PPCIR
Selo Estudos
de Religião

Emerson Sena

CIÊNCIA DA RELIGIÃO, CIÊNCIA E RELIGIÃO **HERMENÊUTICAS E DISPUTAS**

EDITORA
UFJF

Emerson Sena

Selo Estudos de Religião

CIÊNCIA DA RELIGIÃO, CIÊNCIA E RELIGIÃO:

Hermenêuticas e disputas

1ª edição
Juiz de Fora/MG
2023

EDITORA UFJF

@Editora UFJF, 2023
Este livro ou parte dele não pode ser reproduzido por qualquer meio sem autorização expressa da editora.
O conteúdo desta obra, além de autorizações relacionadas à permissão de uso de imagens ou textos de outro(s) autor(es) são de inteira responsabilidade do(s) autor(es) e/ou organizador(es)

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA

Reitor
Marcus Vinicius David

Vice-Reitoria
Girlene Alves da Silva

Equipe Editorial do Selo Estudos de Religião

André Sidnei Musskopf
(Coordenação)
Edson Fernando de Almeida
Arnaldo Érico Huff Júnior
Humberto Araujo Quaglio de Souza
Claudia Aparecida Santos Oliveira

Projeto Gráfico, Editoração e Capa
Paolo Malorgio Studio

Sena,Emerson.
Ciência da Religião, Ciência e Religião: Hermenêuticas e disputas / Emerson Sena.-- Juiz de Fora : Editora UFJF – Selo Estudos de Religião, 2023

223 p.: il.
ISBN: 978-65-89512-60-8

1.Ciência da Religião. 2. Ciência e Religião. 3. Hermenêutica (Religião) I. Sena, Emerson. II. Título.

CDU 2-4

Editora UFJF
Rua Benjamin Constant, 790
Centro - Juiz de Fora - MG - CEP 36015-400
Fone/FAX: (32)3229-7646 /(32)3229-7645
editora@ufjf.edu.br / distribuicao.editora@ufjf.edu.br
www.ufjf.br/editora

Filiada à ABEU
Associação Brasileira das Editoras Universitárias

Conselho Editorial
Selo Estudos de Religião

Frederico Pieper Pires
Universidade Federal de Juiz de Fora

Sônia Regina Corrêa Lages
Universidade Federal de Juiz de Fora

Rolando Pérez-Vela
Pontificia Universidad Católica del Perú

Marilu Rojas Salazar
Universidad Iberomaricana do México

Dilaine Soares Sampaio
Universidade Federal da Paraíba

Cláudio de Oliveira Ribeiro
Brasil

Vitor Chaves de Souza
Universidade Federal da Paraíba

Edla Eggert
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Donizete Aparecido Rodrigues
CRIA-Universidade Nova de Lisboa

PARECER E REVISÃO POR PARES

A obra foi submetida à avaliação pelo Conselho Editorial do Selo Estudos de Religião, avaliada por pares e aprovada para publicação

O LUTADOR

Lutar com palavras / É a luta mais vã / No entanto lutamos com elas / Mal rompe a manhã / A luta é desigual / São muitas e eu pouco... Algumas, tão fortes / como o javali. / Não me julgo louco. / Se o fosse,
Teria poder de encantá-las. / Mas lúcido e frio, / apareço e tento apanhar algumas para meu sustento
num dia de vida. / Deixam-se enlaçar, / tontas à carícia
e súbito fogem / e não há ameaça / e nem há sevícia / que as traga de novo ao centro da praça. / Insisto, solerte.
/ Busco persuadi-las.
Ser-lhes-ei escravo de rara humildade [....]
(Drummond de Andrade, 1969, p. 67).

Vou direto ao que interessa, numa época de palavras genéricas e abstratas, palavras boas para todos os usos, palavras que servem para não pensar e não dizer, uma peste da linguagem [...] transborda do público para o privado [...]
(Ítalo Calvino, Porque ler os Clássicos, 1993, p. 228).

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 - Painel Urbano – "Família negra" - Belo Horizonte 178

Imagem 2 – Igreja São José. Entrada, porta, interior – Belo Horizonte 179

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO **9**

CAPÍTULO I
HERMENÊUTICA, CIÊNCIA DA RELIGIÃO E CIÊNCIAS SOCIAIS DA RELIGIÃO **15**

1.1 A Ciência da Religião: uma retrospectiva histórico-semântica-hermenêutica 17

1.2 Das raízes da hermenêutica à contemporaneidade 29

1.3 Ciências sociais, religião e hermenêutica: reflexões in statu nascendi 40

1.4 Antropologia hermenêutica: a crítica aos dogmatismos 67

CAPÍTULO II
CIÊNCIA E RELIGIÃO EM PERSPECTIVA HERMENÊUTICA **78**

CAPÍTULO III
O MÉTODO NA CIÊNCIA DA RELIGIÃO: HERMENÊUTICA INACABADA **99**

3.1 Ateísmo, agnosticismo e pluralismo metodológicos 101

3.2 Redescrições, simetrias e o problema do objeto (religião) 110

CAPÍTULO IV
A RELIGIÃO NAS CIÊNCIAS SOCIAIS: EXPLORAÇÕES HERMENÊUTICAS **115**

4.1 Hermenêuticas socioantropológicas 118

4.2 Crítica da epistemologia e do método objetivista 122

CAPÍTULO V
DISPUTAS ENTRE O SOCIAL E O RELIGIOSO NO CENÁRIO CONTEMPORÂNEO **127**

5.1 Linhas de tensão e distensão entre o religioso e o social 129

5.2 Interpretações contemporâneas da relação entre religião e sociedade 136

CAPÍTULO VI
TRADIÇÕES, DESTRADIÇÕES E RETRADIÇÕES: HERMENÊUTICA LÚDICA **142**

CAPÍTULO VII
CORPO, ALGORITMO, ECONOMIA, TRABALHO E A CIÊNCIA DA RELIGIÃO **156**

7.1 Assim como não era no princípio: tudo o que foi não é mais 157

7.2 Hermenêuticas inspiradas em Nietzsche, Marx e Foucault 170

7.3 A vocação crítica da Ciência da Religião: crítica dos absolutos e ideologias 180

QUASE CONCLUSÃO **191**

BIBLIOGRAFIA **192**

SOBRE O AUTOR **210**

INTRODUÇÃO

A perspectiva que conduz as reflexões deste livro sobre Ciência da Religião e Ciência e Religião, é a hermenêutica em tom provocativo. Uma versão, uma interpretação, uma provocação pro-vocar: lançar a voz, conclamar, botar ideias na praça digital e social, na Ágora contemporânea. É uma, entre outras interpretações e leituras, mas fiel a ideia de incomodar, questionar, espicaçar, pespegar, cutucar. A pretensão é simples e passa longe de propor teorias, teses ou amplas revisões bibliográficas, embora alguns títulos no sumário possam parecer. Proponho uma conversa em torno de temáticas que julgo fundamentais para a Ciência ou Ciências da Religião. Por isso, o recorte de autores e obras é um convite, uma possibilidade, entre tantas outras que tem sido publicadas e discutidas. Todo recorte é parcial ou incompleto, mas alguns autores-matrizes – dos que jorram muitas linhas e inspirações – e alguns temas, são incontornáveis.

A Ciência (ou ciências) da Religião, como disciplina e ciência, tem mais de 150 anos no mundo – dentro do recorte Europa/EUA – e mais de 40 anos no Brasil. Mas precisa ser mais abordada, divulgada: suas tradições e suas relações com as Ciências Humanas e Sociais (SILVA & SENRA, 2021). A institucionalização da Ciência da Religião percorreu longos caminhos desde meados do século XIX, quando cátedras foram criadas na Europa, Canadá e EUA. Mas, no Brasil, ela se consolidou nos anos 1970 quando foi criado o departamento de Ciências das Religiões, na Universidade Federal de Juiz de Fora e o programa de pós-graduação em Ciências da religião, na UMESP-Universidade Metodista de São Paulo. Daí ao tempo presente, temos 4 programas de pós-graduação e de graduação em Ciências/Ciência da Religião em universidades públicas: Universidade Federal de Juiz de Fora, Universidade Federal de Sergipe, Universidade Federal da Paraíba e Universidade do Estado do Pará. Se contarmos as universidades comunitárias (sem função de lucro) e as privadas, o número aumenta um pouco: PUC (Pontifícia Universidade Católica)-Minas, PUC-Campinas, PUC-São Paulo, PUC-Goiás, Universidade Católica de Pernambuco, UMESP-Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade Unida de Vitória (privada). Há mais cursos de graduação e pós-graduação, mas, em termos de reconhecimento e qualidade, essas instituições públicas são referências sólidas. Ainda é pouco diante das Ciências Humanas e Sociais na universidade, pública e privada, brasileira. Se levamos em conta que o ensino, a pesquisa e a extensão em nível superior (graduação e pós-graduação) giram ao redor de 30% do total, que essa pequena massa produz mais de 60% dos principais produtos e serviços acadêmico-científicos (livros, artigos, patentes, processos) e que as ciências humanas e sociais não alcançam 30% desse total, vemos que a Ciência da Religião ainda é incipiente, senão em teorias, métodos e pesquisa, ao menos institucional-administrativamente.

A produção acadêmica – livros, artigos, dicionários – e a realização de seminários e congressos é robusta e segue em crescimento faz uma década. Há uma forte organização: a ANPTCRE – Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Teologia e Ciência da Religião realiza um congresso nacional bianualmente (SENRA, 2018; 2016). Há, ainda, a ABHR- Associação Brasileira de História das Religiões e a SOTER- Sociedade de Teologia e Ciências da Religião, associações contíguas à Ciência da Religião. Sem mencionar a ACSRM (Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Cono Sur), dentre outras. Todas essas associações realizam congressos, simpósios, agrupam pesquisadores das mais variadas áreas e disciplinas no estudo da religião.

Ainda há muito caminho institucional a percorrer para que a disciplina se fortaleça, em especial diante da crise do ensino superior, das crises do meio-ambiente, do capitalismo, dos governos e movimentos de extrema-direita, no Brasil e no mundo. E não se pode esquecer os tempos da sindemia de covid-19 e seus profundos impactos sociais, ambientais, políticos, epistemológicos duradouros. Sindemia parece ser o termo mais adequado para entender a dinâmica das doenças, pois desmonta a ideia de pura biologia ou ação natural. As doenças, em especial as causadas provocadas por vírus – respiratórias ou não – cuja suspeita advém do contato entre espécies selvagens, espécies domésticas e seres humanas – em ambientes com alta destruição da natureza em função da exploração econômica -, e são político-sociais. Em seus caminhos de expansão proliferação, mutação, interagem sem cessar com as dimensões da vida, da cidade, do Estado, percorrem rotas de transporte, afetam os mais vulneráveis: pobres, negros, mulheres e, a depender da intersecção entre dimensões, se faz mais fatal. Suas mutações se aceleram, interagem com outras doenças, com a disposição da sociedade e sua mentalidade mais ou menos compreensiva. Antivacina e pseudociência atrapalham. É um quadro extremamente complexo, que exige uma abordagem conceitual distinta das que elegem a ideia de natureza como algo extra-humano e incontrolável (IBRAHIM, 2021; SINGER, 2009; SENA DA SILVEIRA, 2022).

Os quadros sociais em que vivemos tendem a desfavorecer a arte da interpretação (hermenêutica), por dois grandes motivos. O primeiro é político: o anti-intelectualismo, o desprezo pela escola e pela universidade, pesquisa e ciência (em especial, a pública), a plataformização da educação (fragmentação e individualização) que favorece a pseudociência feita por cientistas e professores com pouco prestígio, nenhum reconhecimento da qualidade de seus trabalhos e pesquisas e o fortalecimento do autodidatismo e de autodidatas. Pessoas que “estudaram” por conta própria, sem nenhum tipo de orientação, reconhecimento ou respaldo institucional, sem a salutar crítica e diálogo com pares exercida pelos canais institucionais (revistas, concursos, seleções). Muitos desses autodidatas abrem canais eletrônicos e espalham interpretações ruins, conceitos equivocados. Eles causam um prejuízo enorme, ainda mais na área de estudos da religião, porque provocam distorções, má-compreensão

sobre as religiões, desinformação e intolerância religiosa. A isso é necessário contrapor a divulgação científica e o diálogo da comunidade acadêmica com as comunidades sociais de crentes, das mais diversas famílias religiosas e de não crentes também, para gerar mais conversa e capacidade de escuta e argumentação.

