. Mas também aponta algumas limitações dessa vertente de pensamento.

Ao criticar a maior parte dos paradigmas existentes, Burity, ao nosso ver, acena para as epistemologias pós-colonialistas. Embora não se detenha nelas, deixa subentendido tratar-se de um novo paradigma, de um novo olhar sobre a religião, passível de dar conta das novas configurações religiosas. Depreendemos isso com base nas palavras do autor que finaliza seu artigo argumentando que ao se estudar um determinado objeto é preciso que se faça isso “sempre a partir de um determinado lugar, assim, sujeitando-se à disputa que vem de outros lugares” (BURITY, 2000, p. 19). Em diálogo com este autor, Sérgio Costa³ assinala que:

A abordagem pós-colonial constrói, sobre a evidência [...] de que toda enunciação vem de algum lugar, sua crítica ao processo de produção do conhecimento científico que, ao privilegiar modelos e conteúdos próprios ao que se definiu como a cultura nacional nos países europeus, reproduziria, em outros termos, a lógica da relação colonial. Tanto as experiências de minorias sociais como os processos de transformação ocorridos nas sociedades “não ocidentais” continuariam sendo tratados a partir de suas relações de funcionalidade, semelhança ou divergência com o que se denominou centro. Assim, o prefixo ‘pós’ na expressão pós-colonial não indica simplesmente um “depois” no sentido cronológico linear; trata-se de uma operação de reconfiguração do campo discursivo, no qual as relações hierárquicas ganham significado. Colonial, por sua vez, vai além do colonialismo e alude a situações de opressão diversas, definidas a partir de fronteiras de gênero, étnicas ou raciais (COSTA, 2006, p. 117).

Deduzimos das reflexões finais de Burity (2000), ainda que não os cite explicitamente, diálogo com autores pós-colonialistas, tais como o antropólogo saudita⁴ Talal Asad, o qual concebe a religião dentro de uma ótica sócio-histórica, ou seja, que não deve ser vista como uma categoria universal, mas sim a partir de uma determinada cultura, a partir de uma

³ O escritor e pesquisador brasileiro Sérgio Costa reside atualmente na Alemanha, onde encontra-se vinculado ao LAI – Latinamerika Institut Freie Universität Berlin.

⁴ Talal Asad, embora saudita, foi criado na Índia e no Paquistão como mulçumano. Depois seguiu para o Reino Unido, onde fez sua graduação em Antropologia na Universidade de Edimburgo. Doutorou-se também em Antropologia pela Universidade de Oxford, tendo como orientador o antropólogo Evans Pritchard. Mais informações sobre o autor em <https://editorialdeantropologia.weebly.com/autores/talal-asad>

determinada conjuntura histórica, social, política e econômica na qual se está inserida. (ASAD, 2010). É possível perceber um diálogo também com Homi Bhabha⁵ para quem “é necessário ultrapassar a barreira das narrativas subjetivas originárias e focalizar nos momentos produzidos pela diferença cultural (BHABHA, 1998, p. 20).

As reflexões de Suze de Oliveira Piza e Daniel Pansarelli (2012), vêm ao encontro das inquietações de Burity (2000), uma vez que para os dois filósofos há uma insuficiência epistemológica para dar conta da modernidade, “com seus problemas históricos, concretos, impostos pela diversidade” (PIZA; PANSARELLI, 2012, p. 26). Por essa razão, estes autores propõem uma pluralidade epistemológica capaz de responder aos desafios históricos dessa modernidade. Neste sentido, apontam para as chamadas *epistemologias do sul*, propostas pelo sociólogo português Boaventura de Souza Santos, um dos autores por eles analisados⁷.

Dentro dessa linha de raciocínio, podemos incluir Lauri Wirth (2013), o qual faz referência à “hermenêutica dialógica” proposta pelas epistemologias pós-coloniais, as quais, segundo ele, buscam superar a noção eurocêntrica da história. Ele considera como pontos relevantes para repensar os estudos da religião: a visão eurocêntrica, na qual prevalecia a ideia de uma relação hierárquica entre o colonizador e o colonizado, fundamentada em uma superioridade racial; a imposição de uma religião nas regiões colonizadas; a imposição de pressupostos científicos junto aos colonizados e, por fim, a imposição parcial da cultura dos dominadores como forma de controle das culturas locais em consonância com a nova lógica do nosso padrão de poder (WIRTH, 2013). Dito de outra forma, há uma colonização das subjetividades.

