

Desconstrução da categoria “Religião” e seus desdobramentos epistemológicos¹

The Deconstruction of the Category Religion
and its Epistemological Consequences

Frederico Pieper²

RESUMO

Esse artigo retoma e discute as críticas recentes feitas à categoria religião no âmbito dos estudos de religião, propondo uma abordagem desde uma perspectiva decolonial. A crítica indica que a categoria religião é inventada pela modernidade europeia com intenções colonialistas, não tendo clareza quanto ao seu referente e, portanto, é destituída de valor analítico ao distorcer os fenômenos aos quais se refere. Essa crítica à categoria religião se desdobra em três aspectos: a) ela é uma invenção acadêmica e não tem referente claro e, portanto, não tem relevância analítica; b) é resultado de contrabando teológico; c) é uma noção colonialista. Na segunda parte, o artigo defende que, não obstante suas limitações e imperfeições, a categoria religião quando entendida dentro dos diversos contextos e das estratégias de investigação e de resistência se mantém relevante e pertinente.

Palavras-chave: Conceito de Religião; Ciência da Religião; Epistemologia; Pensamento Decolonial; Desconstrução.

ABSTRACT

This article takes up and discusses recent criticisms made of the category “religion” within Religious Studies, proposing an approach from a decolonial perspective. The criticism indicates that the category religion was invented by European modernity with colonialist intentions, lacking clarity regarding its referent and, therefore, is devoid of analytical value by distorting the phenomena to which it refers. This criticism of the religion unfolds into three aspects: a) it is an academic invention and has no clear referent and, therefore, has no analytical relevance; b) it is the result of theological smuggling; c) it is a colonialist notion. In the second part, the article argues that, despite its limitations and imperfections, the category of religion when understood within the different contexts and strategies of investigation and resistance remains relevant and pertinent.

Keywords: Concept of Religion; Religious Studies; Epistemology; Decolonial Thinking; Deconstruction.

¹ Este texto é desdobramento de PIEPER, 2019. Para melhor compreensão, é importante considerar a leitura prévia deste artigo, disponível gratuitamente em:

<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/ER/article/view/9056>

² Doutor em Ciências da Religião pela UMEP (2007). Doutor em Filosofia pela USP (2013). Professor no Departamento de Ciência da Religião da UFJF. E-mail: fredericopieper@gmail.com

“- A Religião?
 - O moderno substituto da Crença.
 - Você é um céptico.
 - Nunca! O cepticismo é o começo da Fé. –
 Você o que é? –
 Definir é limitar”
 Oscar Wilde. O retrato de Dorian Gray

“A impossibilidade de penetrar no esquema divino do universo
 não pode, contudo, dissuadir-nos de planejar
 esquemas humanos, embora nos conste que
 estes são provisórios”
 Jorge Luis Borges
 O idioma analítico de John Wilkins
 Outras inquisições

Introdução

O que estudamos quando estudamos religião? Essa é uma maneira de colocar uma pergunta um tanto quanto difícil: o que é religião? Ao que exatamente estamos nos referindo quando empregamos esse termo? Essa indagação, apesar de fundamental, está longe de ser de fácil resposta. Isso se deve à falta de clareza a respeito da categoria religião e também à constatação de que, muitas vezes, as definições com as quais operamos se assentam em pressupostos assumidos sem o devido exame.

Assim, por mais que abordar a categoria religião seja uma tarefa teórica, não podemos perder de vista as implicações que ela possui. Ao questionar as noções e os pressupostos implicados na categoria religião não estamos interessados em fenômenos religiosos particulares. Não se trata de dar atenção a como determinada manifestação religiosa aparece em um lugar e tempo específicos. No entanto, isso não significa que essa tarefa seja mera abstração. Em alguma medida, até mesmo quem se dedica à ciência da religião aplicada, teologia prática ou ciências empíricas da religião o faz com base numa compreensão do que é religião. Essa compreensão pode ser ou não tematizada. Mas, ela não é ausente. Estamos, portanto, diante de uma tarefa epistemológica que não deve ser dissociada de suas repercussões, inclusive práticas e empíricas.

Além disso, os conceitos se prestam a uma dupla função. De maneira mais imediata, os conceitos são ferramentas que nos auxiliam na tentativa de captar, organizar e classificar o que se coloca ao nosso redor. Assim, definir é delimitar. Mas, por outro lado, os conceitos também abrem um horizonte. Eles determinam como nos aproximamos de determinados fenômenos. Ao fazer isso, os conceitos nos possibilitam um modo de acesso a esses fenômenos. Assim, definir, ao abrir um horizonte interpretativo, é também criar.

Por exemplo, somente podemos dizer que um determinado grupo (uma igreja) é uma instituição religiosa e o clube é um lugar de lazer com base numa compreensão prévia de religião. Essa compreensão nos possibilita a nos aproximarmos de determinada maneira desses fenômenos. Se, por outro lado, essa compreensão prévia adota um conceito abrangente de religião (religião civil, preocupação última etc.), ela

permite enxergar religião em fenômenos aparentemente seculares e distantes das instituições religiosas (Wilson, 1998, p. 141).

Considerando isso, este capítulo tem por objetivo chamar a atenção para alguns desses pressupostos, num movimento de se voltar reflexivamente para o que queremos dizer quando empregamos determinadas categorias. E, para acadêmicos(as) e pesquisadores(as) de C. da Religião e teologia, a categoria religião é central. Tão central que já há muito (desde o início, mas sobretudo a partir da segunda metade do século XX), a categoria sagrado tem sido submetida a diversas críticas. No entanto, essa mesma crítica somente foi direcionada de maneira mais sistemática ao conceito de religião em tempos mais recentes.

Para cumprir a tarefa a mim atribuída – de uma abordagem epistemológica do conceito de religião – vou retomar o debate desenvolvido a partir dos anos 2000 sobretudo nos países de fala inglesa (EUA e Canadá). Esse recurso tem um duplo objetivo. De um lado, mesmo não concordando com as soluções sugeridas por esse conjunto de autores, não há como negar que eles levantam indagações importantes e que não deveriam ser evitadas. Por outro lado, a radicalização da crítica a essas propostas nos encaminha para uma abordagem a partir das margens da modernidade, para a religião na América Latina e no Caribe.

1. A desconstrução da categoria religião

Já se vão algumas décadas em que várias noções que considerávamos úteis e sedimentadas estão sob suspeita. Isso se deve, em parte, à radicalização da virada linguística e ao reconhecimento de que o poder não se limita ao controle e à repressão, mas ele, de modo sutil, molda identidades, conhecimentos e práticas. O conhecimento não é uma atitude desinteressada e inofensiva, mas instaura regimes de verdade com seus dispositivos de poder. Nas palavras de Ivan Strenski, “a história não é mais somente sobre as maquinações dos diplomatas ou os movimentos dos exércitos, mas também sobre as categorias que usamos para ‘pensar’ as coisas” (Strenski, 2004, p. 271). A linguagem e os conceitos estão longe da neutralidade, de modo que se coloca a necessidade de desconstruir as noções com as quais pensamos. Elas possuem uma história, atendem a interesses e almejam objetivos, muitas das vezes nada nobres. A própria defesa da objetividade do conhecimento e dos conceitos pode ser a máscara para silenciar vozes, esconder interesses e disfarçar desejos.

Com isso, noções centrais para determinados campos do saber, sobretudo das ciências humanas, são colocadas em suspeição. Isso gera uma crise para eles. A noção de sociedade já não é mais tão óbvia para a sociologia. O mesmo vale para a noção de cultura para antropologia, fato histórico para a história. E, claro, religião para os estudiosos da religião.