O segundo motivo é mais complexo. Tem a ver com o primado do semiocapitalismo, uma nova forma de organização social-econômica do capitalismo que, ao impulsionar as redes e tecnologias em direções específicas – a da acumulação de capital-, provoca a inflação do signo, a deflação da semântica, da capacidade de interpretar (BERARDI, 2020; GHIRADELLI, 2022). A aceleração do algoritmo, a plataformização digital e a oligopolização da produção de bens/serviços, a descorporalização (perda do corpo como conjunção das relações sociais), a precarização do trabalho em geral (da docência e da pesquisa em específico), a perda dos vínculos coletivos institucionais (fragilização dos sindicatos, partidos e movimentos), o narcisismo exacerbado (eu absoluto, desconectado do social), estão no caudal da expansão do capitalismo financeirizado-transnacional. Este é também biocapitalismo: envolve a vida biológica num movimento perpétuo: produzir e consumir ao mesmo tempo (prosumir), o tempo todo, plugada e conectada. Todos estamos envolvidos nessa teia sem sermos remunerados ou pagos por estas múltiplas atividades. Elas são apropriadas por empresas que as vendem, alugam, delas extraem suas riquezas. Não à toa, cresce o debate sobre justiça social tributária, renda mínima universal, regulação pública e taxação das plataformas e empresas transnacionais. Não é novidade nem no paraíso capitalista: as leis antitrustes, antimonopólios/oligopólios estadunidenses datam do século XIX e, aqui, dos anos 1930. Mas seu funcionamento deixa estragos evidentes: pobreza, miséria, destruição do meio-ambiente. Não à toa, as repercussões sobre a religião são muitas, a começar pela emersão de movimento reacionários, fatalistas, fundamentalistas, tradicionalistas, integristas, pessimistas, violentos e que se conjugam com movimentos de extrema-direita de cunho fascista ou libertarista à direita (NEGRI & HARDT, 2018). A cidade inteira se tornou a fábrica e nela, nossa vida, o tempo todo conectadas às plataformas digitais, é tragada pelas redes, pelo ambiente comunicacional que favorece a conexão (*bits*, signo-signo, algoritmo) e deprecia a conjunção (BERARDI, 2020).

A linguagem maquínico-digital se expande, envolve as dimensões da vida em seus efeitos. O pior deles: empobrecer o processo humano de hermenêutica (pausa, corpo, jogo da reflexão que é pedir e dar razões), que é histórico, social, complexo, rico, multifacetado, multidimensional. Um mundo inteiro está deixando de existir e ele tinha a ver com o capitalismo semântico. Moderado em seus impulsos irracionais pela social-democracia, surgiu durante as crises das duas Guerras Mundiais. Argumenta-se, todavia, que ele mais teria sido senão um desvio da função original, que é acumular, crescer infinitamente, tornar-se um ser autômato enquanto poderosa relação social, ao modo e semelhança de Deus (BENJAMIN, 2015; COELHO, 2021). Deus se tornou outra

coisa: a finança, nas palavras de Giorgio Agamben (2007; 2014). Suas palavras ressoam as de Walter Benjamin (2015), filósofo judeu-alemão. Um grande representante da primeira geração da Escola de Frankfurt. Fugido para Catalunha em 1940, a narrativa oficial apontou suicídio antes de as tropas nazistas tentarem capturá-lo. Sua morte é cercada de interrogações, pois, ao lado de Léon Trotsky, criticava Joseph Stálin e os rumos do socialismo soviético endurecido, pouco democrático, violador de direitos humanos e liberdades, uma religião civil-sacrificial, paranoica, personalista (FERNANDES, 1977).

Mas, entre essas épocas e a nossa, um enorme salto. Apesar das mudanças, o pensamento luminar desses e de outros pensadores, nos ajudam a viver a nossa época. Um tempo cheio das redes digitais, movimentos massivos de *fake news*, desinformação e pós-verdade. Pós-verdade é aqui uma categoria descritiva que remete a imagens, ideias e signos estapafúrdios além da verificação (verdade ou mentira), que aumentam nos tempos em que o signo se autorrepresenta e dispensa a hermenêutica... passa valer por si mesmo. O Estado pode ser capturado por forças religioso-políticas reacionárias por meio da democracia representativa (eleição de representantes no parlamento). Desde as eleições de 2018 no Brasil (bolsonarismo como expressão de direitas antigas e novas em seu aspecto reacionário-fascista), na Europa (Hungria) ou nos EUA (Donald Trump e trumpismo), essas correntes possuem uma afinidade eletiva com uma visão tradicionalista (estática, hierárquica, garantidora de privilégios sexuais, étnicos, sociais), sem abertura para mudanças, exceto para um retorno nostálgico a um passado idealizado. Essas correntes participam das engrenagens capitalistas financeiras (assim como outras correntes político-religiosas), mantém uma relação de tensão com o capitalismo contemporâneo devido aos seus valores antimodernos. Dentro do semiocapitalismo é possível trabalhar com desinformação e pós-verdade, gerar lucro, por um lado, e trabalho precário, por outro (fazendas de *likes*, perfis falsos, robôs e gente em trabalho precaríssimo nas redes). A experiência da extrema-direita no Brasil e no mundo revela seu envolvimento massivo nesses mecanismos, ideologia por um lado, uso prático das tecnologias para garantir a ascensão dessa visão ideológica por outro, ainda que beirando ilegalidades. Não que não tenha havido usos similares por parte de outras correntes político-religiosas, especificamente extremas-esquerdas, stalinismos, maoísmos ou que não haja algum uso em bolhas digitais. Aliás, sobre essas correntes de extrema-esquerda, a comparação com seitas religiosas ou religião civil, é pertinente. Em termos de extensão e distorção na contemporaneidade, os campeões têm sido as extremas-direitas porque tentam ocupar ou ocupam Estado e governos.

Os processos abertos pelo Supremo Tribunal Federal, desde 2019, sobre a máquina de financiar informações falsas – das urnas eletrônicas às vacinas-, o gabinete do ódio ligado ao Governo Federal e a inclusão do Partido da Causa Operária (PCO), com intimação para que seu presidente, Rui Costa Pimenta, preste depoimento à Polícia Federal, mostra a extensão do problema. Os ataques realizados são idênticos

aos dos bolsonaristas: suposta ditadura do STF, de ataque a liberdade de expressão no Brasil e a defesa de sua dissolução. Não à toa grupos bolsonaristas se solidarizaram com esse líder e partido da esquerda extremista.

Nunca se fez tão necessária a hermenêutica como arte, técnica, resistência, pausa, rito, reflexão crítica, jogo da razão que nos mantém na conversa racional dentro da qual, pedimos razões e damos argumentos ponderados, ato importante e prazeroso. Por isso, escolhi a perspectiva da hermenêutica para trazer a discussão da Ciência da Religião e alguns de seus temas, autores e pensadores. Mas, o objetivo não é fazer uma história da disciplina ou teorizar sobre tudo e todos, senão, discutir tópicos pontuais e provocar reflexão em conjunto. Em especial, em tempos nos quais a hermenêutica é fortemente atingida e prejudicada por profundas mudanças sociais-econômicas e políticas que a esvaziam em função da hipertrofia do signo e favorecem o comparatismo direto entre símbolos, eventos, fatos, ideias, sem a devida contextualização, social, histórica, filosófica ou antropológica.

No primeiro capítulo, reflito sobre a hermenêutica, a ciência da religião e as ciências sociais da religião em suas aproximações e distanciamentos, disputas e concordâncias. No segundo capítulo, discuto sobre a relação entre duas das mais poderosas construções sociais que a humanidade vem realizando, religião e ciência, que são atravessadas por questões sociais, políticas, culturais. No capítulo terceiro, abordo um tema delicado: a questão do método na Ciência da Religião. Trago uma breve nota sobre o que é religião, uma pergunta antiga, com respostas que sempre estão inacabadas, emerge como esfinge mítica, quase ao avesso da narrativa mítica de Édipo-Rei: devora aos que tentam respondê-la de uma forma específica. O debate está inacabado e trago algumas ideias para fomentar uma discussão. No quarto capítulo retorno ao problema da religião sob a perspectiva das ciências sociais, mas, a partir da abordagem da hermenêutica filosófica. No capítulo quinto reflito sobre a complexa questão da relação entre o social e o religioso, suas impermanências, suas permanências, as fronteiras que hoje existem e que não são iguais ao que um dia foram e de trazer para a Ciência da Religião, autores pouco lidos.

No sexto capítulo, experimento uma hermenêutica lúdica com a tradição, pedra de toque de tantas religiões no mundo: hinduísmo, xintoísmo, budismo, tradições locais e étnicas, monoteísmos – cristianismos, islamismo, judaísmo: todas olham para essa ideia, a de tradição, e dela extraem sua identidade mais profunda, mais disputada, mais acirrada. Algumas vezes a tradição é esgrimida contra o moderno, a modernidade, as mudanças, como se fosse uma rocha inalterada, soberana e indiferente a passagem do tempo... E os grupos disputam quem é mais fiel, o mais tradicional. Nem as rochas são permanentes: vento, mar, chuva, calor, frio, desgastam-nas, mudam-nas, modelam formas e estruturas, desfazem-nas, esfarelam-nas, esculpem-nas e estas não podem ser tomadas somente em si, mas dentro do vasto universo cósmico e sua dinâmica

em rede, em rizoma, em pontos, em poeira. Sua história faz sentido assim. Tomo a questão homoafetiva e os monoteísmos para brincar com a palavra tradição e propor duas outras, destradição e retradição, como movimentos contrários, um de libertar a leitura para novos sentidos e o outro de afirmar um velho uso e sentido, enclausurado numa leitura sisuda, rígida e não-viva das tradições religiosas. No capítulo sete, aponto a possiblidade de novas fronteiras para Ciência da Religião incursionar e que no século XXI são indispensáveis: o corpo, a economia, a natureza, o algoritmo e encero com a ideia de que há uma vocação crítica da Ciência da Religião e daí, parto para a crítica aos absolutos, ou alguns deles: eu/sujeito, subjetividade, sagrado/religião.

Em termos metodológicos, o texto percorre distintas narrativas e tonalidades, às vezes mais brandas e compreensivas, outras mais ácidas e críticas. Retomo termos e personalidades factuais (Pondé, Putin), e os transformo em tipos-ideais, abstraídos de suas irredutibilidades históricas. Sua semântica social pode ser relida. Mudo, então, o que entendo por caricatura e tipo-ideal, e os recoloco como instrumentos para melhor compreender complexas realidades. A caricatura como acentuação de traços, em conjunto com um todo, para frisar contornos ou silhuetas de algo, alguém ou situação, pode ter como resultado a sátira, o deboche ou a poderosa imagem desconcertante, provocadora de reflexões. É esta última a que me interessa, e dou esse passo metodológico, cujas raízes weberianas ressalto. Não estou sozinho na empreitada, mas tomo assento sobre os ombros de gigantes, Max Weber (2002) e Ernest Troeltsch (1987).

O segundo passo metodológico é sair do conceito em si para aquilo que ele pretende apontar, o comportamento ou a prática, o fazer. Os tipos-ideais não são ontologias, mas instrumentos para entender realidades fugidias, multidimensionais e cheias de infinitos possíveis pontos de conjunção e desconjunção. Dentro do vasto universo do real, elegem-se algumas ideias, exploram-se se há conexões entre elas, analisa-se se essa afinidade eletiva é forte ou fraca com base em indícios empírico-históricos- concretos (tipo histórico-empírico) e se constrói um tipo-ideal, que sempre será provisório, pois é ponto de chegada, nunca de partida (WEBER, 2016). Weber dizia que sua profissão era exagerar... O tipo ideal-abstrato não é sinônimo do tipo empírico-concreto, embora possam coincidir e sobreporem-se. E, com isso, levanto mais questões, que respondo...

CAPÍTULO I

HERMENÊUTICA, CIÊNCIA DA RELIGIÃO E CIÊNCIAS SOCIAIS DA RELIGIÃO[1]

A religião, as religiões, as religiosidades, o sagrado, a espiritualidade... O tamanho da complexidade semântica que ronda os estudos de religião pode ser interpretados e compreendidos a partir de várias perspectivas teóricas e metodologias. Desde que foram inauguradas, essencialmente no século XIX, herdaram dos séculos-espaços anteriores muitas ideias, essas perspectivas transformaram-se. Um longo processo de diálogos e contra-diálogos entre as ciências e as heranças religiosas se instaurou e continua presente.