Com base nessa realidade, vivenciada em vários países colonizados, como o Brasil, Wirth enumera quatro aspectos distintivos das epistemologias pós-coloniais, “bons para pensar” a religião:

- 1) Trata-se de um *locus* hermenêutico que dialoga com os saberes locais.
- 2) Em contraposição ao mito de um suposto conhecimento universal, privilegia-se o sujeito enunciador, assim como – e principalmente – o lugar epistemológico de onde ele fala, melhor dizendo, de onde origina seus enunciados.
- 3) Pressupõe uma inevitável vinculação com estruturas de poder, gênero, raça e configurações geopolíticas a partir dos quais os sujeitos se pronunciam (o lugar de fala).
- 4) Pressupõe, ainda, que os estudos pós-coloniais não representam simplesmente um novo campo de estudo, mas sim um novo *loci* de enunciação, bem como suscitar a reflexão de que o conhecimento deve ser complementado pelo

⁵ Homi k. Bhabha (1949) é professor de Inglês e Literatura Americana e diretor do Centro de Humanidades da Universidade de Harvard. Ele é uma das figuras mais importantes nos estudos pós-coloniais e cunhou uma série de neologismo e conceitos-chave, tais como hibridismo, mímica, ambivalência, dentre outros. Bhabha nasceu em uma família Parsi de Mumbai, na Índia. Graduou-se na Universidade de Mumbai e na Oxford University, na Inglaterra. Uma de suas ideias centrais é da “hibridação”, que, a partir do trabalho de Eduardo Said, descreve a emergência de novas formas culturais de multiculturalismo. Informações extraídas do seminário sobre o livro “O local da cultura” apresentado por Evandro Laia, aluno do curso de Comunicação e Identidades, ministrado pela Professora Doutora Christina Ferraz Musse (PPGFACOM/UFJF), no primeiro semestre do ano de 2009, curso do qual também participei como aluna de mestrado desse programa. Evandro Laia atualmente é professor do curso de Comunicação da Universidade Federal da Universidade Federal de Ouro Preto – Campus Mariana, em Minas Gerais.

⁶ O filósofo Boaventura Santos define epistemologia do Sul da seguinte forma: aprender que existe o Sul; aprender a ir para o Sul; aprender a partir do Sul e com o Sul. (2009, p. 9)

⁷ Além de Boaventura de Souza Santos (2000), Piza e Pansarelli se debruçam nos argumentos de Walter Mignolo (2006) e de Enrique Dussel (1994; 2000) para tratarem dessas novas epistemologias.

aprendizado com aqueles que vivem a partir de legados coloniais e pós-coloniais, ou seja, com o sujeito enunciador (WIRTH, 2013, p. 133).

A religião na perspectiva das epistemologias pós-colonialistas

Em primeiro lugar, é preciso deixar claro que a definição de pós-colonialismo é extraída de Homi Bhabha (1998), para quem as nações precisam assumir as histórias de suas colônias, de suas minorias, como sendo próprias. De acordo com o autor, a pós-colonialidade é um salutar lembrete das relações “neocolonial” remanescentes do interior da “nova” ordem mundial e da divisão de trabalho multinacional. Tal perspectiva permite a autenticação de histórias de exploração e o desenvolvimento de estratégias de resistência (BHABHA, 1998, p. 26).

Dentro da perspectiva das epistemologias pós-colonialistas, todas as dimensões da cultura estão sujeitas a serem colonizadas, o que equivale a dizer que os povos colonizados negam suas especificidades culturais em suas diversas dimensões, inclusive religiosa, para aderirem a uma suposta civilização ocidental.

De acordo com Wirth (2013), Frantz Fanon, precursor do pós-colonialismo, já atentava para a colonização das subjetividades. Embora não tenha se dedicado especificamente aos estudos da religião, é possível afirmar, a partir de Wirth (2013), que para Fanon a religião não ficaria imune às transformações geradas pelo processo colonizador. Como assinalado por Arturo Piedra, seria impossível não levar em conta “[...] o legado religioso que quatro séculos de colonialismo espanhol deixaram em seus países” (PIEDRA, 2006, p. 23), numa referência específica às colônias latino-americanas.

Conforme Wirth (2013), Fanon já admitia que a religião seria passível de sofrer os efeitos dessa colonização das subjetividades, uma vez que esta era necessária para adaptar os colonizados ao novo ambiente no qual seria obrigado a viver. Ao compartilhar em larga medida do pensamento do segundo, o primeiro coloca que a religião, nas sociedades colonizadas, precisou se reinventar, como foi o caso do Brasil. Portanto, para entendê-la é preciso relacioná-la ao local histórico onde era praticada.