Imagino que tenhamos conhecimento da etimologia e da origem no léxico latino do termo religião. No entanto, a etimologia acaba dizendo muito pouco sobre o que

está em jogo. Especialmente quando nos damos conta de que a palavra se torna moeda corrente a partir do século XVIII. É justamente quando a “religião” perde espaço (com o que é chamado de secularização) é que o termo religião é mais acionado (Smith, 2006, p.30). É neste contexto que se sedimenta a concepção de que há uma esfera da vida social que deve ser denominada religião e que se insere numa totalidade maior chamada de cultura. Portanto, a categoria religião é recente, manufaturada nas fábricas da Europa moderna a fim de atender a demandas desse contexto específico (Cf. Pieper, 2019). Esse é o ponto de partida para desconfiar.

De maneira sucinta, a desconstrução pode ser expressa da seguinte maneira: o termo religião é inventado pela modernidade europeia com intenções colonialistas, não tendo clareza quanto ao seu referente e, portanto, é destituído de valor analítico ao distorcer os fenômenos aos quais se refere. Neste texto, vou me concentrar em três eixos da crítica à categoria religião: a) Ela é uma invenção acadêmica e não tem referente claro e, portanto, não tem relevância analítica; b) É resultado de contrabando teológico; c) É uma noção colonialista.

a) Falta de “clareza e distinção”

Se num encontro de estudos de religião, perguntássemos a 10 pessoas o que é religião, é bem provável que obteríamos 12 ou mais respostas diferentes, muitas delas contraditórias entre si. Não há consenso sobre o que é religião e, sendo bem honestos, não há perspectiva alguma de que se chegue a algum. Assim, quando dizemos que estudamos religião estamos nos referindo à mesma coisa? Ou estamos numa Babel em que, por cortesia, educação ou interesse, fingimos que estamos nos entendendo e falando sobre a mesma coisa?

Além da sua polissemia, o termo não é claro em pelo menos outras duas instâncias menos óbvias. Segundo os críticos, ele é um construto da imaginação acadêmica e não se refere a uma “coisa” no mundo. Nesse sentido, a categoria religião não é uma característica universal e inerente à experiência humana. Ela é, no máximo, uma construção histórico-cultural acadêmica com pretensões analíticas. Jonathan Z. Smith afirma: “A religião é apenas a criação do estudo de pesquisadores(as). Ela é criada para propósitos analíticos de pesquisadores(as) por seus atos imaginativos de comparação e generalização. A religião não tem existência independente da academia” (Smith, 1982, p. XI;1998). Um indício estaria na constatação de que o referente do que se denomina religião varia enormemente quando aplicado a contextos históricos, geográficos e civilizacionais distintos. O pesquisador, quando assume de início de que se trata de um fenômeno universal, sai à caça do religioso em todo o lugar. E, quem procura acha. Mas, essas descobertas são sempre seletivas. Afinal, o caráter normativo dessa categoria faz com que se privilegie certas formas e aspectos em detrimento de outros. A vocação universalista dessa categoria, aliada à sua naturalização, seria mais um exemplo da tendência ocidental de aplicar suas próprias concepções para contextos que não compartilham das mesmas categorias de pensamento e que, portanto, não teriam no seu léxico nenhuma palavra correspondente para o que denominamos de religião.

Por isso, ao invés de auxiliar, quando essa categoria é aplicada para estudos transculturais e comparados, ela acaba por deturpar a compreensão de culturas complexas e distintas. Para os críticos, à medida em que se dá voz e ouvido ao nativo, o termo religião se revelaria uma ilusão. O enunciador pensa estar falando sobre algo, mas esse algo não está lá. É uma palavra que, no limite, se refere a nada. Um conceito vazio, que nos forneceria uma representação completamente distorcida (Arnal; McCutcheon, 2013; McCutcheon, 2001). No máximo, ela funcionaria como um espelho: o Ocidente acha que está vendo alguma coisa ao enxergar religião, mas no fundo vê a si mesmo, reduzindo a alteridade à imagem de si que projeta no outro.

Diante disso, alguns autores (como John Hinnels) defendem que o recurso ao plural religiões resolveria o problema³. Afinal, as pessoas se entendem como pertencentes não à religião (conceito abstrato), mas a grupos religiosos concretos (religiões: Islã, cristianismo, budismo etc). No entanto, para que eu designe X e Y como religiões, eu não precisaria justamente pressupor um conceito de religião? O plural (religiões) não se constitui com base no singular (religião)? E com um agravante: se o problema é a falta de referência clara do termo, o plural não tornaria tudo isso ainda mais confuso? Por isso mesmo, Arnal amplia ao incluir religiões também no *hall* dos nossos fetiches: “Religiões são taras por objetos não existentes” (2000:32; cf. também 2001)⁴.

Em sendo assim, qual a utilidade e viabilidade de uma categoria analítica que ao invés de esclarecer, distorce e obscurece? Nenhuma. Portanto, disso decorre a proposição de alguns desses críticos de que o termo religião deva ser abandonado e deveríamos adotar outros que expressam com mais exatidão aquilo que pretendemos dizer. Uma vez que o problema é a falta de referência clara para a categoria religião, que compromete seu valor analítico, deveríamos deixá-la de lado e usar categorias que designariam com mais precisão aquilo que está realmente em jogo.

Nesse sentido, o francês Daniel Dubuisson, em seu clássico, *A construção ocidental da religião*, propõe uma categoria que, ao evitar a referência à crença em seres sobrenaturais, seria capaz de abarcar maior amplitude de fenômenos. Ele propõe que empreguemos “formação cosmográfica”⁵. Numa direção contrária, em busca do mais específico, Wilfred C. Smith, propõe os termos fé e tradição cumulativa. Essas categorias

³ “Não há tal coisa como “religião”, há apenas religiões, isto é, pessoas que se identificam como membros de um grupo religioso, cristãos, muçulmanos, etc. Uma ação ou um pensamento é religioso quando a pessoa implicada pensa que eles estão praticando sua ‘religião’. Organizações são religiosas quando as pessoas envolvidas pensam que elas funcionam religiosamente [...] minha posição geral nessa discussão é que as pessoas são aquilo que elas acreditam que são” (Hinnels, 2005, p.06)

⁴ Wilfred Cantwell Smith escreve: “Nesse caso, poder-se-ia argumentar que a própria incapacidade persistente de clarificar o sentido da palavra ‘religião’ sugere que se abandone o termo, que se trata de um conceito distorcido que não corresponde realmente a algo definido ou distintivo existente no mundo objetivo. Os fenômenos que chamamos de religiosos existem sem dúvida alguma, mas a noção de que constituem em si uma entidade distintiva talvez seja uma análise injustificada” (Smith, 2006, p.29). Para Gary Lease: “Não há religião” (1994, p. 472). Conferir também Dubuisson 2003, p. 11).

⁵ Segundo ele, essa alternativa é mais produtiva do que religião por conectar a formação de caráter e o modo de vida com uma visão do cosmos, unindo ideias sobre o mundo e práticas (Dubuisson, 2003, p.90). Ao prescindir da ideia de que religião é a crença em seres divinos, a definição é mais aberta, a ponto de abranger cosmografias ateias, agnósticas (2003, p.175).

menos abrangentes seriam capazes de fazer referência às dimensões internas e externas da religião. A fé acentua a postura de devoção do fiel. A tradição cumulativa remete para as estruturas culturais por meio das quais a fé adquire expressão e que se articulam em leis, costumes, instituições, doutrinas, mitos, símbolos, etc. Por fim, há um terceiro caminho que esboça uma síntese. Timothy Fitzgerald argumenta que não somente deveríamos abandonar o termo religião, mas como deveríamos reconhecer que não existe um campo específico para o estudo da religião, chamemos isso de Estudos de Religião ou Ciência(s) da(s) Religião(ões). Em sua perspectiva, uma vez que não existe religião, o que efetivamente estudamos é cultura. Portanto, o que fazemos são estudos culturais. E, por questão de honestidade intelectual, deveríamos usar esse nome. Assim, por um lado, ele recorre a um conceito mais amplo. Dentro desse grande guarda-chuva, o nosso foco está em estudar rituais (práticas padronizadas), política (legitimação do poder) e soteriologia (cura das mazelas da vida) (Fitzgerald, 2000, capt.6).