Nenhuma disciplina ou campo de estudos (sociologia, filosofia, antropologia, estudos culturais, linguística, estudos literários), é dono do tema ou objeto religião, tão difícil de definir, ou dos quantos fenômenos religiosos houver. Mas a colaboração interdisciplinar é um desafio no horizonte dos estudos de religião. Assim, procurei localizar quais linhagens teóricas que, situadas no interior da expansão da Ciência da Religião e das Ciências Sociais da Religião, apontam para uma maior possibilidade dialógica e que poderia ajudar as comunidades de pesquisa, os professores-pesquisadores e seus orientandos e seus trabalhos. Das muitas linhagens teóricas, a hermenêutica é fundamental porque entrelaça distintas perspectivas, metodologias. É uma nascente e uma foz, nascedouro e morredouro, simultaneamente. Na nomenclatura, são Ciências das Religiões, Ciências da Religião, Ciência da Religião e Ciência das Religiões, mais rara (RIES, 2019). Cada uma possui uma especificidade nascida dos embates entre três tendências, a saber, aquelas que defendem uma área multidisciplinar, com a confluências de várias disciplinas, as que veem na religião um fenômeno plural desde sempre e as que propugnam uma ciência e uma disciplina com métodos e técnicas próprios ou readaptados de outras Ciências Sociais e Humanas.

1 Uma palavra sobre a grafia. Para entender a Ciência da Religião como ciência sólida, mas em construção, uso as iniciais em maiúsculas. Para entendê-la como perspectiva, eu uso as iniciais em minúsculas. Trabalharei com esses jogos de linguagem, dentre muitos outros, para perspectivar melhor a tradição acadêmico-científica na qual me inseri.

De modo geral, caminha-se para o fortalecimento da ideia de que, independentemente do plural ou do singular, a Ciência da Religião possui identidade, perfil, tendencias, pluralidade interna, pesquisa intensa, comunidade acadêmica coesa e dois momentos que, embora constituam uma única trajetória, são distintos, com tarefas específicas, perspectivas que se integram (WACH, 1944; 1998; 2018) A saber, o momento da empiria metódica, da investigação histórica, social, antropológica, sociológica, psicológica, geográfica, puxando a contribuição da psicologia da religião geografia da religião, arqueologia da religião, antropologia da religião, da filosofia da religião, história das religiões (e das demais Ciências Sociais e Humanas), e o momento da teorização, da sistematização dos dados, o que puxa a contribuição da Filosofia e das Teologias e uma renovada leitura da fenomenologia (HUFF JR & CALVANI, 2021).

Pensar um dos aspectos dessa história longa, o do lugar teórico-metódico, é uma tarefa hercúlea. Um único pesquisador não dá conta. Por isso, traço apenas notas, algumas, das relações complexas entre as bases da Ciência da Religião, as linhagens teóricas e autores que estudam o teimoso objeto ao qual se dá o nome de religião e suas variações (religiosidade, sagrado, espiritualidade). Não se sabe ao certo qual gosto, cor, textura, aroma possui. Sua identidade depende de seu gêmeo siamês, a irreligião e não-religião e seus similares (secularismo, secularidade, lacismo, laicidade, ateísmo). Os principais autores-matrizes e suas oscilações ao longo da história intelectual são balizas quenão esgotam o campo todo. Há inúmeras linhas que saem desses autores-matrizes. Não poderei realizar o intento de discutir tudo, por isso trarei algumas notas. Ries (2019) tem razão ao apontar a dificuldade de uma genealogia da Ciência da Religião clara, com fronteiras nítidas e com metodologias e autores próprios desde o nascimento. Os métodos e perspectivas que nasceram na Ciência da Religião foram, em grande parte, tomados de outros domínios e perspectivas das Ciências Humanas e Sociais, das Exatas (estatísticas), foram reelaborados dentro das disputas e problemáticas e geraram abordagens próprias. Nesse capítulo, procuro, ao dar pistas das bases da Ciência da Religião e do trajeto histórico-semântico da hermenêutica, abordar autores-matrizes e traçar um panorama das perspectivas dialogais entre as ciências que estudam a religião, as Ciências Sociais da Religião e a Ciência da Religião.

1.1 A CIÊNCIA DA RELIGIÃO: UMA RETROSPECTIVA HISTÓRICO-SEMÂNTICA-HERMENÊUTICA

No fim do século XIX e começo do XX, a religião – ou o que se denominou assim - se torna objeto de estudo, passa da condição de organizadora da vida social, uma realidade quase tão natural como comer e beber, para ser vista, interpretada, pesquisada por um sem número de investigadores e agrupamentos: filólogos, especialistas em linguística, arqueólogos, mitólogos, historiadores, filósofos, geógrafos, psicólogos,

cientistas da natureza, cientistas sociais), grupos, associações, de departamentos universitários. Estudava-se religião ao mesmo tempo em que a moderna divisão do trabalho científico e suas disciplinas eram construídas e que o positivismo e evolucionismo como perspectivas, irrigavam muitas visões científicas e sociais. Não havia cânones rígidos de separação entre, por exemplo, ciências sociais da religião, estudo comparado da religião, mitologia comparada e sociologia da religião ou antropologia/etnologia. Essa história, cheia de desvãos, detalhes, trilhas, tem, claro, seus autores clássicos. Está esculpido o lugar que a Ciência da Religião construiu tentando, ao mesmo tempo, não se diluir nas Ciências Humanas e Sociais e se diferenciar delas ciências, da Teologia e da Filosofia (e Filosofia da Religião). Uma operação dessas é político-institucional, pois envolve construir espaços na estrutura universitária estatal e privada, construir grupos e associações de pesquisas, mas também é epistemológica-metodológica, ao menos da forma como a ciência moderna viu sua tarefa básica: definir objetos de pesquisa, métodos de estudo e teorias. Havia, ao lado dos esboços de institucionalização, a indistinção na trajetória dos desbravadores da Ciência da Religião. Ernst Troeltsch era sociólogo e filósofo, Joaquim Wach (1944), escreveu sobre sociologia da religião. Sua obra pode ser posta junto da de Emile Durkheim (2006) ou Max Weber (2002; 2006a; 2006b) e suas sociologias da religião. A Ciência da Religião nasceu trazendo para dentro, métodos e ideias oriundos das grandes áreas cientificas que o século XIX viu nascer e se perpetuar. Todavia, ela criou agendas e programas específicos de pesquisa, estudo e um cânone de fundadores.

A discussão de que sobre a exclusividade ou especificidade de método de cada ciência é algo do século XIX, ligada a divisão positivista do trabalho científico e as preocupações de cada ciência em se distinguir e criar suas tradições dentro do campo das ciências em geral. Havia a busca da objetividade científica mais restrita, a ideia de neutralidade absoluta. A comparação com as Ciências Exatas e Naturais era uma obsessão: os métodos rigorosos e objetivistas eram transplantados para os domínios de outras ciências e da vida social. Houve resistências, crítica e tentativas de buscar a objetividade relativas das ciências do espírito, da cultura ou humanas e sociais (WEBER, 2016).

A sociologia (durkheimiana) se opôs, nesse sentido, à psicologia (empirista). A antropologia (cultural), contrapôs-se a sociologia positivista, ao estudar as sociedades primitivas e suas formações simbólicas (religiões, mitologias cosmologias, ritos mágico-religioso), as religiões étnicas não de forma separada, mas dentro do quadro geral de cada sociedade vista como totalidade. Para isso, nasceu dentro da antropologia, a etnografia clássica (MALINOWSKI, 1976). Algumas correntes antropológicas como mais que um mero método. A etnografia clássica estaria tão integrada a visão de mundo e ao estilo de conhecimento inaugurado pela antropologia, que seria quase impossível de transpor para outras ciências diretamente, e falaria do detalhe, dos

interstícios, das articulações concretas entre os conceitos e categorias gerais e sua operação no dia a dia dos agentes. Mas, nunca faltou na antropologia. A vocação para falar algo mais conceitual, amplo, universal, ainda que assentada, bem à vontade, prazerosamente, sobre o singular, o local, o específico (MALINOWSKI & LEVI-STRAUSS, 1985, 1989; 2004; VIVEIROS DE CASTRO, 2015). É o oposto da Ciência da Religião, que às vezes se sente desconfortável com essa perspectiva etnográfica, e inicia uma busca quase desesperada de universais no mar revolto dos atos e vivências que remetem ao religioso ou à esfera que assim se considera e suas tensas fronteiras com os demais domínios da vida social.

Todavia, releituras e ressignificações dos métodos são uma constante nas Ciências. Ao olhar de longe, esse movimento parece datado e superado em seu sentido positivista. O que não deixa de sugerir dilemas à Ciência da Religião: como cultivar suas especificidades, sem se fechar às exigências interdisciplinares que nossa época põe para todas as ciências. Um dilema com duas dimensões, a teórico-epistemológica e a político-institucional, o pensamento reflexivo e a organização social-política. Se ela pesa a mão na especificidade e autonomia próprias, pode se encarcerar, perder o contato com as ricas discussões feitas em outras disciplinas e, assim, empobrecer-se; se solta a mão, alguns temem a perda de identidade. Mas pode-se ser mais rigoroso na dimensão político-institucional e mais aberto na teórico-reflexiva.

Frank Usarski (2013, p. 51-52) diz que: o "status institucional da disciplina é, em parte, fruto de uma *demanda pública* no sentido da relevância prático-social da disciplina que, por sua vez, sanciona o apoio político e material por órgãos públicos. *A essa demanda corresponde uma oferta da Ciência da Religião no sentido de produção de um conhecimento específico* não fornecido por nenhuma disciplina acadêmica." (itálico do autor). Há uma ampla gama de razões pelas quais essa demanda pública aumentou no século XIX, mobilizou os governos e universidades a abrirem cátedras e levou a religião ao divã, aos bancos de pesquisa das universidades, às lentes dos métodos de estudo que, então, estavam sendo desenvolvidos pelas ciências humanas e sociais. Mas qual religião, afinal, vai para a análise-crítica. Muitas. Enumeremos.

A religião institucionalizada: as Igrejas Católicas e Protestantes/Reformadas, para melhorar o governo pastoral, passa a aplicar as quantificações sociológicas e criam centros de estudos influenciados pela, então, sociologia nascente.

A religião popular: presente nos vastos campos europeus – de Portugal, Inglaterra, França, Espanha aos confins da Romênia e além, enraizada por séculos nas aldeias e *pueblos*, as lendas, o folclore, as práticas mágicas, os ritos, as crenças dos camponeses, passam a ser objetos de coleta, registro, estudo, *pari passu* aos grandes abalos da industrialização, urbanização, o desfazimento dos laços sociais e culturais herdados. Pobreza e miséria nas cidades, conflitos e tensões. Revoluções e revoltas sociais: a autoridade do sagrado institucional era posta em xeque.

As religiões do passado, da Antiguidade: olhou-se mais uma vez para a Grécia, Egito (África) e Israel. Os estudos linguísticos se debruçaram sobre textos e documentos legados. A arqueologia buscou sistematizar o que havia sido descoberto e lançou-se em busca de provas e evidências para confirmar hipóteses ou levantar novos problemas. A religião dos semitas, suas instituições, modos, valores, é redescoberta na Bíblia, procurada em outros documentos (artefatos arqueológicos, tradições orais), comparada a textos como a Epopeia de Gilgamesh, passou a ser contrastada com o cristianismo institucional e suas variações e a de outros povos (SMITH, 2017; 2017b).