Outra questão colocada por Wirth (2013) com relação a Fanon é que este entendia a religião não somente como forma de dominação, mas também como forma de legitimação do poder dos colonizados sobre os colonos, uma vez que se atribuía a Deus a causa daquele novo destino, buscando, assim, fazer com que se acomodassem à nova realidade. Para ilustrar o pensamento do psiquiatra martinicano acerca da religião como instrumento de dominação e de legitimação do poder, basta que retomemos as imagens de filmes que retratam a chegada dos europeus (católicos) na América e no Brasil⁸, nos quais a primeira atitude dos recém chegados era erguer uma cruz simbolizando o Cristianismo no território conquistado/tomado, além de celebrarem missas com a participação dos nativos “pagãos”.

Vale lembrar que os países que foram colonizados por espanhóis e portugueses, que é o caso do Brasil, estiveram desde a chegada desses povos sob a égide do Cristianismo, uma vez que os colonizadores, desde que chegaram na atual América Latina imprimiram a marca da religião católica, com a celebração de missas campais, como aquela que aconteceu em 26 de abril de 1500, em Santa Cruz de Cabralia, quatro dias após a chegada dos portugueses no Brasil. Esse evento é considerado por Arthur Cesar Isaia (2009) como um “mito fundante”.

Em alguma medida, outros autores identificados com as epistemologias pós-colonialistas versam sobre a religião. Boaventura Souza Santos, em seu livro *Se Deus fosse um ativista dos*

⁸ Dentre os filmes que retratam a chegada dos europeus na América e do Brasil, destacamos, respectivamente, “1492: A conquista do paraíso”, produzido em 1992 por ocasião dos 500 anos do descobrimento do continente e dirigido por Ridley Scott e “O descobrimento do Brasil”, do cineasta mineiro Humberto Mauro, produzido em 1937.

direitos humanos (2013), ocupa-se do fundamentalismo islâmico e do fundamentalismo cristão, dedicando um capítulo a cada um deles. Porém, suas análises são feitas mais sob o prisma dos direitos humanos, como o próprio título da obra sugere. No último capítulo da obra, o sociólogo português dedica-se à defesa de um diálogo entre os direitos humanos e as teologias progressistas, especialmente a Teologia da Libertação.

Pesquisas por nós empreendidas revelam que outro autor que se insere nessas epistemologias pós-coloniais, Walter Mignolo não possui nenhum trabalho único e exclusivamente dedicado à religião, mas é bastante citado em artigos sobre o tema, sobretudo que versam sobre religiões de matriz africana, uma vez que considera haver uma hierarquia espiritual, pela qual o Cristianismo é mais valorizado do que as religiões que não se enquadram nessa vertente religiosa. O autor também considera a existência de uma hierarquia epistêmica, na qual o conhecimento ocidental, inclusive o teológico, é colocado como superior em relação às cosmovisões e conhecimentos religiosos não ocidentais.

Diarmuid O'Murchu, autor do livro *On Being a Postcolonial Christian: Embracing an Empowering Faith* (tradução livre: Sobre ser um cristão pós-colonial: abraçando e empoderando a fé), em entrevista concedida à Revista IHU Unisinos, sublinhou que o colonialismo se manifesta nos “comportamentos codependentes detectados em todos os principais sistemas de fé, induzindo os devotos a se comportar como crianças passivas, em vez de adultos criticamente envolvidos” (O'MURCHU, 2014, p. 1). Por essa razão, ele acredita que “O pós-colonialismo faz uma crítica penetrante do poder imperial (patriarcal) com seu dissimulado vício de perpetuar-se *ad infinitum*” (O'MURCHU, 2014, p. 1).

Em defesa dessa corrente de pensamento, O'Murchu argumenta que,

O pós-colonialismo analisa as consequências, o impacto que continua atuando anos depois que a influência colonizadora em si deixou de existir, ou tenha perdido grande parte de sua influência [...] vai mais fundo que outras ferramentas de análise, focalizando principalmente a forma como língua e literatura continuam a esposar e valorizar práticas e concepções que mascaram o jogo de poder que precisa ser exposto, em nome da verdade e da justiça (O'MURCHU, 2014, p. 1 e 2).