A esta altura, alguns leitores já devem estar preocupados. Se Fitzgerald estiver correto e os administradores das universidades e das agências de fomento descobrirem isso, muitos de nós podemos estar com a faca no pescoço e com os empregos e nossos parques rendimentos sob risco. Mas, não vamos assumir essas críticas tão prontamente. Uma pergunta central nesse ponto é: os candidatos a substitutos da categoria religião resolvem os problemas que se atribui à categoria original? Há efetivo ganho em se trocar religião por formação cosmográfica, fé e tradição cumulativa ou cultura? Parece-me que não. Se na base da crítica está o pressuposto de que religião seria um conceito ocidental que se impõe a contextos distintos e, ao fazê-lo, distorce e obscurece, o mesmo se aplica aos demais termos. A proposta de W. Smith esbarra na sua forte dependência do protestantismo. A ênfase na crença, na subjetividade e no caráter privado da fé apenas reforça certa herança teológica e moderna, talvez ainda mais explícita do que no conceito de religião. O termo formação cosmográfica, além de ter uma matriz grega ocidental, se mostra tão ou mais amplo do que religião e, portanto, ainda mais equívoco. Por fim, o conceito de cultura emerge no mesmo contexto moderno de religião. É justamente no momento em que se fragmenta a vida social em esferas autônomas com seus modos próprios de legitimação (ciência, estética, economia, religião etc) que se constitui uma unidade maior capaz de aglutinar essas esferas que se denomina cultura (Cuche, 2002).

b) Contrabando teológico

Os críticos também acusam a categoria religião de fazer contrabando de noções teológicas cristãs para seu interior. É importante ressaltar que não se trata de um discurso contra a teologia. Reconhece-se a teologia como um campo do saber com sua legitimidade própria. O problema, no entanto, se coloca quando certas noções teológicas (sobretudo protestantes) se revestem de uma roupagem mais neutra para passarem pela alfândega a fim de se instalarem no território sob a jurisprudência da categoria religião.

Esse contrabando tem início pela necessidade de se responder a uma pergunta: a religião possui aspectos próprios que nos permitem a diferenciar de outras esferas da

vida? Haveria algum elemento específico que diferencie a experiência religiosa de outras experiências ou, no fundo, o que temos são experiências em geral às quais se atribui sentido religioso? Em termos mais técnicos, é isso que se tem chamado do aspecto *sui generis* da religião. Aqui se coloca, do ponto de vista do objeto, uma pergunta decisiva: se a religião não possui um caráter distintivo ou se não conseguimos indicar esse caráter, faz sentido dizer que há uma área específica que se dedica ao estudo da religião? Se a religião pode ser explicada a partir da sua redução a aspectos sociológicos, psicológicos, econômicos etc., ela pode muito bem ser objeto de estudos desses outros campos do saber (sociologia, história, antropologia, economia etc) e não se justificaria a existência das Ciências da Religião.

Parte considerável daqueles que defendem que as explicações para a religião devem ser encontradas em razões religiosas evitando a redução a outras causas lança mão de um recurso: a religião seria a resposta do ser humano ao encontro que tem com o poder maior do que qualquer poder que ele possa controlar. Essa realidade última, cujo encontro com o ser humano estaria na base na religião, é colocado em parêntesis ou tido como inacessível a partir dos parâmetros científicos usuais. Portanto, para decifrar esse encontro teríamos de explorar as linguagens da religião (símbolo, mitos, rito e, em menor escala, doutrina) que seriam meios pelos quais esse encontro ganha expressão. Esse esquema é válido seja qual for o nome que se queira dar à essa realidade última: Deus, sentimento de dependência (Schleiermacher), numinoso (Otto, Jung), sagrado (Eliade), preocupação última (Tillich), ultimidade, realidade essencial (Joachim Wach), Divino (James).

Onde podemos flagrar o contrabando teológico? Para os críticos, o problema está justamente em se reportar a origem (no sentido lógico) da religião a esse encontro com uma realidade de outra natureza que seria também garantia de sua universalidade⁶. Por se colocar dessa maneira, essa explicação não atenderia a um princípio básico de cientificidade: ele não é falseável. Afinal, caso se assuma sua pertinência por princípio, todos os seres humanos são religiosos. E como fica o caso dos que não praticam religião alguma? Na resposta daqueles que fariam esse contrabando teológico, essa dimensão religiosa do ser humano está lá, mas por não ser utilizada, fica atrofiada. Mas, de forma alguma ela indicaria uma falha na explicação.

Segundo os críticos, há ainda outras peças nesse kit contrabandeado. Vários autores clássicos da Ciência da Religião defendem a necessidade de certa identificação do estudioso com a experiência religiosa. É conhecida a afirmação de Rudolf Otto no início do terceiro capítulo de *O sagrado* de quem nunca teve uma experiência religiosa que deveria parar com a leitura do texto⁷. Outro exemplo é Joachim Wach, para quem

⁶M. Eliade, por exemplo, ao colocar na base de seu esquema explicativo a postulação de que o sagrado se manifesta, estaria repondo em roupagens mais brandas a noção cristã de revelação. “Quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço, como também *revelação de uma realidade absoluta*, que se opõe à *não-realidade* da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo” (Eliade, 1992, p. 25-26). Cf. Luther, Martin H, 1994.

⁷ “Convidamos o leitor a evocar um momento de forte excitação religiosa, caracterizada o menos possível por elementos não-religiosos. Solicita-se que quem não possa fazê-lo ou não experimente tais momentos não continue lendo” (Otto, 2007, p.40)

a empatia é um elemento fundamental para o estudo da religião. Em seus escritos, a compreensão (*Verstehen*) articula a experiência própria do pesquisador com a habilidade de descrever e interpretar aspectos da religião. Uma carta de amor, para quem não está apaixonado pode parecer uma completa idiotice. Por isso, “Pela mesma razão, uma linguagem religiosa poderá confundir, frustrar ou repelir a qualquer um cuja sensibilidade religiosa não tenha se desenvolvido” (Wach, 1967, p.82)⁸.

Há ainda outros produtos não declarados que parecem ser tão originais que não são pegos pela alfândega. A concepção moderna de religião atribui um lugar central à fé ou crença. De maneira sucinta, muitas das definições que temos de religião pressupõem que aquilo em que se acredita se constitui como o cerne para o entendimento da religião (Strenski, 2010, p.24-33). Talvez a mais exemplar seja a definição de que a religião é de Tylor com suas derivações: religião é a “crença em seres sobrenaturais” (Tylor, 1970, p.8). Se olharmos o banco de teses dos nossos programas, veremos quão poucos trabalhos se dedicam, por exemplo, às dimensões estéticas (música, dança) da religião. A ênfase acaba recaindo sobre o que se crê. Mesmo quando se pressupõe que a religião é um sistema de crenças e práticas, o entendimento das práticas acaba sendo subordinado à crença. No entanto, perguntam os críticos, o que realmente estaria em jogo na vivência religiosa? Seria a fé ou seria a lealdade? Para um católico, por exemplo, o que confere senso de pertencimento, aquilo que se crê ou a subordinação a uma hierarquia?⁹ Para os críticos, essa ênfase na fé e no seu caráter proposicional decorre da ênfase protestante sobre este aspecto (Asad, 2010; McCloud, 2017).