As religiões de outros mundos: as terríveis explorações coloniais – e seus espectros de morte e destruição- trouxeram o espanto de práticas e rituais, mitologias pouco conhecidas. Era preciso conhecer esses povos, estudá-los, antes que desaparecessem: do Alasca, Canadá às Montanhas Rochosas, dos vales e montanhas da América Central à Patagônia. Na África, imenso continente, do austral, ao boreal, do oriente ao ocidente, das costas às selvas e savanas e desertos. E do novíssimo continente, Austrália e os povos aborígenes e os das ilhas, grandes e pequenas, do Pacífico Oriental ao Ocidental. Foi o que se pensou. Estudiosos que transitam de área, país e trabalho, como Franz Boas, pesquisador germânico radicado nos EUA, da geografia e filosofia à antropologia/etnografia, descontruíram dois poderosos obstáculos, o racismo, a ideia de que haveria supremacia biológica e o primitivismo/evolucionismo, que inferiorizava os povos tribais, étnicos, sociedades locais, ágrafas, seus estilos de vida, comportamento e pensamento, considerados em uma escala que ia do selvagem ao civilizado (BOAS, 2014; 2017; 2018). Deles, povos e lugares, vieram dados empíricos, descrições, estudos de caso, monografias e etnografias que abasteceram as formulações mais universais e abstratas, hipotéticas, que integram obras clássicas como *Totem e Tabu* (2012), de Sigmund Freud; *As formas elementares da Vida Religiosa,* Émile Durkheim (2006) ou a *Sociologia das Religiões/Ética econômica da Religiões Mundiais*, de Max Weber. Passou-se as civilizações que deixaram marcas mais visíveis nas américas: maias, incas, astecas e demais povos. Eram ou tinham religião, o que eram, afinal, esses modos de crer e se portar, os símbolos e sentidos que mobilizavam e que eram tão diferentes (mas nem tanto, por um lado) da religião institucional hegemônica na Europa e EUA, o cristianismo. Da Ásia, vieram as tradições escritas, traduzidas e estudadas. Eles tinham algo parecido com uma Bíblia, uma escritura sagrada, era uma questão Sidarta Gautama, Śākyamuni, Shakyamuni, Buda ou Buddha, fundador de uma imensa família religiosa (verbetes, ideias opostas, lugares, livros sagrados), logo classificada como religião mundial. Da Índia, veio o estupor com a imensa variedade de tradições orais e da escrita – sânscrito, logo agrupadas como religião mundial, o Hinduísmo.

Todo esse cenário não pode ser entendido sem referência aos desdobramentos do capitalismo 1.0 e 2.0. A interconexão entre mercados, transportes terrestres e marítimos, comunicação em escala planetária, turismo, sistema de crédito, conquistas

trabalhistas, cidades expandidas, mercado de livros e jornais, escolas públicas, alfabetização, colocou em contato mais estreito, mundos distantes. Pesquisadores, missionários cristãos, comerciantes, se deslocaram a lugares longínquos, nos rincões ou em cidades, experimentaram contatos espirituais. As elites da Ásia, África e América Latina aceleraram sua presença em centros europeus. Levaram tradições, costumes, conhecimentos, trouxeram ideias e métodos. Houve fortes contatos antes, decerto. Alexandre Magno e o helenismo; a civilização Andaluz e o Islã; Marco Polo e sua viagem à China (Rota da Seda), as Cruzadas e seus desdobramentos; indígenas tupinambás na Corte Francesa do século XVI (Michel de Montaigne, filósofo, descreve seu contato num texto interessante*, Dos Canibais*). Mas a frequência, a forma, o enquadramento, a estrutura desses contatos era outra, debaixo de outro modo de produção que se tornava uma força universal dessacralizadora, desencantadora, racionalizadora, por um lado, mas, também em si mesma, irracional, cuja finalidade é acumular mais-valia (HARVEY, 2008; 2015; 2018).

As bases dessa Ciência foram lançadas em meio a tudo isso, e a duas perdas. A primeira se relaciona a percepção, social e científica: a religião (institucional) no Mundo Ocidental era vista sagrada, absoluta, natural. Ao longo dos séculos, essa visão foi abalada e, no XIX, entrou em declínio e crise profunda. A segunda se refere ao recuo da influência religiosa na sociedade, em termos culturais e político-institucionais, a secularização e, junto desta, a laicização (separação entre poder religioso e político e Estado sem valores religiosos oficiais). Consolida-se o pluralismo social, as dimensões autônomas da vida social aprofundam suas regras, princípios e lógicas singulares. De dentro e de fora, a religião institucional- a Igreja Católica e a Protestante/Reformada - passa a ser desconstruída: as Sagradas Escrituras cristãs, a Bíblia, passam a ser estudadas sob a ótica secular-científica. A religião popular, as expressões religiosas populares, os traços de paganismo e magia, o mundo campesino europeu, é desvendado, desnaturalizado, transposto em textos. Arnold van Gennep (2014; 2019) e os Irmãos Grimm são símbolos dessa investigação. A isso somam-se os fenômenos da perda de protagonismo religioso – secularização e laicidade- nasceram no Mundo Ocidental ao longo de séculos, mas foram acelerados no XIX e, de alguma forma, se universalizaram para demais rincões do Planeta Terra. As religiões de outras terras e mundos passam a ser ainda mais pesquisadas, admiradas (e cultuadas...). Seus escritos sagrados foram traduzidos do sânscrito (Hinduísmos), páli (Budismos), hieróglifos (Egito). Surgem especialidades: egiptólogo, budólogo indólogo, mitólogo, orientalista. As tradições orais (mitos) e as práticas mágico-religiosas de povos tribais africanos, asiáticos/Oceania, latino-americanos e norte-americanos, foram registradas, descritas e embasaram ideias, hipótese e discussões. Relacionada a essas descobertas e relativizações, está uma face negativa, a do *Colonialismo* e *Imperialismo* dos impérios/governos europeus e estadunidenses. A tomada de terras, a exportação de missões religiosas cristãs, o

bombardeio de portos de nações/civilizações: a Guerra do Ópio, entre Grã-Bretanha e China nos anos de 1839-1842 e 1856-1860 ou a ameaça da esquadra estadunidense Perry nas costas do Japão, forçando-o a se abrir ao comércio, em 1854). Após a unificação italiana e alemã, a disputa por poder social-econômico acirrou-se na Europa.

A Conferência de Berlim (1884-1885), organizada pelo chanceler Otto Von Bismarck entre os reinos e repúblicas europeus, consagrou o esquartejamento do continente africano em possessões, protetorados, territórios que acabaram com a independência territorial entre reinados e terras e suas fronteiras estabelecidas historicamente. Exploração intensa, morte, missões religiosas católicas e protestantes, campos de concentração, migrações, xenofobia marcaram essa relação. Intercâmbios periferias-centros, elites locais e Europa/EUA, estudos e conhecimentos novos brotaram dessas desiguais, assimétricas e violentas relações. Ironias históricas que mostram que a doutrina liberal do livre-comércio e livre-mercado, no fundo, não é livre, livre...

Os relatos mítico-bíblicos como a transformação da mulher de Lot em estátua de sal na destruição de Sodoma e Gomorra, o sol parado na Batalha de Josué, a abertura do Mar Vermelho sob o cajado de Moisés, os milagres de Jesus – impossíveis se os vemos estritamente como fenômenos empíricos reais- são desencantados pelo escrutínio das ciências, sob protestos dos dogmáticos. Novas hipóteses são levantadas e o estado de abalo dos dogmas é permanente (RIBEIRO, 2016; 2017; 2018). O diabo é que a realidade empírica e objetiva sempre vem embrulhada com a linguagem metafórica e simbólica...

A própria ideia de Cânone e Dogma é descontruída. Além da qualidade estético-literária e moral dos textos sagrados, que são reais, o cânon cristão – ou de outra religião- é formado num processo histórico e político de composição que leva séculos, envolve questões políticas (no caso do cristianismo, a ação dos imperadores romanos convertidos como Constantino e Teodósio), dogmáticas, comunitárias, nunca é isento de disputas entre os guardiões da tradição e as releituras e as comunidades que as fazem (esotéricas, de iniciados, às vezes, e que vão surgindo na história, e atinge um ponto de consolidação e fechamento.

Em 1887, é descoberto o *Evangelho de Pedro*, um texto apócrifo, ou seja, que não foi incorporado ao cânon. Nele, há um relato da ressurreição e descreve-se Jesus deixando o túmulo acompanhado da cruz, que tem o dom de falar... Não é de se estranhar, pois, no Cânon, a serpente do Paraíso dialoga com Adão e Eva, é inteligente, sedutora e o cajado de Moisés se torna um ofídio diante do Faraó, come os ofídios dos sacerdotes e volta a ser um objeto de madeira dura. Outros apócrifos vieram e, se percebeu que o canônico não é algo que uma divindade escolheu e deu de pronto, mas algo humano, demasiado humano, social, cheio de simbolismo, metáforas, alegorias, metonímias. Cruzes e serpentes não falam, objetos de madeira não se transformam em serpentes, mas na alquimia, na magia da linguagem... Mas confundir e não distinguir os domínios do real e do simbólico e trocar as bolas, os erres, os efes, os xis é dar com

os burros n'agua, tomar gato por rato, lebre por coelho, no pensamento e na ação. Em Roma, ajo como os romanos, para parodiar uma passagem de Paulo Apóstolo.

Cada livro bíblico oficial, possui distintas autorias e composições, refletem momentos políticos-econômicos-culturais específicos, são histórias complexas, que vão sendo descobertas, pesquisadas, postas sob o crivo das metodologias e ciências humano-sociais e, dentro destas, a da religião (RIBEIRO, 2016; 2017; 2018). As disputas são mais ou menos intensas, mais ou menos resolvidas e se entrelaçam com questões sociais e políticas mais amplas, para além do estrito senso do sagrado. Todavia, intepretações majoritárias e hegemônicas e minoritárias e contra-hegemônicas giram em torno de um único universo, o da tradição, o dos textos sagrados.

O enfrentamento e o debate acirrado entre Ciência e Religião no século XIX, a partir das Ciências Naturais – crise do criacionismo (mundo, ser humano e animais criados por um Deus absoluto a partir do nada)-, gerou uma onda crítica e investigativa imensa. Vale mencionar o impacto de Charles Darwin e de suas grandes obras, a de 1859,[2] *A origem das Espécies*, e uma menos mencionada, mas importante, *A expressão das emoções no homem e nos animais* de 1872. Não somos deuses ou anjos, e estamos pertos dos animais: comemos, bebemos, vivemos em coletivos, fodemos, choramos, rimos, nos comunicamos, sem que haja um abismo absoluto entre nós e eles. Os livros de Darwin gozaram de sucesso, venderam milhares, impactaram a cultura e sociedade e contribuíram para a construção do ambiente que gerou a Ciência da Religião.

Hoje, o conflito Ciência versus Religião é *démodé*. É ponto pacífico que religião e ciência são linguagens específicas, figuras do pensamento e da ação humana em sociedade, cumprem funções distintas, têm lógicas internas e eficácias distintas, objetividades relativas, são dois modos de conversar sobre as realidades que os seres humanos constroem em sociedade. Não faz sentido, por exemplo a crítica de alguns ateus à Bíblia, acusando-a de mentiras e erros ou a busca de religiosos/cientistas crentes por inequívocas provas, ainda que com algum verniz de metodologia científica, da existência de Deus, alma, reencarnação e assemelhados. No primeiro caso, esse ateu toma a ciência moderna em chave positivista para ler um vasto conjunto de textos de diferentes gêneros literários e origens, e deles extrair uma condição de verdade objetiva dura. É como tentar colocar debaixo de microscópio, lendas, contos, poemas. É um enorme equívoco ler textos, sagrados ou não, por essa chave.

No segundo caso, crentes (em sentido não pejorativo), alguns ligadas à academia, esforçam-se por tentar usar métodos científicos para extrair verdade objetiva de uma dimensão metapoética/mitopoética (religião) e tentam verificar, em supostos termos científicos-empíricos, o real dessa dimensão. É como tentar ver a alma por um microscópio.... É uma tarefa de Sísifo, sem resultados realmente concretos. Immanuel

2 O título original foi: "Sobre a origem das espécies por meio da seleção natural ou a preservação de raças favorecidas na luta pela vida". A partir da sexta edição, a obra levava o título mais curto, pelo qual ficou famosa: "A origem das Espécies"

Kant, no século XVII, um gigante do *Iluminismo*, ofereceu uma solução filosófica, a do *noúmeno*, não se pode conhecer a realidade em si desses juízos (alma, Deus etc.). E, acrescenta ele, ao trazer a combalida metafísica para o campo da moral/ética: é possível pensar e agir como se esses juízos existissem e, assim, dar base ao *imperativo categórico*.

Parece piada, mas houve pessoas que tentaram andar nas águas à força de fervor, ao modo como os Evangelhos descrevem, simbolicamente, a passagem entre Jesus e Pedro. Sabem-se os resultados, inclusive, afogamento... O real sempre demanda, entranhado nele, o simbólico. Lévi-Strauss, em seus seminais textos, *O feiticeiro e sua magia* e a *Eficácia simbólica*, mostra os efeitos reais da magia, não em sentido mecânico e objetivista (direto, real) mas como efeito da complexidade das mediações entre a ordem do concreto, a ordem do simbólico e da ordem da eficácia.