No livro *África Insubmissa: Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial* (2013), o historiador e cientista político camaronês Achille Mbembe, se dedica a estudar os impactos do Cristianismo nos países colonizados – com foco no continente africano – cuja uma das consequências era o fato de se considerar crenças pagãs como se fossem heresias, tendo em vista sufocá-las, como forma de exercer o poder. No segundo capítulo deste livro, Mbembe discorre sobre a estreita relação da Igreja com o poder colonial, relação esta que, na concepção do autor, teria contribuído para a perda de credibilidade do Cristianismo no continente africano.

Mbembe (2013), enfatiza que o processo de propagação da fé cristã naquele continente foi marcado por conflitos, sugerindo ter havido resistência por parte dos colonizados em relação à imposição desta fé. Diferentemente dos autores acima citados, o paradigma pós-colonialista não só é visto como uma epistemologia capaz de dar conta das relações de poder existentes em países onde a colonização deixou suas marcas indelévels, como também lhe serve de instrumento de análise.

Ao destrinchar o pensamento do autor camaronês - e de outros pensadores em África -, Bruno Reinhardt (2014), explicita que a proposição de Mbembe é que a perspectiva pós-colonial possa promover “um encontro transformador com o tempo do outro, já que [...] não exclui a possibilidade de que este encontro poderá nos levar a formas africanas de conceber e

habitar a ferida colonial e seus efeitos contínuos” (REINHARDT, 2014, p. 361). É digno de registro que o tempo aqui referido é o tempo histórico.

Visitamos acima alguns autores e suas relações com as epistemologias pós-colonialistas, quer discorrendo sobre elas e/ou já as aplicando em suas análises, em alguma medida. No próximo tópico, nos debruçaremos sobre o pensamento de Talal Asad (2010), mais especificamente sobre seu trabalho intitulado: *A construção da religião como uma categoria antropológica*. O motivo da escolha deste autor justifica-se por sua dedicação ao tema da religião, o que permite, pertinentemente, enquadrá-lo como antropólogo da religião. Como asseverado por Emerson Giumbelli, um dos autores brasileiros estudiosos de sua obra, “religião tem sido um tema definidor no trabalho de Asad” (GIUMBELLI, 2011, p. 3).

A religião na ótica pós-colonialista de Talal Asad

Em palestra ministrada na Jornada de Ciências Sociais do ano de 2013, realizada no Instituto de Ciências Humanas da UFJF, Sérgio Micelli, um dos principais estudiosos de Pierre Bourdieu no Brasil (de quem foi orientando), discorreu sobre a importância da biografia daquele que formula seu pensamento, daquele que o descreve. Dito de outra forma, um autor não se desprende em momento algum de sua biografia. Seus objetos de estudo, seu olhar sobre esses objetos, sua maneira de descrevê-los e até mesmo a forma de escrever têm a ver com essa biografia, a qual vai estar sempre refletida na obra daquele autor.

Não seria diferente com Talal Asad. E acreditamos que algumas biografias sejam mais marcantes do que outras, pela própria história de vida que um determinado autor carrega em seus ombros. Queremos dizer com isso que ninguém melhor para desenvolver um pensamento pós-colonialista do que aqueles que sentiram na própria pele o que é ser um colonizado. Uma biografia de alguém que nasceu na Índia, do ventre de uma mãe saudita, certamente é diferente da biografia de um europeu ou de um norte-americano.

Essa biografia única de Asad muito se reflete em sua maneira, também bastante típica de conceber a religião. Ao analisar o pensamento de Talal Asad, especialmente pelo que expomos no final do item anterior, Paula Montero, uma das estudiosas deste pós-colonialista no Brasil, explicita que o primeiro ponto que deve ser compreendido na obra de Asad é que este autor propõe uma antropologia histórica ou sócio-histórica que vise compreender como a ideia de religião tornou-se um conceito e uma prática no Ocidente moderno (MONTERO, 2010).

Na busca de um aprofundamento no pensamento de Asad (2010), a partir do próprio e de Montero (2010), depreendemos que o autor propõe uma antropologia sócio-histórica, a qual consiga compreender a articulação que ocorre entre a religião enquanto conceito e, ao mesmo tempo, como prática, ideia vigente no Ocidente moderno. Dito de outra forma, a religião é uma coisa e outra a um só tempo, ou seja, teoria e prática. E é preciso que se entenda essa articulação.