Ao lado da crença, outro pressuposto que se coloca com esse contrabando teológico é a compreensão de que o núcleo da religião estaria no âmbito subjetivo e privado da religião. É a experiência subjetiva desse encontro com a realidade essencial

⁸Cf. também. Wach, 1965, p. XII ss. Há ainda outros exemplos. Nunca conhecida passagem do início de *O sentido e o fim da religião*, W. Smith afirma: “Poderíamos comparar esses estudiosos com moscas que, sentadas na superfície externa de um aquário, fazem observações acuradas e completas dos peixes no seu interior, medem meticulosamente suas escamas e de fato contribuem muito para o conhecimento do assunto, mas jamais se perguntam, e nunca descobrem, o que significa ser um peixinho dourado” (Smith, 2006, p.20).

⁹ Um outro exemplo é a famosa e muito citada passagem do Grande sertão: veredas. Em geral, os pesquisadores leem com base nessa concepção de religião ancorada na crença. Nessa chave, as várias pertencas soam incongruentes, discrepantes ou exóticas. Mas, se observamos bem, ele fala em rezar e com um enfoque bastante pragmático sobre a vivência religiosa. “Por isso é que se carece de religião: para desendoidecer, desdoidar. Reza é que sara da loucura. No geral. Isso é que é a salvação-da-alma... Muita religião, seu moço! Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque. Mas, quando posso, vou no Mindubin, onde um Matias é crente, metodista: a gente se acusa de pecador, lê alto a Bíblia, e ora, cantando hinos belos deles. Tudo me quieta, me suspende. Qualquer sombrinha me refresca. Mas é só muito provisório. Eu queria rezar – tempo todo. Muita gente não aprova, acham que lei de Deus é privilégios, invariável. [...] Olhe: tem uma preta, Maria Leôncia, longe daqui não mora, as rezas dela afamam muita virtude de poder. Pois a ela pago, todo mês – encomenda de rezar por mim um terço todo santo dia, e, nos domingos, um rosário. Vale, se vale. Minha mulher não vê mal nisso. E estou, já mandei recado para uma outra, do Vau-Vau, uma Izina Calanga, para vir aqui, ouvi de que reza também com grandes meremerências, vou efetuar com ela trato igual. Quero punhado dessas, me defendendo em Deus, reunidas de mim em volta... Chagas de Cristo!” (Rosa, 2001, p. 32).

que seria a motivação e estaria na base da construção aquilo que se manifesta concretamente da religião (símbolos, mitos, ritos, instituições etc). Portanto, não se nega as dimensões comunitárias da religião. Mas, estas se baseiam na experiência privada e subjetiva do sujeito diante da realidade essencial. Segundo Robert Sharf (1998, p.95-96), essa ênfase surge como resposta ao cientificismo e à pluralidade religiosa. A religião, por se furtar ao exame da razão científica do século XIX, tinha sua legitimidade questionada. Diante disso, teólogos protestantes (iniciando com Schleiermacher – cf. Proudfoot, 2004, capt.1) encontram engenhosa saída. Não se trata de negar a razão científica. No entanto, a religião se encontra alocada na interioridade do sujeito e, portanto, é refratária aos métodos científicos usuais. No caso dos cientistas da religião, como temos observado, esse recurso garantiria um aspecto irredutivelmente religioso sobre o qual teriam autoridade.

Essa percepção de que a religião encontraria sua base numa disposição subjetiva e privada também é do interesse do estado liberal. A afirmação de um aspecto definidor da religião permite que ela seja concebida como instância separada da política. A religião não somente possui uma “essência” distinta das demais esferas sociais (especialmente da política), mas ela se refere a uma questão de consciência. Portanto, ela é parte da vida privada dos indivíduos e não deve assumir uma dimensão pública¹⁰. A solução é engenhosa do ponto de vista normativo, mas pouco efetiva do ponto de vista social, afinal a religião nunca se conformou com essa restrição (Casanova, 1994).

Dois problemas decorrem desses pressupostos em operação nas concepções de religião. Em primeiro lugar, quando se assume o pressuposto teológico de que a religião é a resposta humana ao encontro com a realidade essencial, decorre uma tendência a desvincular a religião das questões de poder. Ao invés de se dar atenção ao processo de constituição dos sentidos religiosos, assume-se que eles são constituídos nesse encontro (Strenski, 2010). Em segundo lugar, significa admitir muito prontamente uma concepção de mundo ocidental (inclusa a normatividade do estado liberal), com seus problemas históricos próprios e aplicá-la para horizontes históricos em que não sequer faz sentido distinguir secular e religioso (Asad, 2010).

Uma das conclusões que T. Fitzgerald retira dessa discussão é: “não há base teórica não-teológica coerente para o estudo da religião como uma disciplina acadêmica separada” (2000, p.03). Para ele, somente se pode falar de uma autonomia da Ciência da Religião com base numa concepção de religião que faz contrabando de conceitos teológicos com suas consequências, incluso seu pretenso universalismo.

¹⁰ É importante observar como esse pressuposto permeia importantes referências para distintas áreas. F. Schleiermacher, em seu *Discurso sobre a religião*, afirma é a religião “uma questão privada” (Schleiermacher, 2016). Ao ser referir à modernidade, Max Weber entende a secularização como racionalização e intelectualização do mundo relegando a religião para o âmbito pessoal. (Weber, 2013, p.155). Na área da psicologia, William James afirma: “A religião, por conseguinte, como agora lhes peço arbitrariamente que a aceitem, significará para nós *os sentimentos, atos e experiências de indivíduos em sua solidão, na medida em que se sintam relacionados com o que quer que possam considerar divino*” (James, 2017, P.41). E, por fim, F. Nietzsche ao tratar de um dos estágios da relação entre governo e religião afirma que “aparecerá o recurso de tratar a religião como assunto privado e remetê-la à consciência ao costume de cada indivíduo” (Nietzsche, 2000, § 472).

A solução apontada pelos críticos é destituir a “religião” de seus aspectos teológicos, reduzindo-a às suas dimensões sociais. Por consequência, os desconstrutores da categoria religião lidam com objetos que estão na esfera pública, com aspectos puramente humanos e, portanto, sociais. Nesse sentido, Russel McCutcheon entende que: “Para o estudioso público da religião, não há, portanto, nada irredutivelmente religioso na religião. A religião é simplesmente o rótulo que alguns de nós atribuímos a diversas coleções de ações humanas engenhosas, mas muito comuns, que retratam qualquer mundo histórico como o “mundo sem fim” (McCutcheon, 2001, p.239). Diante disso, não estamos mais estudando propriamente “religião”, mas cultura. Por isso mesmo, em seus escritos, os críticos apontam o recurso ao aparato conceitual das ciências sociais como o antídoto contra a reificação teológica promovida pelo conceito de religião. Isso porque as ciências sociais ofereceriam melhores condições para se dar atenção às particularidades de cada contexto na medida em que evita que se assumam uma concepção a-histórica e descontextualizada decorrente do contrabando teológico que contamina o conceito de religião.

Em reação a essas proposições, vale levantar alguns questionamentos. Em primeiro lugar, se o conceito de religião fosse apenas uma versão abrandada das concepções protestantes e um mecanismo para afirmar que, apesar de todas as diferenças, os seres humanos teriam as mesmas necessidades, por que muitos teólogos se mostram também resistentes ao termo religião? Por que ele não é bem recebido também entre os “religiosos”? O caso mais emblemático é de Karl Barth (2011. Cf. também Green, 1995).