Cornelius Tiele (2016), um dos desbravadores da Ciência da Religião, escreveu, pelos idos de 1899, que o objeto de estudo da Ciência da Religião não é o supra-humano em si, o absoluto, o sagrado ou qualquer um desses elementos, mas a religião que se baseia na fé e no culto a essas ideias e que deve ser investigada como um fenômeno histórico-psicológico e sociológico, algo humano, e diria, demasiado humano, parodiando um texto de Nietzsche. Todas as formas da religião ou de religião são objetos de investigação, não são desvios ou mentiras, mas legítimos objetos de estudo (TIELE, 2016). Em 1912, Durkheim (2006) dizia algo parecido: não há religião baseada na mentira, todas elas, as mais elementares e as mais complexas, correspondem a determinadas situações e funções sociais, são, no fundo, emanações da própria sociedade. As religiões primitivas não podem ser consideradas nem "erro" nem "mentira", nessa perspectiva, porque estão numa dimensão simbólica distinta da ciência e da técnica. Magia e religião, nesse caso, podem ser vistas como dimensões ora próximas, ora opostas, a depender da visada teórica, durkheimiana, weberiana ou a da de outro grande estudioso.

Por essa época, o século XIX, e se estendendo ao final, escandalizava as velhas hierarquias religiosas, católicas ou protestantes, se escandalizavam com a comparação da Palavra Deus, a Bíblia, absoluta, inerrante (na visão deles), com textos sagrados de outras religiões: Budismo, Hinduísmo, Religiões Antigas (Grega, Romana, Egípcia). Max Müller, desbravador da Ciência da Religião, bateu de frente com essa escandalização, tentou estender o instrumental crítico usada para a análise dos textos bíblicos para outras literaturas sagradas. Duas questões por eles postas são cruciais: se a Bíblia pode ser vista como documento literário e analisado pelos métodos da linguística, arqueologia, história, antropologia, literatura, filologia- e não pela fé- qualquer outra escritura religiosa em seu aspecto social, não-sobrenatural, humano, de qualquer tradição religiosa, pode ser submetido a um exame crítico textual e histórico para entender sua estrutura, composição, mudanças e permanências. Ainda que as religiões digam que os seus escritos canônicos são revelados por entidades, deuses, sagrado,

eles são também, além dessa parte simbólica, documentos produzidos por mãos e mentes humanas, lidos, relidos, interpretados e transmitidos para seus descendentes de fé (STRENSKI, 2015).

Ries (2019) aponta também o *Renascimento*, a *Reforma Protestante* e o *Iluminismo* como movimentos geradores de um ambiente favorável à emergência da Ciência da Religião. A matematização da vida, o triunfo das Ciências Naturais e Exatas, ou de uma forma de produzir essas ciências, que escanteou e nocauteou a metafísica clássica e a religião como explicadoras da vida e da sociedade. Elas nada teriam mais a dizer de exato, verificável e útil no campo dos fenômenos empíricos naturais. A *Reforma Protestante*, e seus desdobramentos, como as Guerras de Religião (católicos e protestantes em massacres mútuos), e os Editos de Tolerância que se seguiram, ajudaram a estabelecer o direito de liberdade religiosa e de consciência, que antecedeu a grande era dos Direitos Humanos. O *Iluminismo*, com a crítica da magia e da superstição, com a valorização da investigação racional em múltiplos modos, da crítica de David Hume às propostas de Immanuel Kant, completou o quadro de criação de um ambiente favorável a emergência das Ciências Humanas e Sociais e dentro destas, da Ciência da Religião. Criou-se um clima de liberdade de investigação e pensamento, a duras penas, mas progressivo e expansivo. Tudo isso influenciou a futura Ciência da Religião (SILVA & SENRA, 2021). Mas, isso é apenas uma das raízes da Ciência da Religião.

O que é menos óbvio perceber, é que a forma de pensar renascentista, que nos legou clássicos como *O elogio da Loucura*, de Erasmo de Roterdã, é profundamente distinta da do século XIX e do *Positivismo* e seus lemas ("ver para prever, prever para prover"). A forma alegórica de pensar não se preocupa com a assepsia do método e da epistemologia no sentido de extrair do real, a convicção da verdade, a prova definitiva. Com base nas ideias positivistas, Comte criou o que, para ele, seria um esquema objetivo. As sociedades e a história universal progrediriam, necessariamente, segundo as leis dos três estados: o teológico, o metafísico e o positivo. A crença no progresso, a crença em uma marcha histórica inevitável rumo a civilização e prosperidade, ainda que com percalços, como miséria e conflitos sociais, que seriam superados. O alvorecer dos tiros de canhão da Primeira Guerra Mundial (1914-1918), abalaram essas crenças. Ao final da vida, Comte apaixonou-se por Clotilde de Vaux (DE ROUVRE, 2018). Criou, ironia histórica, uma religião civil, a religião da humanidade, que não teve muitos adeptos, acirrou uma guerra interna entre seus discípulos que divergiam dessa orientação. Elaborou calendário, ritos e um panteão que incluía São Paulo e Galileu Galilei, dentre outros e o um famoso lema, que foi tomado em parte por nossa nascente República: "O amor por princípio, a ordem por base, o progresso por fim". Templos positivistas foram criadas. No Brasil duas delas restam, um em Porto Alegre e outro no Rio de Janeiro que remete a Igreja Positivista do Brasil, criada em 1881, por Miguel Lemos.

O *Positivismo* consagrou um modo de pensar asséptico, objetivista e realista que logo foi criticado. Friedrich Nietzsche, ao afirmar que não há fatos, mas interpretações, ideia mal compreendida, fez uma incontornável crítica à metafísica clássica e moderna e ao positivismo, vistos como tentativas de fundar o real de forma absoluta, uma fundação absoluta para a realidade, um ponto fixo dado desde sempre, o que não é mais possível, nem pela ciência, nem pela religião/sagrado. Um pouco antes, um dos filósofos mais fundamentais do século XIX, Hegel, na casa dos trinta anos, lecionava na Universidade de Jena, quando as tropas napoleônicas entraram na cidade e ao olhar admirado o imperador montado em seu cavalo branco, percebeu a importância do tempo-espaço e chegou a dizer: "Napoleão é o espírito do mundo a cavalo" e a vulgata da frase, "Napoleão é a própria ideia montada a cavalo". Não é que um dos filhos da Revolução Francesa fosse por ele mesmo, individualmente, a mudança. Porém, ele encarnava, figurava, expressava, simbolizava um poderoso conjunto de forças em ação, o Espírito Absoluto. Hegel tinha horror ao misticismo, ao mágico, e não via nessa ideia, algo de religioso ou sagrado. Expressão categórica disso é sua famosa frase “Tudo o que é racional é real e tudo o que é real é racional”. De Hegel, diz-se que representa o idealismo dialético, e de Marx, o materialismo dialético.

Mas é preciso cuidado com esses rótulos gerais para não descuidar das formas mais enriquecedoras com as quais podemos ler suas ideias, em especial, na Ciência da Religião. Napoleão era uma expressão visível das forças racionais em ação na história. As visões que aqui descrevi, são trans-históricas, filosóficas ou teóricas. Se olharmos a história e as sociedades por outras lentes, será possível, por exemplo, perceber que a dúvida aos deuses, o ceticismo quando a outro mundo, ao sobrenatural, a crítica aos deuses, o secularismo, não são exclusivos do mundo moderno ocidental, são formações históricas, possuem especificidades, existiram/existem em outros povos e civilizações (MORRIS, 1994, ELLER, 2018; ASAD, 1993; 2003; MAHMOOD, 2005; 2006; 2009, 2016). A ideia de um espírito absoluto a pairar universal na realização racional, é uma leitura, uma interpretação, uma linguagem plausível, possível. Ela pode ser combinada, complementada ou contestada por outras ideias, mas é válida.

Dessa forma o enfoque clássico sobre a Ciência da Religião deve ser complementado pela referência a fenômenos menos citados por genealogias recentes feitas por dedicados pesquisadores da área como Maurílio Silva e Flávio Senra (2021). Entre eles, estão as Revoluções de Liberdade e Igualdade, a *Americana* (1776) e a *Francesa* (1789) e o *Romantismo.* E no século de ascensão do Capitalismo Moderno, do *Positivismo* e *Evolucionismo*. O Mundo Oriental, Africano e Asiático, plurais, diversos, distintos, apesar dessas influências gerais, desenvolveram especificidades e relações complexas com esses processos que o Ocidente vivia. Uma parte das teorias decoloniais, inclusive em Ciência da Religião tenta chamar atenção para estes detalhes: descentrar, descolonizar, investigar as razões de categorias e conceitos em seu lócus de origem, sua expansão, seu poder hermenêutico (DE FRANCO & PANOTTO, 2021).

As revoluções do Século XVIII e as posteriores, destruíram a ideia de privilégio hereditários, naturais de um estamento, um grupo social, uma classe, uma religião ou igreja, privilégios de sangue, biologicamente dados, fronteiras sagradas entre os seres humanos. Uma ideia revolucionária que se universalizou e inundou o mundo de Norte a Sul, Oeste a Leste e ainda está acesa e é uma das mais belas que a humanidade produziu.

O *Romantismo*, movimento ambivalente e ambíguo, ao reagir ao *Iluminismo*, também com de contradições, criticou a Razão, apontando seus limites, trouxe a ideia do sentimento, e produziu duas correntes opostas, a reacionária e conservadora e a revolucionária e contestadora, que irrigam concepções teóricas, religiosas e política modernas e contemporâneas (LÖWY & SAYRE, 2015). A corrente reacionária e a conservadora repuseram a ideia de pátria, sangue, terra, hierarquia, coração e sentimento, natureza, religião natural, popular, mística, profunda. A ideia de unicidade de tudo, de princípio único, mas, não o da razão. Desconfiam da Ciência em seu aspecto crítico e racional e tecnológico, às vezes revolta e rebelião, e podem orientar-se pela nostalgia do passado, que é idealizado, exaltado, mitificado (o feudo, o culto/mito pagão ou cristão, a comunidade, a autoridade, a família).

Desconfio que traços dessas ideias foram absorvidos e ressignificados pela fenomenologia da religião essencialista, a da vertente de Rudolf Otto (2000) e demais, quando, por exemplo, propõe que apenas quem teve experiência do numinoso é capaz de entender e fazer estudos sobre a religião. Seria uma experiência pessoal, inalienável, a partir do sentimento terrifico que o Sagrado inspira em todo ser humano, um princípio único e essencial sob a capa de qualquer religião, embora umas sejam mais essenciais e virtuosas (protestantismo) e outras, degradadas, como Usarski (2004) mostra a partir de uma carta escrita por Otto. A religião teria, então, uma dimensão irracional, absoluta, inatingível pela razão. Há pertinentes críticas ao ramo clássico da Fenomenologia da Religião – vista como uma espécie de comunidade de iniciados, cuja linguagem esotérica tem uma ideia central, a do Sagrado. Não deixa se trazer traços de uma revolta contra o desencanado mundo moderno. Mircea Eliade (1989; 1992), tão celebrado cientista da religião, tem um pé no tradicionalismo, movimento derivado da amarga e ressentida revolta contra o mundo moderno-contemporâneo. Sua predileção pela religião primitiva ou arcaica, que ele coloca como um modelo universal, seu argumento de degradação dos mitos, a ideia de eterno retorno, seu argumento do sagrado e do profano, configuram uma nostalgia melancólica de origens idealizadas. Sedgwick (2020) lembra que o *Tradicionalismo* bebeu da corrente reacionária e conservadora e constituiu um importante aporte para movimentos fascistas e de extrema-direita. Ele se posta como a verdade última secreta, presente em todas as coisas.

A corrente revolucionária e contestadora, compartilha a crítica da Razão e da Ciência, mas não as rejeita, pois acrescenta a crítica da autoridade, do passado e

da hierarquia idílica, não se orienta pela reposição de antigas ideias (sangue, terra, família) e radicaliza os ideais de liberdade, igualdade e justiça social como indissociáveis. Essas correntes caminham no sentido de uma hermenêutica crítico-reflexiva das Tradições Religiosas e suas categorias internas. A ideia de que o sagrado e categorias similares são construções, estão embebidas em ideologias justificadoras de posições e hierarquias nem sempre justas e generosas, não são atávicas e inamovíveis, recebe influências de fonte românticas, assim como de fontes iluministas. Dela, brotarão movimento que constituirão, por diversos caminhos e apropriações de aurores e correntes teóricas (marxismos, pós-estruturalismo, pós-modernismo, feminismos), a Teologia da Libertação, as Teologias Feministas, Negra, Gay, Queer e as perspectivas decoloniais e feministas na Ciência da Religião (MUSSKOPF, 2019; 2020; 2021).