Em primeiro lugar, é preciso explicitar que Asad concebe a religião como um modo distintivo da prática e da crença humana não comparável a nenhum outro, ou seja, a religião tem seu lugar próprio na sociedade, um *locus* privilegiado. Para Asad (2010), a essência da religião se distingue da essência da política, por exemplo, ainda que em algumas sociedades elas possam se entrelaçar ou até mesmo se sobrepor.

A partir da análise crítica sobre a obra de Clifford Geertz, *A interpretação das Culturas* (1989), Asad tece suas reflexões sobre a religião, vista como uma categoria transhistórica e transcultural, portanto, descolada da cultura em que está inserida. O segundo trava um debate profícuo, mas nem sempre consensual com o primeiro, questionando, sobretudo, a visão de Geertz, para quem a religião consiste em um sistema de símbolos capaz de gerar naqueles que creem um certo conjunto de motivações e disposições. Na interpretação de Montero (2010, p. 259), seria um “sistema de símbolos que motivam os comportamentos e sacralizam uma

concepção geral da ordem” o que, ao nosso ver, aproximaria a concepção de Geertz acerca da religião com aquela de Émile Durkheim, para quem a religião é um elemento de coesão social e tem a função de ordenar o caos.

Com vistas a refutar o pensamento de Geertz, Asad lança uma dúvida sobre a definição de religião como um sistema de símbolos, retomando o período medieval, no qual:

Não são apenas símbolos que implantam disposições verdadeiramente cristãs, mas também o poder que vai das leis (imperial e eclesiástica) e outras sanções (o fogo do inferno, a morte, a reputação), as atividades disciplinares das instituições sociais (escola, igreja, família) e dos corpos humanos (jejum, prece, obediência, penitência) (ASAD, 2010, p. 267-268).

Deduzimos da citação acima que para a pessoa se tornar um crente – aqui tomado em sua acepção mais ampla daquele que crê –, não basta a existência de um conjunto de símbolos religiosos. É preciso que existam mecanismos coercitivos de poder que reforcem essa crença. Também é possível depreender que nesse aspecto⁹ Geertz estaria mais para Durkheim, Asad estaria mais para Michel Foucault, ao atentar para o fato de que as relações de poder se fazem presentes na religião.

São inúmeros os argumentos de Asad para rechaçar a tese de Geertz acerca do papel desempenhado pelos símbolos religiosos. De acordo com o último, “todo ser humano tem uma necessidade de uma ordem geral de existência e os símbolos religiosos funcionam para satisfazer essa necessidade” (GEERTZ apud ASAD, 2010, p. 272.). Asad contra argumenta da seguinte forma:

A condição humana é cheia de ignorância, dor e injustiça, e os símbolos religiosos são uma condição para encarar isso de forma positiva. Uma consequência é que esta visão, a princípio, tomaria qualquer filosofia que realizasse tal função como religião [...] (ASAD, 2010, p. 273).

Asad (2010) é contundente ao rechaçar a sugestão de Geertz de que a religião teria uma função universal na crença, posto que se assim fosse ela teria se tornado marginal na sociedade moderna industrial enquanto espaço para produção de conhecimento disciplinado e disciplina pessoal. O antropólogo pós-colonialista se mostra mais contundente ainda ao rebater a posição Geertziana segundo a qual as crenças religiosas independem das condições mundanas que produzem sentimentos como perplexidade, dor e paradoxo moral. Asad (2010), considera essa visão um equívoco tanto do ponto de vista lógico, quanto do ponto de vista histórico, ao defender que as mudanças no objeto da crença mudam a própria crença.

Outro ponto destacado por Asad (2010), acerca do pensamento de Geertz é com relação ao fato de ele enfatizar a crença enquanto estado mental ao invés de uma atividade constitutiva do mundo. Em estreito diálogo com o antropólogo colonialista, Emerson Giumbelli (2011a) assevera que a noção de crença é um estatuto privilegiado para entender a modernidade,

⁹ É preciso deixar claro que a remissão à Durkheim nem sempre é pertinente quando se trata do pensamento de Geertz, muito mais identificado com Max Weber, como enfatizado por Emerson Giumbelli em seu artigo “Clifford Geertz: a religião e a cultura” (2011b), no qual ele reconhece vários diálogos entre os dois autores, o que o leva afirmar que Geertz possui forte influência de Weber. Dentre os diálogos que ele enumera, podemos destacar que segundo Giumbelli, Geertz preocupa-se “em vincular ideais religiosos e atividades práticas e em análises específicas vincular espécies de religiosidade a etnias econômicas” (GIUMBELLI, 2011b, p. 200). Dito de outra forma, assim como para Weber, religião e economia não estão dissociadas.