Em segundo lugar, em muitas dessas críticas não há uma simplificação? A mera afirmação do aspecto *sui generis* conduz necessariamente para o não reconhecimento das dimensões sócio-históricas? Parece que de fundo há o pressuposto de que o reconhecimento de estruturas mais gerais estaria em contraposição à história. No entanto, as estruturas podem funcionar não como a negação da história e do particular, mas como aquilo que possibilita esse diálogo com o histórico?¹¹ Muitas vezes, acentua-se que essa sobrevalorização da estrutura o levaria a desconsiderar as particularidades históricas. No entanto, como fica a posição contrária? Em que medida a valorização do particular não pode ser também acusada de supressão da história ao reduzi-la a migalhas, sem referência a um antes e a um depois? Afinal, essa fragmentação também não representa, no limite, a dissolução do histórico via sua atomização no particular?

Por fim, parece haver aqui um certo paradoxo. A construção da categoria religião ocorre em meio ao processo de secularização. Portanto, são processos interrelacionados e não opostos. Nesse sentido, é possível a crítica ao termo religião sem, ao mesmo tempo, avaliar a secularização? De modo mais específico, a redução da religião a fatores sociais é possível na medida em que se entende que aspectos religiosos não teriam força suficiente para mobilizar as pessoas. Nesse sentido, a solução apontada é muito mais uma continuidade do projeto moderno de expurgar a religião e exorcizar sua importância da cultura. Assim, a redução da religião não aprofundaria ainda mais esse

¹¹ Eliade, por exemplo, diz: “Tudo que podemos dizer é que a atualização do símbolo não é automática; ela ocorre em relação com as tensões e vicissitudes da vida social, e, finalmente, com os ritmos cósmicos” (Eliade, 2002, p. 21).

caráter colonialista ao se ancorar fortemente na concepção de ciência e de ser humano decorrente da modernidade bem como ao seu projeto de domesticar a religião afirmando sua irrelevância?¹² Ou teria a religião algo relevante a dizer sobre si? Nessa direção, vale a citação de Bernard Lewis, ao estudar o Islã:

O europeu medieval, que tinha as mesmas suposições fundamentais de seu contemporâneo muçulmano, concordaria com este em atribuir movimentos religiosos a causas religiosas e não buscaria explicações adicionais. Porém, quando os europeus pararam de pôr a religião em primeiro lugar em seus pensamentos, sentimentos, interesses e lealdades, também pararam de admitir que outros homens, em outras épocas e lugares, pudessem ter feito isso. Para uma geração racionalista e materialista, era inconcebível que debates tão grandiosos e conflitos tão colossais pudessem não ter envolvida mais do que “meras” questões religiosas. (Lewis, 1953, p.44).

c) colonialismo

No fundo, as críticas à categoria religião acabam por se unificar sob o signo do colonialismo. Trata-se de uma categoria ocidental que é imposta a outras culturas para cumprir a função ideológica de justificar a dominação ocidental. Os termos mais específicos dessa dominação podem ser dar por meio do imperialismo, capitalismo, eurocentrismo, neocolonialismo. (cf. Schilbrack, 2014; McCutcheon 1997; McCutcheon, 2013; Fitzgerald, 2000). Não obstante o mesmo objetivo, esse uso ideológico se daria em duas direções distintas. De um lado, a categoria se prestaria a dizer que determinadas culturas não possuem religião. No caso do Brasil, Pero Magalhães de Gandavo dizia que os indígenas não tinham no seu vocabulário as letras F, R e L, ou seja, não tinha Fé, Rei nem Lei. Uma vez que são incapazes de se autogovernar, a dominação colonial poderia propiciar isso a esses povos. Em outra direção, uma vez que não se distingue a religião das demais esferas sociais, os povos seriam por demais religiosos e supersticiosos. Portanto, caberia à empresa colonial criar as condições para a sua modernização.

Com o intuito de evidenciar esse caráter colonialista, gostaria de recorrer à análise desenvolvida pela cientista da religião Tomoko Masuzwa (2005) sobre a noção classificatória de “religiões mundiais”, surgida no século XIX. Após alguns debates, o critério qualitativo (vocação universalizante) para classificar uma religião como mundial acabou se impondo sobre o quantitativo (número de fiéis). Mediante sua vocação universalizante, o cristianismo foi prontamente reconhecido como religião mundial. Mas, o que chama a atenção, considerando o contexto, é que o budismo entre também nessa classificação.

¹² Nas palavras de Antonio Carlos de Melo Magalhães, “Mas há uma questão de fundo da modernidade em tentar expurgar a religião: a ideia de que sua origem e constituição devessem ser procuradas fora da religião. Um dos problemas da modernidade não foi a associação da religião a instâncias e fenômenos fora dela, mas a sua redução a esses aspectos” (Magalhães, 2015, p.26)

Para entender isso, devemos nos recordar que na segunda metade do século XIX, a filologia desenvolvia estudo comparativo das línguas. Uma das finalidades era encontrar troncos comuns. O fundador da Ciência da Religião, F. Max Müller, se insere nesse movimento e retira dos estudos de linguagem o paradigma para pensar a nascente Ciência da Religião. Dentre outros, há um tronco indo-europeu que apontaria para um parentesco entre o sânscrito, o grego e o latim. Ao lado, se coloca o tronco semítico, que inclui, entre outros, judeus e árabes. Disso decorre uma discussão: estaria o cristianismo mais próximo do tronco indo-europeu ou semítico (de Israel, portanto)?

Para amenizar a dependência do aspecto universalizante do cristianismo de sua origem semítica, empregou-se duas estratégias. De um lado, enfatizou-se que o cristianismo seria fruto do helenismo tardio. Portanto, o que se chama cristianismo teria muitas similaridades com o pensamento grego, projetando-se inclusive para os cristianismos das origens. Ao lado disso, desenvolve-se uma interpretação da tradição judaica que, em vez de se enfatizar aspectos da história do povo de Israel que estariam muito vinculados e reduzidos ao passado israelita, acentuava o profetismo. A essência da tradição judaica estaria no profetismo que teria certa vocação universalista desenvolvida plenamente pelo cristianismo. Com essa estratégia, buscava-se indícios para dizer que a vocação universalizante do cristianismo e do budismo se devia à sua vinculação à matriz linguística indo-europeia. Para nosso argumento é importante dar atenção ao Islã. Ele é visto como religião nacional, apesar de ter surgido de fontes mais universais. Estranhamente, o fato do Islã se espalhar pelo mundo é visto como prova de sua estreiteza e falta de universalismo, afinal, a concepção que se estabelece neste contexto é a de que o Islã se espalha globalmente devido à sua violência. Exceção era aplicada ao Sufismo. Em suma, longe de ser objetiva, essa classificação religiosa mostra como ela é construída a partir de uma concepção colonialista de mundo. Portanto, não somente a categoria religião, mas mesmo noções que pretensamente buscam indicar certa pluralidade de tradições podem incorrer no estabelecimento de concepções colonialistas.

Em suma, a elaboração da noção de religiões mundiais ilustra de maneira mais situada como a construção desses conceitos se dá com base numa concepção colonialista de mundo. Mais do que isso. A atenção a esse aspecto pode nos chamar a atenção como essas concepções permanecem sutilmente presentes em abordagens contemporâneas, inclusive naquelas que afirmam a pluralidade religiosa.

2. O que sobra após a crítica?

Até aqui, foram sistematizadas as principais críticas à categoria religião. Como dito, colonialismo é o signo que aglutina o cerne dessas críticas. No entanto, como lidar com essas críticas a partir da América Latina? O que sobra após a crítica?