Com tudo isso, o ambiente intelectual, social, cultural, político, institucional e religioso do século XUX favoreceu a construção de uma ciência que estudasse a religião. Um dos que escreveram e defenderam essa ciência, Friedrich Max Müller (1823-1900), era especialista em línguas orientais, trabalhou na tradução dos textos sagrados hindus. Ele publicou em Oxford, 1882, o texto *Introduction to the Science of Religion* (MÜLLER, 2020). Pouco tempo antes, em 1877, Cornelius Petrus Tiele (1830-1902), escreveu *Outlines of the History of Religion: to the spread of the universal religions*, em 1877 e assumiu a primeira cátedra de Ciência da Religião em uma universidade europeia, Leiden. Os títulos das publicações, entretanto, indicam formas distintas de ver o estudo da religião e suas tradições.

Tiele e Müller, ao lado de Joachim Wach (1898-1955), formam a trindade, ou melhor, uma das trindades, importantes para a institucionalização e assentamento da Ciência da Religião no seio das Ciências Humanas e Sociais. Esse sociólogo (da religião) e teólogo alemão escreveu 1924, o texto *Ciência da religião: introdução ao seu fundamento teórico-científico*.[3] (WACH, 2018). O texto foi escrito como parte das exigências para sua habilitação em ciência da religião pela Universidade de Leipzig. Um dado não deve passar despercebido. Nos verbetes de enciclopédias internacionais e em outros lugares ele ou é apresentado como teólogo protestante ou como sociólogo da religião e não como cientista da religião *tout court*. De forma parecida são apresentados Tiele e Müller.

O estudo exercido de forma acadêmico-científica-crítico pela Ciência da Religião é um modo de conhecer, estudar e compreender o fenômeno religioso, ao lado da poesia, arte, literatura e teologia. Não são modos excludentes entre si, mas são bem distintos, conflitam-se entre si, mas, em podem complementarem-se. A Ciência da Religião- epistemologia, teoria e métodos-, se fez em contraposição necessária à ideia de verdade revelada, verdade total do dogma religioso. Só se pode fazer ciência se saímos da condição de pensamento natural, banal, de que as coisas no mundo estão prontas,

3 Em alemão: *Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung.*

dadas, são naturais, coextensivas a ele, nada há a ser feito. Para a Ciência da Religião isso significa sair da ideia de que religiões, fenômenos espirituais, sagrado, deuses, deusas, demônios, orixás, Deus, forças transcendentais, almas penadas são banais, existem por si mesmas, são reais dadas, dogmáticas, naturais, estão aí no mundo e que, diante delas, não devemos fazer esforço de interrogação, razão de compreender o porquê existem que devem ser cultuadas. Isso exige tensão, confronto com a perspectiva interna que cada religião tem, a crença cultivada dentro das comunidades religiosas, a ideia do absoluto. Em outras palavras, procede-se a relativização, cultiva-se o agnosticismo ou ateísmo metodólogo- em termos de formação, a ideia de que, em metodologia, devemos agir como se todas as religiões e seus fenômenos fossem simples e meras construções sociais e humanas, feitas pelas sociedades, pelos seres humanos, composta por dimensões diversas, com autonomia relativa – e não absoluta. Relativismo, mas não no sentido pueril que alguns religiosos extremistas dão: a de que todas as perspectivas são iguais, colocam em um idêntico patamar, todos os valores, e que os pontos de vista, todos eles, são válidos, bons, corretos, e pesam uniforme e igualmente. Nada mais anti-hermenêutica que essa ideia, extremamente caricata, no sentido de um desenho ruim malfeito, mal-ajeitado. Perspectivas não são iguais, não valem por igual, tem maior ou menor alcance hermenêutico, possuem limitações, maiores ou menores, podem ser complementares ou antagônicas, com diferentes conceções de ciência empírica da religião (CAMURÇA, 2018; CAMURÇA & SILVEIRA, 2021).

As diferenças de perspectivas enriquecem o conhecimento, a depender da análise crítica sobre elas exercida e seu fôlego semântico. O ângulo e o método são diversos na Ciência da Religião em função de seu objetivo básico, o estudar a religião e suas dimensões, sua linguagem, sua visão, suas relações com a sociedade, a cultura, a política. O corpo, o gênero-sexo, a economia, a literatura, a etnia, a geografia, a cultura, a linguística. Estudar a religião não é tabu e, por isso, qualquer fenômeno religioso – de qualquer religião, ou sua ligação com outras temáticas (políticas, sexuais, ambientais, literárias, artísticas, étnicas), pode ser pesquisado e compreendido. Um dos resultados é o desfazimento de preconceitos.

Porém, os processos de constituição de uma ciência não ocorrem da noite para o dia. Todos os que foram mencionados anteriormente, contribuíram para a emergência de uma Ciência da Religião. Todavia, muitos dos primeiros estudiosos da religião sofreram persecução (demissão ou ameaças) em suas igrejas e confissões de fé. Ainda hoje, em tempos de ascensão de extremas-direitas e movimentos religiosos fanatizados no Brasil, EUA e Europa, vemos essas perseguições ocorrerem novamente quando grupos, professores e pesquisadores que estudam a religião em universidades confessionais ou grupos religiosos, são afastados, desprezados, demitidos. E isso ocorre quando eles não corroboram o pensamento religioso hegemônico, quando suas pesquisas batem de frente com as orientações ideológicas restritivas e excludentes mantidas por

essas universidade e grupos confessionais. Tinha razão Max Weber (2011) ao afirmar que a ciência é uma grande vocação no mundo moderno-contemporâneo e exige dedicação extrema, o que é incompatível com o sacrifício do intelecto exigido pela religião cultual, algo como "não use a razão crítica, apenas adore e sinta o mistério".

O cientista da religião está dentro desse redemoinho demoníaco, graças a Deus/deus/deuses ou a sei-lá-o-quê. A base da investigação é a razão reflexiva-crítica-analítica e suas exigências de rigor, de método. A Ciência da Religião, como ciência, exige que se rompa com o pensamento mítico e mágico, mas ao mesmo tempo, exige que se compreenda-os. O pensamento mágico/mítico é o oposto do pensamento racional-sistemático-crítico-analítico-compreensivo. Este explica por causas, ou seja, cadeias causais – logicamente corretas, empiricamente testadas- que ligam os efeitos, às causas, a explicação, ou por compreensão e interpretação, ao articular signo e semântica em uma trama razoável, coerente, contextualizada, estruturada. O pensamento mítico/mágico continua porque é umas das formas pelas quais o ser humano vem a conhecer o mundo, mas no semiocapitalismo, quando o signo se hipertrofia, e a semântica desaparece, por questões da dinâmica da vida social conduzida pelo capital financeiro algoritmizado, o magico, nesse caso é o infantil, o encantado por fantasias, o que cria mundos fabulosos.

Quando digo pensamento mágico em sentido antropológico, não me refiro aos estudos de um Bronislaw Malinowski (1976) ou de Lévi-Strauss (1989) sobre o pensamento selvagem, fundamentais para retirar a pecha de inferioridade que pesava sobre os povos primitivos tribais ou étnicos. A passagem do pensamento racional, do mito à razão crítico-lógica-reflexiva, durou muito tempo na história da humanidade, ocorreu em diversos lugares, na África, na Ásia, mas foi na Grécia que temos documentos mais bem conservados e uma vasta literatura, tanto como fonte, como literatura escrita sobre essa passagem, seus autores, as filosofias e filósofos nascidos na Jônia, na Ática, Atenas, enfim, no miolo grego ou nas colônias gregas do Mediterrâneo, atuais sul da Itália e a costa oeste da Turquia.

1.2 DAS RAÍZES DA HERMENÊUTICA À CONTEMPORANEIDADE

Quem começou o movimento de independência do pensamento racional-crítico em relação ao pensamento mítico-mágico-religioso é objeto de disputas, mas, seguramente, os documentos que conseguiram resistir à passagem do tempo e as destruições sucessivas, foram os documentos gregos. Três características do mundo greco, diverso e complexo em seu interior – Idade Arcaica, Idade Clássica, Idade Helenística- foram essenciais para o desenvolvimento do pensamento racional-crítico, a filosofia, tradição fundamental para a Ciência da Religião, as Ciências Humanas e Sociais, e as demais Ciências:

I. A política, enquanto maneira de pensar e gerir a cidade, a pólis (cidade-estado), a partir de um grupo de iguais, os cidadãos, que buscavam a verdade pela argumentação (cadeias causais e lógica argumentativa). O *demos*, grupos que com igualdade, votam e conversam, ou seja, a democracia,- poder do povo- a, tem origem aí. Claro que, historicamente, a democracia grega tinha características específicas: escravos não tinham voz e voto, nem mulheres e homens, ainda mais se fossem estrangeiros. Um cuidado conceitual deve ser feito. A escravidão no Mundo Antigo, em especial o grego, era diferente da escravidão moderna como elemento que inaugurou a Era das Descobertas Marítimas (século XVI-XIX), ou o pontapé do colonialismo europeu, quando milhões de povos negros habitantes da África foram escravizados como de mão de obra para alimentar a economia da época. As ordens religiosas católica tinham escravos, vendiam, revendiam. O instituto da escravidão no Mundo Antigo mediterrâneo, tinha várias modos – escravidão por guerra, escravidão por dívida, que depois de paga, terminava- permitia ao escravo coisas que nunca se permitiram aos homens e mulheres do continente africano, vasto em terras, povos, religiões, ritos e crenças- escravizados pelas potências europeias (Portugal, Espanha, Inglaterra, Holanda), conduzidos pelas Américas (Norte, Central e Caribe e Sul) em menor parte para a própria Europa, num sistema colonial que deixou marcas profundas, de violência e dor, mas também, de imensas riquezas sociais, artísticas e espirituais.

II. Ágora, praça ou espaço público onde os problemas da pólis eram debatidos, conversados. Era anteposta ao Palácio, que centralizava os poderes militar e religioso. Aí, no meio dos transeuntes, Sócrates exerceu a filosofia, ao conversar com generais e artesãos, usando o *elenkhós*, diferente dos filósofos sofistas que seguiam a *erística*. Esta era a disputa de quem fala melhor sobre um tema. Os sofistas eram pagos pela elite ateniense e de outras cidades-estados. A retórica não está atrelada necessariamente à busca da verdade. O *elenkós* era um jogo de perguntas e respostas feito em público, um método com base em argumentos pedidos, examinados e refutados. Não se faz boa filosofia e nem boa ciência, sozinho, isolado em um quarto, autodidata. O exercício do argumento leva tempo e convívio com pessoas dispostas a duvidar, pensar, buscar refletir, os pares. Refutar significa investigar, tirar as ideias do banal, tirar os fenômenos da vida e da religião de seu estado simplório, mostrar sentidos que não estavam claros no argumento inicial. Isso levava os interlocutores com quem Sócrates conversava, a profundo embaraço porque frequentemente havia lacunas que não eram percebidas.

III. A palavra, utilizada na prática religiosa e nos ditos do rei, perdeu a função ritualista de fórmula correta e adequada, ritualmente, e passou a ser veículo do jogo de perguntar, pedir e dar razões e da discussão racional. O método socrático é apoiado em investigação feita em grupo, com perguntas e respostas dadas de forma racional, sistemática e procurando mostrar as contradições e impasses do que se está pensando,

dos conceitos e dos preconceitos. Antes de encontrar a verdade da resposta, que nunca é dada de antemão, mas que só surge depois da investigação feita em conjunto, é necessário saber o significado das perguntas para que não sejam "perguntas retóricas", ou seja, perguntas apenas para confirmar o que já se sabe ou para chamar atenção.

A filosofia- como longa tradição racional, sistemática, rigorosa e reflexiva, que irriga todas as ciências, inclusive a da religião, tem origem, na crítica que Platão fez a democracia grega. Sua obra maior, *A República*, é a busca pela Justiça, pela cidade justa, a polis justa. Sócrates foi acusado de introduzir novos deuses, acusação que tem a ver com sua noção de *daimon,* o gênio ou voz interna que lhe dizia, "não" ou silenciava, nada mais, diante de eventos ou ações a serem tomadas. O pensador que lutou em batalhas militares a serviço de Atenas, também foi acusado de desviar a juventude das retas crenças citadinas. Duas acusações injustas, mas boas para se pensar o perfil e as características da epistemologia e metodologia da Ciência da Religião. Volto ao tema no capítulo terceiro. Ele foi condenado à morte num julgamento em que houve debate, oportunidade de defesa, um julgamento democrático. Uma condenação por voto livre, vinda de uma assembleia de cidadãos livres, centenas deles. Ele bebeu cicuta (veneno) e disse que respeitava as leis da cidade, apesar das sugestões de discípulos e de sua mulher, Xantipa. Diga-se duas coisas importantes, mas, infelizmente, de passagem. O papel interessante das mulheres na vida do filósofo grego, Fenarete, Xantipa, Mirto, Aspásia e Diotima (GHIRALDELLI, 2015).[4] Está por se fazer uma investigação nas origens da Ciência da Religião para sabermos o papel das mulheres intelectuais na constituição da disciplina, algo que as Ciências Sociais estão fazendo e descobrindo textos e hermenêuticas construídos por pensadoras, filósofas, antropólogas, sociólogas (CASTRO, 2022).