complementando que esta noção pode designar a operação em que se baseia a sociedade moderna. E diz mais: “A noção de crença não está atrelada apenas ao cristianismo como sugere Pouillon (1979); ela finca vínculos com certos princípios da modernidade” (GIUMBELLI, 2011a, p. 352)

Por ser a religião uma atividade constitutiva do mundo, Asad discorda frontalmente de que aquilo que Geertz chama de perspectiva religiosa não é a mesma em todo lugar. Para o primeiro, os símbolos religiosos de que nos fala o segundo não se dissociam das práticas, sendo por estas modelados. Dito de outra forma, não é possível falar dos símbolos religiosos descolados dos arranjos sociais. Costa (2006, p. 118), com base em Bhabha, assinala que os símbolos, por sua vez, também partem “de um lugar enunciatário”

Como explicitado por Montero (2010), a crítica de Asad não se restringe somente ao pensamento cognitivista de Geertz, que concebe os símbolos religiosos como sendo capazes de propiciar à humanidade a superação em relação à dor (física ou mental), por exemplo. Para a antropóloga brasileira, a crítica de Asad se aplica à antropologia, à abordagem antropológica em geral, a qual ainda guarda resquícios de um *modus operandis* e um *modus pensandi* herdados ainda dos missionários cristãos, portanto resquícios colonialistas. Isso porque havia necessidade de buscar legitimar as práticas ritualísticas, as quais, muitas vezes, eram vistas pelas lentes colonizadoras como exóticas e endemonizadas (MONTERO, 2010).

E é justamente essa visão que Asad rechaça veementemente, em nome de uma visão calcada na alteridade. E ao criticar a visão geertziana sobre a religião, que a concebe como um sistema de símbolos, comparando-o a representações, ou seja, veículos de acesso a significados universais, depreendemos que Geertz subestima ou nem mesmo leva em consideração o que seria o ponto central da visão de Asad, o qual concebe a religião no mundo moderno não como um dispositivo mental com características universais e sim uma atividade constitutiva desse mundo, “[...] como processos através dos quais os significados são construídos” (ASAD, 2010, p. 271)

Partindo do ponto de vista de Asad, é possível depreender que não é possível tratar a religião dissociada das relações de poder que regem colonizadores e colonizados. Portanto, as correntes de pensamento pós-colonialistas vão ao encontro da inquietação de Burity (2000), quanto aos paradigmas existentes para se pensar a religião. As teorias advindas do pós-colonialismo, ainda pouco aplicadas aos estudos sobre religião, acenam para um olhar antropológico capaz de problematizá-la frente à modernidade – ou na modernidade –, como almeja o sociólogo paraibano.

Burity também clama por um novo olhar para a religião, argumentando que as últimas décadas têm apresentado uma conjuntura, a qual, nos força a ter um novo olhar sobre a religião. Novo olhar que, simultaneamente, confira maior atenção à novas motivações dos grupos religiosos e assuma maior distanciamento dos modelos normativos da modernização e da secularização. Esse novo olhar proposto pelo autor pode vir de autores pós-colonialistas, sobretudo por enxergarem com lentes de aumento as relações de poder gestadas nos primados coloniais.

Em favor das epistemologias pós-colonialistas, é preciso acrescentar que, como pontuado por Sérgio Costa (2006), desde o livro clássico do palestino Edward Said, intitulado *Orientalism* e que é considerado o manifesto de fundação do pós-colonialismo, passando por outros autores como Frantz Fanon e Stuart Hall, busca-se a desconstrução dos essencialismos, bem como do binarismo Ocidente/Oriente. Ou pior, como apontado por Hall, o binarismo Ocidente e o resto do mundo (West/Rest). Ou ainda, o binarismo nós/ eles.

Segundo Costa (2006), essa visão calcada nessas polaridades perpassa várias outras epistemologias das Ciências Sociais e é justamente ela que os estudos pós-colonialistas pretendem desconstruir. Deduzimos que Talal Asad corrobora com essa desconstrução, sobretudo quando

critica o universalismo pretendido por Geertz com relação aos símbolos religiosos. Ao fazer isso, novamente vai ao encontro das apreensões de Burity, o qual vocifera por uma visão anti-essencialista da religião.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As teorias pós-coloniais não são tão recentes assim, pois tiveram como precursor Frantz Fanon (1925-1961), cujos primeiros escritos datam do início da década de 1950, nos quais focalizava as categorias colonialismo e racismo. Sua primeira obra foi *Peles negras, máscaras brancas* (1952), título que nos sugere uma subserviência dos homens pretos em relação aos homens brancos, fruto de um “passado” colonial.