Em primeiro lugar, penso que a proposta de abandono do termo religião é inexequível. Como observado, os termos que se apresentam como candidatos a substituir a categoria religião acabam repondo os mesmos problemas, com a desvantagem de poderem ser ainda menos claros. Além do mais, a academia sempre

chega tarde demais. Não há como negar que ele faz parte do léxico empregado no debate do espaço público. Para além das discussões epistemológicas, que tem mesmo essa função de uma reflexão sobre os conceitos que utilizamos, o termo já é tão amplamente empregado em diversas áreas que a proposta de que ele seja abandonado chega a soar excêntrica¹³. Como se a sugestão de alguns pesquisadores tivesse força suficiente para determinar tal coisa. Portanto, a meu ver, é muito mais produtivo explorar ressignificações do conceito.

Em segundo lugar, o tema proposto para esse congresso também nos convoca a considerar o lugar da enunciação, mas de um modo mais radical do que os críticos ao colonialismo da categoria religião podem entrever. Mudar o lugar de onde se pensa é também mudar o que se pensa e como se pensa. É mudar o lugar de enunciação. As implicações epistemológicas dessa alteração não podem ser ignoradas.

Como desdobramento dessa mudança do lugar de enunciação, pode-se observar dois caminhos seguidos pelas propostas pós-coloniais e decoloniais. De um lado, a crítica ao traço colonialista das categorias conduz à afirmação da perspectiva do nativo. A estratégia é se contrapor aos projetos globais com a afirmação da diferença que não se deixa reduzir ou se enquadrar pelos dispositivos de poder desses projetos. Nesse caso, busca-se dar visibilidade a construções de mundo a partir dos seus próprios termos como meio de relativizar as pretensões universalistas dos projetos globais, ao mesmo tempo em que ressalta a irredutibilidade dessas construções de mundo.¹⁴

Com o mesmo objetivo, mas com uma estratégia diferente, há a abordagem que explora o entre-lugar da fronteira. Portanto, não se trata tanto de resgatar a autorepresentação de identidades tradicionais, mas de explorar os entre-lugares. Homi Bhabha denomina isso de hibridização: entre o comando barulhento da autoridade colonial e o silêncio das tradições nativas irrompe um entre-lugar híbrido, um espaço de contato, negociação, relação (Bhabha, 1994, p.06). Particularmente, atrai-me mais a ideia de diferença colonial, exposta por W. Mignolo:

A diferença colonial é o espaço onde emerge a colonialidade do poder. A diferença colonial é o espaço onde as histórias locais que estão inventando e implementando os projetos globais encontram aquelas histórias locais que os recebem; é o espaço onde os projetos globais são forçados a adaptar-se, integrar-se ou onde são adotados, rejeitados ou ignorados. A diferença colonial é, finalmente, o local ao mesmo tempo físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder, no confronto

¹³ Em 2014, O juiz Eugênio Rosa de Araújo fez um despacho o qual argumentava que o candomblé não seria religião por não possuir um livro sagrado. A reação dos adeptos, da mídia e da sociedade em geral foi no sentido de argumentar que essa concepção de religião era insuficiente e que se tratava sim de uma religião, com todos os direitos e deveres que disso advém (<https://www.conjur.com.br/2014-mai-21/juiz-recua-manifestacoes-religioes-africanas-mantem-decisao>). Esse caso ilustra bem a repercussão social e jurídica da categoria religião.

¹⁴ Para ilustrar essa perspectiva, vale a citação de Ailton Krenak: “Como reconhecer um lugar de contato entre esses mundos, que têm uma origem tão comum, mas que se distanciaram tanto que hoje temos, em um extremo, pessoas que precisam viver à beira de um rio e, no outro, pessoas que consomem os rios como recurso?” (Krenak, 2019, p.51)

de duas espécies de histórias locais visíveis em diferentes espaços e tempos do planeta (Mignolo, 2020, p. 10).

A diferença colonial é esse espaço liminar onde há o encontro dos projetos globais e das histórias locais. Diferença colonial e fronteira apontam para essa espacialidade onde acontece tráfego entre o visível e o invisível, o real e o imaginado, o atual e o possível. É nesse entre-lugar que essas binaridades se apagam por se mostrarem insuficientes. Onde não se está mais em um nem em outro. Por isso, para Gloria Anzaldua “a fronteira é o lugar da resistência, da ruptura, da implosão e explosão, e de colocar juntos os fragmentos e criar uma nova montagem” (Anzaldua, 2009, p.177). As fronteiras geográficas, culturais e linguísticas não são apenas divisões, mas também locais de encontro, hibridização e conflito. Nessa espacialidade, o projeto global não se coloca mais no seu modo original. Por outro lado, as histórias locais também não passam incólume às determinações dos projetos globais. Portanto, ambos saem alterados. Eles se modificam justamente pela necessidade de negociarem, adaptarem-se, integrar-se ou serem negadas. Portanto, as histórias locais não são meramente passivas e os projetos globais não são todo poderosos. Esses lugares fronteiriços são espaços de dor, mas também de criatividade.

Para nossa discussão, se entendemos a religião a partir disso, não faz sentido defender que o termo seja abandonado. Ele foi, de alguma maneira, assimilado. Por outro lado, ele tem esse caráter de fluidez. Ele não é simplesmente assimilado sem nenhuma negociação. Por isso mesmo, não deveríamos mais terceirizar essa discussão do conceito de religião e suas implicações colonialistas. De um lado, a complexidade do conhecimento e do mundo parece nos indicar a impossibilidade de definições mais gerais. Mais do que impossibilidade. Elas nos indicam que essas tentativas de definições gerais de religião são formas de poder e de dominação. Mas, relacionado a isso, cabe uma pergunta: ao não se reconhecer legitimidade a essa pergunta “o que é religião?”, para que/quem se abre espaço? Esse vazio deixado pela crítica ao termo religião é ocupado por quem ou pelo quê? Não definir não pode ser mais colonizador do que definir sabendo dos limites?

A atenção à decolonialidade como lugar de enunciação nos conduz à crítica da própria noção de ciência. Nesse ponto, vale notar como a desconstrução do conceito de religião é seletiva. Os críticos não hesitam em reconhecer seu caráter situado, sua filiação à modernidade e suas motivações coloniais. No entanto, não apresentam a mesma disposição para direcionar suas armas para a noção de ciência, ponto que muitos autores decoloniais tem insistido¹⁵. Na verdade, os autores aqui citados, após desenvolverem a crítica do conceito de religião se encaminham para uma afirmação ainda mais acirrada de um cientificismo¹⁶.

¹⁵ Nas palavras de W. Mignolo: “What matters is not economics, or politics, or history, but knowledge. Better yet, what matters is history, politics, economics, race, gender, sexuality, but it is above all the knowledge that is intertwined in all these praxical spheres that entangles us to the point of making us believe that it is not knowledge that matters but really history, economy, politics, etc” (Mignolo, Walsh, 2018, p.135).

¹⁶ Como exemplo, vale citar o texto de Donald Wiebe e Martin H. Luther, 2013. Esse texto é um manifesto que retoma uma publicação anterior. Nele, o autor busca responder à pergunta que dá título ao texto. E a sua resposta indica que é sim possível uma ciência da religião. Mas, para isso, ela deveria deixar de ser

Além disso, é curioso notar como há quase uma confiança religiosa no poder que as ciências sociais teriam de abordar a religião. Para esses autores, o caminho para evitar a contaminação teológica do conceito de religião seria reduzir os fenômenos que chamamos de “religiosos” às estruturas sociais. No entanto, as ciências sociais surgem no contexto europeu pós-revolução industrial. Elas pressupõem uma compreensão de ser humano, uma noção de sociedade e mesmo de religião que são situadas a partir da segunda metade do século XIX. A própria ideia de que a religião não seria um móvel das ações humanas é também fruto de um processo de secularização.