Por isso, é importante começar pela origem filológica do termo hermenêutica, ligada ao verbo grego *hermeneuin*, traduzido como "interpretar", e ao substantivo derivado, *hermeneia* ("interpretação") (PALMER, 1989). O verbo e o substantivo são muito usados nos textos da Antiguidade. O sentido do verbo e do substantivo remete aos mitos em torno do Deus Hermes, a quem atribui-se a invenção da linguagem e da escrita. Por outro lado, o substantivo grego *hermeios*, designa os sacerdotes do oráculo de Delfos. Segundo a mitologia grega, Hermes era filho de Zeus e da titânide Maia, filha de Atlas, o titã condenado a sustentar o Mundo. Os titãs e as titânides eram gigantes que em tempos primordiais haviam governado o mundo e que se opuseram aos deuses, numa guerra vencida por Zeus. Hermes encarnava rapidez, flexibilidade, fluidez e tinha muitos papéis: além de mensageiro, era o protetor da magia e da adivinhação, era o condutor dos mortos para a entrada do Hades, o mundo subterrâneo. Também

4 Para registro, um interessante e belo filme, que retrata esse momento, dirigido em 1970-1971 por Roberto Rossellini, Socrate (Sócrates), no Youtube. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=5TaaT30L8yg. Acesso em: 22 maio 2022.

era venerado como protetor dos viajantes, do comércio, da boa sorte e dos ladrões. Hermes era visto como astucioso. Conta a lenda que, recém-nascido, roubou uma vaca do deus Apolo. Zeus mandou que ele a devolvesse. Para ganhar tempo, Hermes começou a tocar a lira, instrumento musical que acabara de inventar. Apolo gostou tanto do som que deu a vaca a Hermes em troca da lira.

Todos os três termos formam uma teia semântica de sentidos que se desdobrará ao longo do tempo, sendo enriquecida com outras intervenções e contribuições culturais. Esses termos, verbo, substantivo e derivado, provêm da vida religiosa grega, que foi muito diferente da vida religiosa cristã ocidental. Os gregos tinham uma vida religiosa sem a preocupação com o transcendente, o absoluto e o *post-mortem*, embora a filosofia de Platão tenha dado as bases da metafísica – a Teoria das Formas- que se tornará, junto com a ontologia, o *establishment* filosófico e teológico durante séculos na cultura e filosofia ocidentais (VEYNE, 2014).

O sentido original dos termos gregos (*hermeneuin, hermeneia, hermeios*), ou pelo menos o mais próximo às origens, remete ao poder de transmutação atribuído ao deus Hermes (Mercúrio, para a civilização romana), ou seja: transformar tudo o que está além da compreensão humana, os desígnios dos imortais que habitam o Olimpo, por exemplo, em alguma coisa que a inteligência mortal consiga compreender (PALMER, 1989). Aprofundando os sentidos etimológicos do verbo *hermeneuin*, destaco três orientações do significado: 1) exprimir em voz alta, dizer, recitar; 2) explicar uma situação, explicação racional e 3) traduzir (de uma língua para outra) (PALMER, 1989).

A primeira orientação está ligada à função anunciadora de Hermes, ou seja, é ele quem estabelece a ponte entre os mortais e os imortais, entre o Olimpo e a Terra, transmitindo as mensagens entre os dois mundos, mediando os distintos universos, o humano e o dos deuses. Como protetor da magia e da adivinhação, o deus grego intermedia as profetisas e os humanos. Articulando esse sentido à perspectiva teológica, uma polêmica etimológica formou-se quando, nos primeiros séculos do cristianismo, ocorreu o encontro entre a cultura helênica, herdeira da cultura grega, e a cultura religiosa judaico-cristã. Em tal encontro, houve diálogos, conflitos, apropriações e empréstimos, entre os quais, a mudança de sentido no verbo grego, que foi aproximado do em latim *sermo* (dizer) e *verbum* (palavra). Nesse caso, o sacerdote mais do que anunciador, é um proclamador, pois proclama como quem é um atestador, o *verbi domini* (PALMER, 1989). Ainda na cultura grega, é preciso buscar a ampliação dos sentidos, fazendo referência às leituras em voz alta e em grupos e coletividades, muito comum (no Medievo cristão era a tônica entre comunidades religiosas), que remete para um dizer expressivo, ligado aos sentidos de *hermeneuin: "*A interpretação oral não é uma resposta passiva aos signos do papel, à maneira de um fonógrafo que toca um disco; é um tema criativo; é uma 'performance', semelhante à de um pianista que interpreta uma peça musical [...], e, adiante "Um intérprete oral tem apenas

um invólucro (sic) do original – 'contornos' de sons sem indicação do tom, ênfase ou atitude, e no entanto, tem que reproduzir sons vivos." E, por fim "Mais uma vez, aquele que reproduz tem que chegar ao sentido das palavras, de modo a exprimir, mesmo que seja uma só frase" (PALMER, 1989, p. 87).

Mas, a leitura em silêncio, associada à individualidade, veio junto com as revoluções burguesas e a modernidade, e o cultivo do que seria a subjetividade moderna, o sujeito moderno, centrado, racional. Segundo Palmer, "toda leitura silenciosa de um texto literário é uma forma disfarçada de interpretação oral. E os princípios de compreensão que se aplicam numa boa interpretação oral também se aplicam à interpretação literária como um todo." (1989, p. 28). O sentido da interpretação permanece, pois trata-se de um processo. Não haveria interpretação das escritas em seus mais variados tipos, em especial os escritos religiosos, se o texto com os signos grafados, desenhados, assinalados, não fosse tomado enquanto um 'evento', um 'acontecimento'. Em outras palavras, "a palavra tem que deixar de ser palavra (i. e. visual e conceptual) e tornar-se um evento; a existência de uma obra literária é uma 'palavra-evento' que acontece enquanto 'performance'" (PALMER, 1989, p. 29).

No mundo do cristianismo, mas também em outros mundos religiosos centrados no texto, como o islamismo e o judaísmo o "poder da palavra oral é também significativo [...]" e "tanto São Paulo como Lutero são famosos por dizerem que a salvação vem pelos ouvidos. As epístolas de São Paulo foram compostas para serem lidas em voz alta e não silenciosamente. Lembremo-nos que a leitura rápida e silenciosa é um fenômeno moderno trazido pela imprensa (PALMER, 1989, p. 29). Por fim, ainda dentro do conjunto de sentidos em torno da primeira orientação, o verbo grego pode ser interpretado com o sentido de expressar, ou seja, o modo como uma coisa se exprime, estilo ou performance, usado quando se quer remeter àquilo que um artista faz de uma canção ou ao que um ator faz com o papel no teatro.

A segunda orientação do verbo, a de explicar uma situação, enfatiza o aspecto discursivo da compreensão. As palavras não dizem apenas, elas explicam, clarificam e dão racionalidade às realidades e fenômenos. Pode-se exprimir uma situação sem explicá-la, por exemplo, pela expressividade teatral ou artística, mas explicar é também uma forma de interpretação porque exige uma operação fundamental do saber: a de encadear logicamente enunciados afirmativos.

Aristóteles, ao escrever o tratado *Peri hermeneias*, já tinha no horizonte, a operação lógico-racional que formula juízos relativos à verdade ou a falsidade das coisas, portanto, uma interpretação correta (PALMER, 1989; DILTHEY, 1949; 1999; 2010; 2014). Sob essa perspectiva, um pedido, uma ordem, uma pergunta ou uma imprecação não são juízos, mas formas secundárias das situações que foram originalmente percebidas como juízos pelo intelecto. A "'interpretação' é a operação fundamental do intelecto quando formula um juízo verdadeiro sobre uma coisa". (PALMER, 1989, p. 31). As operações básicas da

mente, segundo Aristóteles, seriam: 1) compreensão simples dos objetos, 2) operações de composição e divisão e 3) operações de raciocínio partindo do conhecido para o desconhecido (PALMER, 1989). Aqui, o *télos* [τελος] do processo de formulação dos juízos acerca do errado e do certo, "não é o agir sobre as emoções (poética) ou o provocar de uma atuação/ação na *pólis* (política), mas sim tornar compreensível o juízo lógico" (PALMER, 1989, p. 32). A enunciação, base do que se entende por interpretação, não é lógica, retórica ou poética, mas é mais primordial, "é a enunciação da verdade (ou falsidade) de uma coisa enquanto juízo" (PALMER, 1989, p. 32). Não é uma mensagem da divindade, mas uma operação racional, do intelecto humano, que começa sem que se perceba: a enunciação logo se divide e compõe-se de juízos para encontrar a verdade. O momento da interpretação é, no pensamento aristotélico, anterior às operações da lógica. O pensamento moderno tende a fixar a interpretação no momento da análise lógica, mas é um equívoco, sendo, neste caso, o momento da interpretação, anterior aos processos de análise lógica, embora estes também sejam processos de interpretação (PALMER 1989; DILTHEY, 2010). Adiante, abordarei o paradoxo que esse pressuposto, a interpretação como momento da análise, coloca para a hermenêutica.

No âmbito dos processos interpretativos, um problema surge: "Como pode um texto ser compreendido, quando a condição para sua compreensão é já ter percebido de que é que o texto fala?" (PALMER, 1989, p. 37). A compreensão que serve de base à interpretação já molda e condiciona a interpretação, uma interpretação preliminar, mas que provocará toda diferença (mudança), porque coloca a base para uma interpretação subsequente: "Todavia, a 'compreensão' que serve de base à interpretação já molda e condiciona a interpretação – é uma interpretação preliminar, mas uma interpretação que provocará toda a diferença (mudança) porque coloca o palco para uma interpretação subsequente [...]" e em seguida "Portanto, a explicação tem que ser vista no contexto de uma explicação ou interpretação mais funda, a interpretação que já ocorre no modo como nos voltamos ao objeto" (PALMER, 1989, p. 33).

Mais adiante, seguindo as pistas do pensamento aristotélico, pode-se dizer que a "análise já é interpretação; sentir a necessidade de análise é também uma interpretação" (PALMER, 1989, p. 33). Há derivações de interpretações básicas que constituem os juízos analíticos e vale tanto para opiniões sobre notícias cotidianas como para "análise científica de laboratório ou análise literária feita em sala de aula" (PALMER, 1989, p. 33). Por isso, o ato de compreensão está junto do ato de explicar. Interessante observar que na tradução grega do evangelho, há uma passagem em que Jesus Cristo empreende essa operação, por exemplo, em Lucas 24, 25-27:

> "E disse-lhes, 'Ó homens loucos, lentos em acreditar no que os profetas disseram! Então não será necessário que Cristo sofresse tudo isto antes de ser glorificado?' E começando pelos livros de Moisés e por todos os profetas, explicou-lhes (*diermeneusen*) tudo o que acerca dele se dizia nas Escrituras." (apud PALMER, 1989, p. 34).

Palmer (1989, p. 34) afirma que Jesus Cristo apelou para as faculdades dos discípulos, "depois desvendou o significado dos textos, colocando-os no contexto de seu sofrimento redentor e colocando esse sofrimento no contexto das profecias do Antigo Testamento".

Isto sugere que o significado está relacionado ao contexto, sendo que o processo explicativo fornece o palco da compreensão, assumindo-se que toda "interpretação explicativa assume intenções naqueles a quem a explicação se dirige" (PALMER, 1989, p. 34). No caso da Bíblia, os relatos orais antigos, agora registrados, traziam comportamentos e atitudes muito distantes do mundo atual, por exemplo, a poligamia dos patriarcas, os relatos sobre a arca de Noé. Como interpretar essas descrições. Abre-se um abismo, que só pode ser superado por uma ponte, a hermenêutica, a mensageira entre dois mundos, entre dois abismos, o do passado e o do presente. O processo de interpretação explicativa de um texto sagrado, como a Bíblia, supõe uma fusão de pelo menos, dois horizontes: o horizonte do contexto no qual o texto está, e o horizonte do intérprete. A ideia de fusão de horizonte será explorada adiante, pois implica na hermenêutica filosófica de Gadamer (1998). Por isso esse processo é também horizontal, conectando contextos e fundando-se em dados anteriores. É a dimensão da pré-compreensão que se abre aqui, mas abordarei depois.