A tomar por base os escritos de autores como Hall (1997), Bhaba (1999), Said (2000), é possível depreender que foi a partir da década de 1990 que os estudos pós-colonialistas ganharam força e foram, gradativamente, se difundindo de forma intercontinental. Na América Latina, continente fortemente marcado pelo colonialismo europeu (sobretudo espanhol), esses estudos encontraram um solo fértil para suas discussões e aqui se criou um vigoroso grupo de autores identificados com as epistemologias pós-colonialistas e que apresentam alternativas às propostas epistêmicas eurocêntricas.

Entre esses intelectuais que integram um grupo de intelectuais de caráter transdisciplinar e heterogêneo, podemos destacar: o filósofo Enrique Dussel (Argentina), o sociólogo Aníbal Quijano, o semiólogo e teórico cultural Walter D Mignolo (argentino, radicado nos Estados Unidos), o sociólogo Ramón Grosfoguel e o filósofo Nelson Maldonado Torres, a linguista Catherine Walsh americana, radcada no Equador) o filósofo Nelson Maldonado Torres, o antropólogo colombiano Arturo Escobar.

É preciso que se diga que as epistemologias pós-colonialistas se fazem presentes em praticamente todos os continentes e são utilizadas nos mais diversos campos do saber, como na Pedagogia (Oliveira; Candau, 2010; Lima; Pernambuco, 2018) e até mesmo em estudos mais especializados, como aqueles destinados à Educação Ambiental (Tristão, 2014; Sánchez, 2021) E se essas correntes epistêmicas pós-colonialista são capazes de fornecer respostas para várias áreas do conhecimento, por que não para a religião? - tomada aqui como um campo de estudo em suas várias subáreas. Como já referido, com base em Fanon, e outros autores, a religião, inexoravelmente, reflete as relações de poder.

Por fim, queremos retornar a Asad por dois motivos: 1. Relaciona-se ao aspecto das relações de poder incutidas na religião; 2. Relaciona-se diretamente ao embate travado entre Asad e Geertz.

Para abordamos o primeiro motivo, faz-se necessário um pequeno parêntese sobre como opera o poder sob a ótica de Michel Foucault. O autor adverte sobre as maneiras pelas quais o poder se constitui e se consolida. Para o filósofo, o poder só pode existir em forma de ato, ou seja, é a partir das relações sociais, através das relações de produção e significação, que as relações de poder se constituem. Dessa maneira, mais do que algo concreto, estático, o poder em si e seu exercício seria um conjunto de ações que agiria em relação a indivíduos, ou a grupos de indivíduos; conseqüentemente, colocando em discussão as relações entre grupos, ou entre indivíduos. Apesar de afirmar não saber, ao certo, quem detém o poder, Foucault, deixa claro que é possível saber quem não o detém (FOUCAULT, [s.d.] p. 45). É justamente, nesse ponto, que a compreensão do poder enquanto algo fluido, não estático, não fixo e que age de acordo com o contexto em que opera, ou seja, age de acordo com as relações interpessoais históricas e contextuais torna-se preponderante. Isso significa dizer, que de acordo com o contexto histórico, o poder vai operar de maneiras diversas, por grupos, e/ou indivíduos diversos. Somada

a contingência do poder, suas principais características são a normatização dos sujeitos e suas disciplinarizações através das normas.

Isso quer dizer que, quando Asad analisa a religião sob a ótica de poder contida em Foucault, o estudioso indiano, assegura que para a consolidação do poder na forma da religião, é necessário que mecanismos punitivos e coercitivos se façam presentes, tais como: leis eclesiásticas, sanções, atividades disciplinares, normatização dos corpos dos sujeitos. Consequentemente, ao analisar a religião sob a ótica pós-colonialista, no Brasil, p. ex. é necessário levar em consideração as imposições do cristianismo sob as religiosidades dos povos ameríndios e africanos. O que nos leva ao segundo motivo para recuperar os escritos de Asad: seu embate com Geertz.