A partir disso, penso que podemos nos apropriar da categoria e seus sentidos para utilizá-la a contrapelo. Há muitos exemplos de como termos usados para dominação são apropriados pelos subalternos e utilizados como instrumentos de crítica contra a dominação¹⁷. O reconhecimento da diferença colonial nos abre um horizonte hermenêutico para isso. Mas e as críticas? Vamos simplesmente ignorá-las? A meu ver, não se trata de julgar a priori uma definição de religião como melhor ou pior com base na sua proximidade com a realidade. A minha proposta é que entendamos as definições de religião dentro dos diversos contextos e das estratégias de investigação e de resistência. Portanto, não se trata de julgar ou estabelecer uma definição de religião de maneira abstrata, mas de inseri-las a partir de contextos específicos.

De um lado, há de se reconhecer que os departamentos de Ciência da Religião são aqueles em que, potencialmente, há maior abertura para racionalidades não ocidentais. Em alguns casos, como a área de filosofia, por exemplo, somente mais recentemente no contexto brasileiro tem havido essa abertura. Mas, aqui e em outros lugares do mundo, ela ainda permanece eurocêntrica. Por outro lado, o paradoxo é que esse diálogo se dá com base num léxico ocidental. Assim, ficamos limitados a uma tradição de pensamento ou nos abrimos a outras a partir de nosso aparato conceitual com todas as suas imperfeições? É possível fazer estudo comparado das religiões sem recorrer a conceitos que, em alguma medida, tem algo de colonialistas? Por outro lado, não fazer estudo comparado para respeitar a diferença não desemborcaria numa atitude de indiferença? Mas, em um mundo globalizado, é mais desejável para a democracia travar um diálogo com esse outro com quem se divide temporalidades e espaços apesar das imperfeições das categorias de que dispomos ou simplesmente ignorar que o convívio das diferenças ocorre?

uma ciência hermenêutica para ser uma ciência cognitiva da religião, fiando-se em teorias “realmente científicas”. Está pressuposto no seu argumento a ideia restrita que o termo inglês *Science* (se comparado com o alemão *Wissenschaft*) possui. *Science* seriam as ciências duras. Portanto, a crítica leva a um acirramento ainda maior na concepção de ciência.

¹⁷ No âmbito acadêmico, vale mencionar o trabalho de quem compartilha essa mesa comigo. Paulo Nogueira entende o cristianismo primitivo como religião popular a partir dos subalternos. Essa perspectiva abre temas fundamentais e usualmente não abordados pelos estudos bíblicos. “Consideramos necessária a abordagem do tema partindo do pressuposto de que o cristianismo primitivo não só se origina do povo, mas que ele se organiza como religiosidade popular, com os mesmos elementos que encontramos nas religiões e religiosidades populares: predominância de práticas mágicas (sejam de cura, sejam oraculares), apresentação dos seus protagonistas no formato de enredos provindos da literatura (antecedida por sua oralidade) e das formas do folclore, emulação e subversão da moralidade etc” (Nogueira, 2018, p.61)

Assim, um critério fundamental é se determinada definição de religião abre ou limita horizontes de compreensão. Isso implica em se superar a ideia de que por ser ideológico, um conceito é ruim. O caráter condicionado de toda definição não é uma falha, mas uma condição¹⁸. A epígrafe de Borges nos recorda isso. “A impossibilidade de penetrar no esquema divino do universo não pode, contudo, dissuadir-nos de planejar esquemas humanos, embora nos conste que estes são provisórios”. Aliás, nesse ponto me parece que se encontra um paradoxo da crítica à categoria religião: para a crítica, ela parte do pressuposto de que nossos conceitos são constituídos historicamente para atender a determinados interesses. No entanto, as soluções apontadas parecem almejar categorias que justamente escapem dessas condicionantes, como se isso fosse possível. Mas, se há uma íntima relação entre conhecimento (representação) e poder, há maneiras de forjar conceitos que busquem compreender o outro e que não sejam colonialistas ou menos imperialistas?¹⁹ Não se poderia buscar concepções de religião em que a dominação que decorre do nexos entre poder e conhecimento é mais branda e que esteja constantemente aberta a revisões? Parafraseando Borges, “A impossibilidade de categorias não colonialistas não pode, contudo, dissuadir-nos de planejar esquemas humanos, embora nos conste que estes são provisórios”.

Um exemplo desse caráter situado, provisório e como as definições devem ser entendidas a partir de sua inserção em determinadas estratégias pode nos auxiliar. Nas décadas de 1960-1970, as pesquisas que enfatizavam o aspecto institucional da religião encontravam amparo para as teorias da secularização. Uma vez que se concentravam nos aspectos políticos, sociais e institucionais, havia provas suficientes de que a religião perdia sua importância simbólica e social. Cada vez mais as pessoas frequentavam menos as igrejas. No entanto, alguns(as) pesquisadores(as) se perguntaram se a religião não deveria ser procurada em arenas mais escondidas e que escapavam ao espaço público. A religião poderia estar onde não aparece de modo explícito, tendo mais a ver com a subjetividade. Nessa direção, alguns estudos passaram a trabalhar com uma noção mais privatizada da religião. E ao fazê-lo, puderam perceber que mais do que um abandono da religião, estava em curso um deslocamento. Assim, as evidências de que havia um declínio da religião institucional não estavam erradas. No entanto, a concepção de religião não era suficiente para abarcar uma dimensão mais subjetiva, para onde a vivência religiosa parecia se deslocar (Risebrodt; Konieczny, 2005).

¹⁸ Vale citar uma frase provocativa de Daniel Pals: “Boas explicações são, por definição, imperialistas. Quanto melhor for a teoria, maior será a gama de fenômenos que ela buscará abranger” (Pals, 1987, p. 273).

¹⁹Hans Schilderman pontua: “Eles também podem assumir uma posição incisiva, afirmando que qualquer tentativa de aplicar esses termos abstratos a crenças e práticas populares é, na melhor das hipóteses, um esforço de interpretação colonial e que atende facilmente aos interesses tipicamente ocidentais. Opõem-se a essa posição aqueles que afirmam que os conceitos são necessários para comparar crenças e práticas religiosas. Nessa visão, o conhecimento deriva não de uma compreensão nativa de vocabulários locais, mas da observação de paralelos em contextos aparentemente diferentes” (Schilderman, 2014, p.7).

Conclusão

A partir disso, penso que nosso contexto demanda que sempre revisemos nossas concepções de religião. Penso que a complexidade do contexto nos demanda teorias que sejam ao mesmo tempo descritivas e normativas. De um lado, como nos lembra Oscar Wilde, definir é limitar. Portanto, a definição acaba por delimitar aquilo que é definido. Por outro, como nos lembra o escritor argentino Borges, conceituar é também criar. Isso de certa maneira se coaduna com os mapas. Eles têm alguma correspondência com o território, mas também tem algo de imaginado. De um lado, as definições de religião podem ser ferramentas úteis à medida em que descrevem esses fenômenos. Mas também, considerando o contexto latino americano, elas seriam inócuas se, ao mesmo tempo, não fossem capazes de nos oferecer horizontes de futuro para que se estabeleçam críticas aos fundamentalismos e absolutismos de nosso tempo. Elas também devem ser expressão da dor dos corpos, negação dos autoritarismos e gestadoras do futuro. Em outros termos, penso que definições deveriam ser capazes de comportar certa ambiguidade, indicando tanto a capacidade que a religião tem de ser alienante, mas também como pode ser libertadora. Definições que exaltam demais as dimensões positivas e pacifistas da religião deveriam ser vistas com olhos críticos. Especialmente no nosso contexto político que, por interesse em não se perder o eleitorado ou por medo de se ofender os religiosos, coloca-se o discurso de que a religião é agente da paz. As mazelas são colocadas na conta do uso político feito por determinados grupos. Nesse caso, estrategicamente, salva-se a religião para reificar a ideia de que a política é algo nefasto.