O problema entre os posicionamentos de Geertz e Asad se insere-se no ponto nevrálgico, no qual, o primeiro interpreta a religião como um sistema de símbolos capaz de gerar naqueles que creem um certo conjunto de motivações e disposições. Se, para Geertz, religião é vista como:

(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas.

A partir do excerto exposto anteriormente, podemos compreender a religião, em Geertz, enquanto um sistema de símbolos que atua de maneira universal, sem levar em consideração os contextos históricos culturais. Algo, rechaçado com veemência por Asad. Assim sendo, o questionamento que deixamos é: ao passo que Geertz, reforça o caráter universal, fixo e estanque da religião, através da utilização de símbolos, até qual ponto o autor estaria enfatizando o modelo da religiosidade cristã Ocidental em detrimento das demais religiosidades e seus símbolos? A pergunta fica como mais uma inquietação surgida a partir da utilização de uma nova lente para interpretação do fenômeno religioso, a saber: as perspectivas pós-coloniais.

REFERÊNCIAS

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. Tradução: Bruno Reinhardt e Eduardo Dullo. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 19, p. 1-384, 2010.

BHABA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte (MG): Editora UFMG, 1998.

BORGES, Cristina. Para mulheres marginais, epistemologias marginais: religião, interculturalidade e descolonização. **Mandrágora**, v. 24. n. 2, p. 201-214, 2018. Disponível em: <file:///C:/Users/User/Downloads/9098-32055-3-PB.pdf>. Acesso em: 23 maio 2020.

BURITY, Joanildo. Novos Paradigmas e Estudo da Religião: uma reflexão anti-essencialista. In: **Anais...** Simpósio Filosofia e Religião, Padua, p. 6-30, 2000.

CARRANZA, Brenda. **Catolicismo midiático**. São Paulo: Ideias e Letras, 2011.

COSTA, Sérgio. Desprovincializando a Sociologia: a contribuição pós-colonial. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 21, n. 60, p. 117-135, 2006. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092006000100007. Acesso em 17 dez. 2020.

FOUCAULT, Michel. *O sujeito e o poder*. p. 231-249. Disponível em: <http://www.uesb.br/eventos/pensarcomfoucault/leituras/o-sujeito-e-o-poder.pdf>. Acesso em: 06 ago. 2018.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIUMBELLI, Emerson. A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. **Revista Horizontes Antropológicos**, v. 17, n. 35, p. 327-356, 2011a.

GIUMBELLI, Emerson. Clifford Geertz: a religião e a cultura. In: TEIXEIRA, Faustino. **Sociologia da Religião: enfoques teóricos**. Petrópolis: Vozes, 2011b. p. 198-217.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. Agora somos todas decoloniais? In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. (Org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020. p. 11-34.

ISAIA, Artur Cesar. O campo religioso brasileiro e suas transformações históricas. *Revista de História das Religiões*, ano 1, n. 3, p. 95-105, 2009.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. (Org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2020. p. 53-83.

MARCON, Frank. Estudos pós-coloniais em reflexão. Disponível em: <http://www.nuer.ufsc.br/artigos/estudosfrank.htm>. Acesso em: 15 maio 2013.

MBEMBE, Achille. **África Insubmissa: Cristianismo, poder e Estado na sociedade pós-colonial**. Luanda: Edições Mulemba, 2013.

MONTEIRO, Paula. Talal Asad: para uma crítica da teoria do símbolo na antropologia religiosa de Clifford Geertz. **Cadernos de campo**, n. 19, p. 1-384, 2010.

O'MURCHU, Diarmuid. O pós-colonialismo e a fé cristã. Desafios. **IHU Unisinos On-Line**, 2014. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5624-diarmuid-o'murchu> Acesso em 25 maio 2020.

PIEDRA, Arturo. **Evangelização protestante na América Latina: Análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960)**. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2006.

PIZA, Suze de Oliveira; PANSARELLI, Daniel. Sobre a descolonização do conhecimento: a invenção de outras epistemologias. **Estudos de Religião**, v. 26, n. 43, p. 25-35, 2012.

REINHARDT, Bruno. *Poder, história e coetaneidade: os lugares do colonialismo na antropologia sobre a África*. *Revista de Antropologia*, v. 57, n. 2, p. 329-375, 2014.

SANTOS, Boaventura Souza. *Se Deus fosse um activista dos direitos humanos*. São Paulo: Cortez, 2013.

WIRTH, Lauri. Religião e epistemologias neocoloniais. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (org). *Compêndio da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013. p. 129-142.