Por fim, vale pensar a religião considerando aquele entre-lugar em que as fronteiras são borradas. Não seria a religião (inclusive a crítica a ela) um lugar de resistência, onde os “silenciados” podem articular sua voz por meio de uma linguagem simbólica? Seria, por isso, a religião um fenômeno tão fácil de ser separado desses outros aspectos da vida? Onde termina a religião e começa a política? Onde termina o erótico e começa o religioso? Essa busca por fronteiras claras não é o exato oposto da religião? Afinal, não seria a religião isso que frustra o desejo asséptico da modernidade por “clareza e distinção”?

Referências

ANZALDUA, Gloria. Border Arte: Nепantla, el Lugar de la Frontera. In: ANZALDUA, Gloria. **The Gloria Anzaldua Reader**. Ana Louise Keating (editor). London: Duke University Press, 2009.

ARNAL, William. “Definition.” In. **Guide to the Study of Religion**. BRAUN, Willi; MCCUTCHEON, Russell T. (Editores). London: Continuum, 2000, p. 21–34.

ARNAL, William. “The Segregation of Social Desire: ‘Religion’ and Disney World.” **Journal of the American Academy of Religion**, Oxford, v. 69, n.1, 2001, 1–19.

ARNAL, William; MCCUTCHEON, Russel. **The Sacred is the Profane. The Political Nature of “Religion”**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. Tradução: Bruno Reinhardt e Eduardo Dullo. In: **Cadernos de campo**, n. 19, 2010. (Tradução de *Genealogies of Religion*). Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/44990>

BARTH, Karl. **Revelação de Deus como sublimação da religião**. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.

BHABHA, Homi. **The Location of Culture**. London and New York: Routledge, 1994.

CASANOVA, José. **Public Religions in the Modern World**. Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1994.

BORGES, Jorge Luis. O idioma analítico de John Wilkins. In: BORGES, Jorge Luis. **Outras inquisições: (1952)**. Tradução de Davi Arrugicci Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2007

CUCHE, Denys. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: EDUSC, 2002.

Dubuisson, Daniel. **The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology**. Translated by William Sayers. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003.

ELIADE, M. **Imagens e Símbolos**. Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 2002

FITZGERALD, Timothy. **The Ideology of Religious Studies**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

GREEN, Garrett. Challenging the Religious Studies Canon: Karl Barth’s Theory of Religion. **The Journal of Religion**, Chicago, v. 75, n. 4, 1995, p. 473-486.

HINNELS, John. Introduction. In: HINNELS, John (editor). **The Routledge Companion to the Study of Religion**. London/New York: Routledge, 2005.

JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa**. São Paulo: Cultrix, 2017

LEWIS, Bernard. Some Observations on the Significance of Heresy in the History of Islam. **Studia Islamica**, Leiden, n. 1, p. 43-63, 1953

LEASE, Gary. The History of “Religious” Consciousness and the Diffusion of Culture: Strategies for Surviving Dissolution. **Historical Reflections/Reflexions Historiques**, New York, v. 20, n. 3, 1994, p. 453-479.

LUTHER, Martin H. Introduction: The Post-Eliadean Study of Religion and the New Comparativism. *The New Comparativism in the Study of Religion: A Symposium. Method and Theory in the Study of Religion*, New York, v. 8, 1994, p. 1-3.

MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo. **Religião**. Entre desejo, autocrítica e comensalidade. São Paulo: Ambigrama, 2015.

MASUZAWA, Tomoko. **The Invention of World Religions**. Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism Chicago, 2005.

McCLOUD, Steven. Religions are Belief Systems. In: STODDARD, Brad; MARTIN, Craig. **Stereotyping Religion**. Critiquing Clichés. London: Bloomsbury, 2017, p. 11-22.

McCUTCHEON, R. T. **Critics Not Caretakers Redescribing the Public Study of Religion**. Albany: SUNY, 2001.

McCUTCHEON, Russell. **Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia**. New York: Oxford University Press, 1997.

MIGNOLO, W.; WALSH, C. **On Decoloniality**. Concepts, Analytics, Praxis. London: Duke University, 2018

MIGNOLO, Walter. **Histórias locais - projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

NOGUEIRA, Paulo. **Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulus, 2018.

OTTO, R. **O sagrado**. Petrópolis: vozes, 2007.

PALS, Daniel. Is Religion a sui generis Phenomenon? *Journal of the American Academy of Religion*, Oxford, v. 55, n. 2, jul. 1987, p. 259–284.

PIEPER, Frederico. Religião: limites e horizontes de um conceito. In: **Estudos de Religião**, p.5-35, 2019.

PROUDFOOT, Wayne (Editor). **William James and a Science of Religions**. Reexperiencing The Varieties of Religious Experience. New York: Columbia University Press, 2004.

RIESEBRODT, Martin; KONIECZNY, Mary Ellen. Sociology of Religion. In: HINNELS, John (editor). **The Routledge Companion to the Study of Religion**. London/New York: Routledge, 2005, p.125-143.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. 19ª Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. **On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

SCHILBRACK, Kevin. **Philosophy and the Study of Religions: A Manifesto**. Malden: Wiley Blackwell, 2014.

SCHILDERSMAN, Hans (editor). **The Concept of Religion**. Defining and Measuring Contemporary Beliefs and Practices. Leiden/Boston: Brill, 2014.

SHARF, Robert. Experience. In: TAYLOR, Mark C. **Critical Terms for Religious Studies**. Chicago: The University of Chicago Press, 1998, p. 94 – 107.

SMITH, Jonathan Z. **Imagining religion**. From Babylon to Jonestown. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

SMITH, Jonathan Z. Religion, Religions, Religious. In: TAYLOR, Mark C. **Critical Terms for Religious Studies**. Chicago: Chicago University Press, 1998. P. 269-284.

SMITH, Wilfred Cantwell. **O sentido e o fim da religião**. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

STRENSKI, Ivan. Ideological Critique in the Study of Religion Real Thinkers, Real Contexts and a Little Humility. In: ANTES, Peter, GEERTZ, Armin W., WARNE, Randi R. **New Approaches to the Study of Religion**. Volume 1: Regional, Critical, and Historical Approaches. Berlin /New York: Walter de Gruyter, 2004, p. 271-293.

STRENSKI, Ivan. Interrogating ‘Religion’. In: STRENSKI, Ivan. **Why Politics Can’t Be Freed From Religion**. Oxford: Blackwell, 2010.

TYLOR, Edward Burnett. **Primitive Culture**. Gloucester: Peter Smith, 1970.

WACH, J. **El estudio comparado de las religiones**. Buenos Aires: Paidós, 1967

WACH, J. **Types of Religious Experience**. Christian and non-Christian. Chicago: Chicago University Press, 1965.

WEBER, Max. **From Max Weber: Essays in Sociology**. London: Routledge, 2013.

WIEBE, Donald; MARTIN, Luther. **The Scientific Study of Religion: Two Case Studies**. Method and Theory in the Study of Religion 25, p. 408-409, 2013.

WILDE, Oscar. **O retrato de Dorian Gray** – edição anotada e sem censura. Organização de Nicholas Frankel. Tradução de Jorio Dauster. São Paulo: Globo, 2013

WILSON, Brian. From the Lexical to the Polythetic: A Brief History of the Definition of Religion. IDINOPULOS, Thomas; WILSON, BRIAN. **What is Religion**. Origins, Definitions, and Explanations. Leiden/Boston: Brill, 1998, p. 141-162.

Submetido em 19/10/2023

Aceito em 09/11/2023