A terceira orientação de sentidos do verbo grego *hermeneuin* é traduzir. A tradução é vista como uma forma especial do processo de tornar compreensível um texto em outra língua, ou seja, em outro sistema de signos, significados e significantes, nesse caso, o processo "hermético" [não o sentido consagrado pelo senso comum] é o de tornar compreensível o que é estrangeiro, estranho ou ininteligível (PALMER, 1989). O tradutor, como um Hermes humano, medeia dois mundos, dois universos, o do texto escrito em outra língua e o do leitor, somando-se a isto, as distâncias temporais ou sociais, que podem estabelecer mais exigência para a tarefa de tradução. A própria língua possui uma interpretação e nos torna conscientes da forma como as palavras modelam as nossas percepções e visões de mundo. A tarefa de tradução pode ser entendida em um sentido estrito, por exemplo, traduzir um texto em inglês ou em um sentido amplo, por exemplo, um antropólogo ou um cientista da religião ao estudar um grupo indígena ou um grupo religioso bem específico, propõe a si, a tarefa 'traduzir', usos, costumes, sentidos, palavras, vivências para um mundo maior de leitores, acadêmicos especializados e não-acadêmicos (mundo geral).

Todavia, o grande exemplo é a tradução de livros sagrados, como a Bíblia, nascedouro da futura hermenêutica moderna, a partir da exegese. Na Bíblia, os textos escritos que chegam às comunidades humanas que os leem provêm de mundos muito distantes no espaço, no tempo e na língua, mundos muito estranhos que é preciso interrogar, interpretar e que também interrogam seus leitores. Por outro lado, das traduções, interpretações e suas linhagens, nascem – ou se revigoram – movimentos

religiosos, modelos de ação, enfim, esses processos tradutórios são a fonte de muitos fenômenos. Para ficar no campo bíblico-cristão contemporâneo, as igrejas cristãs inclusivas buscam novas formas de tradução, minúcias e tendências de releituras dos textos fundadores do cristianismo, embora minoritárias no Brasil. Essas igrejas aceitam que seus membros tenham orientação não-heterossexual e possam exercê-la livremente.

Por outro lado, a Bíblia, e os escritos sagrados em geral, tidos como revelados por uma ordem superior ou inspirados por ela [Deus ou deuses] de um modo geral, "[...] não é informação; é uma mensagem, uma 'proclamação' [...] Não é um conjunto de princípios científicos; é uma realidade que deve ser compreendida como um relato histórico, é um acontecimento para que deve ser ouvido." E, continua: "Um princípio é científico; um acontecimento é histórico. A racionalidade de um princípio não é a de um evento. Neste sentido mais profundo da palavra 'histórico', a literatura e a teologia são, enquanto disciplinas, mais estritamente 'históricas' que 'científicas'" (PALMER, 1989, p. 30). Essas questões são válidas não apenas para a grande religião do livro no mundo ocidental, mas para o judaísmo e o islamismo. O problema da tradução enquanto ponte hermenêutica é espinhoso. Vale a pena citar uma passagem que expressa essa questão que nasce com a exegese, segundo Palmer (1989, p. 37): "Eugene Nida, por exemplo, no seu livro sobre ciência da tradução, cita o exemplo da frase característica de São Paulo, 'Cumprimentai-vos uns aos outros com um santo beijo'.". Continua Palmer (1989, p. 37): "O beijo era o cumprimento habitual nos termos do Novo Testamento, mas não o é nos dias de hoje. Uma versão do século XX deverá dizer: 'Cumprimentai-vos uns aos outros com um caloroso aperto de mão'?".

Mas, esse exemplo é apenas um detalhe, num panorama maior, colocado, por exemplo, por teólogos do porte de Rudolf Bultmann, entre a cosmologia do Novo Testamento e a cosmologia do Mundo Moderno Ocidental. (PALMER, 1989, p. 37): A ideia de demitologização, de Bultmann, incrustada na longa e árdua tarefa hermenêutica, ou melhor, exegética, é uma tentativa de "separar a mensagem essencial da 'mitologia' cósmica na qual nenhum homem moderno pode acreditar." (PALMER, 1989, p. 38). Mas isso é possível, pergunto. As polêmicas teológicas são muitas e não entrarei nessa seara.

Por outro lado, os problemas da teologia demitologizadora não são apenas simples problemas teológicos, mas são problemas encontrados em qualquer leitura de um texto antigo, ou ainda, em qualquer leitura de fenômenos contemporâneos polêmicos. Não é possível destrinchar um texto antigo e separar como se faz em laboratório, uma essência incontaminada, imune às sucessivas interpretações que dele faz cada época e comunidade de intérpretes. O livro é, além do signo, a história das interpretações e das épocas. Por outro lado, grupos religiosos, fazem uma interpretação dos textos sagados – a Bíblia - rasa, pervertida, ruim, em que a semântica é levada

para uma direção contraditória à da tradição religiosa e teológica maior. A teologia da prosperidade – a ideia de que um indivíduo está destinado por Deus a ser feliz aqui e agora, com renda, posse e riqueza, mas somente se cumprir rituais (fogueira santa), doar dízimo e oferecer bens e dinheiro ao pastor - condensa esse tipo de interpretação que subjuga o signo à um conjunto de desejos e interesses sociais, reflexos de contextos sociais e econômicos, nos casos neoliberais e capitalismo e seu desdobramento social-cultural, o individualismo narcísico.

As questões são complexas: há o grupo dos defensores de uma essência ou núcleo estável e permanente ao longo do tempo - signo é o que é, está lá (obra). Existem os defensores de uma mudança radical da mensagem, concebida como descontínua e lacunar ao longo do tempo – semântica, sentido que envolve o signo (o contexto, o horizonte subjetivo do intérprete) e, por fim, os defensores de uma situação intermediária entre as continuidades e descontinuidades das [e nas] mensagens 'originais' [o encontro entre o signo e a semântica no horizonte de eventos sucessivos e comparados e a corrente de intérpretes e suas variações]. Tais distinções de sentido e significado são fundamentais, inclusive para a construção do ferramental metodológico e analítico das Ciências da Religião, em especial, quando se tem em mente que a religião não existe sem uma manifestação de sua existência, como monumento, documento ou vivência. Pode-se pensar as religiões como grandes dispositivos de interpretação, abarcando os três grupos de sentido do verbo *hermeneuein,* de fenômenos, signos, sintomas, emoções, rastros e experiências que ultrapassam um limiar de percepção e compreensão padronizados.

Em algumas religiões, como as religiões do livro, que organizaram suas estruturas perceptivas em torno de escrituras consideradas sagradas, emanadas de Deus ou do Absoluto, seja diretamente, seja por intermediários, como os cristãos, os muçulmanos e os judeus, os três sentidos do verbo estão em conjunto, pois das exegeses escriturísticas emanam teologias e liturgias que estabelecem linhagens de longa duração, espraiadas por múltiplos espaços sociais e culturais. Tendo isso em mente, farei uma exposição mais didática, sobre o campo da hermenêutica enquanto corrente e movimento, destacando alguns autores e obras que julgo comporem o arcabouço não-confesso ou difuso de muitas das obras e pesquisas em desenvolvimento no campo dos estudos da religião e que também constituem uma base para o diálogo entre as Ciências Sociais e as Ciências da Religião, o que venho chamando de "ponte heurística".

Segundo Palmer (1989), antes do surgimento do moderno sentido da palavra hermenêutica, havia um conjunto de métodos de exegese, pode-se dizer interpretação, dos textos bíblicos. Desta forma, a história da hermenêutica bíblica poderia ser traçada desta forma. "Através da Igreja primitiva; dos patriarcas; da interpretação; da interpretação quadruplicada da Bíblia; da luta de Lutero contra os sistemas de interpretação místicos, dogmáticos, humanísticos e outros;" segue, "do aparecimento

do método histórico-crítico no século XVIII e do complexo de forças em actuação neste período, querendo remodelar a interpretação das Escrituras;" e também "do contributo de Schleiermacher; da escola da história das religiões [...] do aparecimento da teologia dialéctica nos anos 1920 e da Nova Hermenêutica na teologia contemporânea" (PALMER, 1989, p. 46).

Há no mundo antigo, três experiências fundamentais da hermenêutica: a literária, principalmente entre os gregos, a hermenêutica religiosa, a hermenêutica dos textos hebreus-judaicos e a hermenêutica jurídica dos romanos (PALMER, 1989). São três âmbitos bem diversos, pois são ligados a experiências históricas distintas, a modos de vida que se formaram e desenvolveram ao longo de séculos, e que se encontraram em alguns momentos, algumas convergências, que estão na origem do Mundo Ocidental Moderno. Os primeiros textos gregos, objetos de interpretação, foram os Poemas de Homero e Hesíodo, por parte de Platão. Os poemas dos gregos eram antigas tradições orais e que necessitavam, nas épocas dos filósofos gregos, em especial a partir dos pré-socráticos, de releituras devido a longa duração dos séculos entre a origem dos poemas e o momento em que eram cantados, encenados, teatralizados. Há duas grandes escolas de hermenêutica na Antiguidade, em especial no mundo helenístico, depois das grandes conquistas de Alexandre, o Grande, a de Alexandria e a de Pérgamo. Ambas as escolas buscam devolver a legibilidade dos antigos poemas gregos através de expedientes interpretativos (PALMER, 1989). A Escola de Alexandria desenvolve o método histórico-gramatical, cujo objetivo, por exemplo, era explicar as palavras do rapsodo Homero, na Odisseia, pelas palavras do poema e pela época histórica. A Escola de Pérgamo, por outro lado, usava as figuras de linguagem. Por exemplo, comportamentos dos personagens do poema são entendidos alegoria, metáforas, ou seja, representações figuradas de outros comportamentos. Nas metamorfoses míticas, Zeus se torna um ganso, uma alegoria que expressa, em seu comportamento como imortal, a ideia de potência e beleza.

Houve uma longa luta histórica entre as duas escolas. Segundo Dilthey (1999), a alegoria, que marcou o desenvolvimento da hermenêutica, é vista de forma crítica: "Krates de Mallos trouxe da escola estoica o princípio da interpretação alegórica para a filologia de Pérgamo." Segue: "O poder duradouro deste procedimento de interpretação estava fundamentado inicialmente no fato de que ela nivela a contradição entre documentos religiosos e uma visão de mundo refinada.". Assim "[...] ela foi igualmente necessária para os intérpretes dos vedas, de Homero, da Bíblia e do Corão: uma arte tão imprescindível quanto inútil. Entretanto, na base deste procedimento estava ao mesmo tempo uma visão profunda a respeito da produtividade poética e religiosa." Arrematando: "Homero é um vidente, e a contradição nele entre compreensões profundas e representações grosseiras em termos sensíveis só pode ser explicada se se concebe as segundas como meros meios poéticos de exposição.". Por fim, "[...]

à medida que esta relação foi entendida como um deliberado revestimento de um sentido pneumático por figuras surgiu a interpretação alegórica (DILTHEY, 1999, p. 14).

Após a Antiguidade greco-romana e os primórdios do cristianismo, os três cânones da hermenêutica são: os movimentos de Renascimento e Humanismo na Itália, a Reforma Protestante e o Romantismo, mas que ainda trazem a hermenêutica em espaços restritos. O Humanismo italiano e a grande descoberta de uma descontinuidade temporal-cultural é um fato central. Seus antepassados, os homens do ano mil, se pensavam como continuidades dos anteriores. Para interpretar é preciso dar-se conta dessas descontinuidades. Observo, no sentido da luta hermenêutica entre o catolicismo e o protestantismo, que o Cardeal Roberto Bellarmino, o que condenou Galileu Galilei, teria afirmado no século XVII algo próximo a esta ideia: "Não se iludam com a ideia de poder entender os textos antigos, estão escritos em línguas diferentes, o legítimo intérprete é o papa e os padres, a tradição apostólica, os legítimos intérpretes dos antigos textos." (PALMER, 1989). A Reforma, e seus desdobramentos, vão em direção contrária ao pensamento da Igreja Católica, em suma, os protestantes reagem e dizem: "Podemos ler os textos antigos e da forma como foram lidos pelos antigos e trazer seu significado ao tempo atual". [5]

Tendo em vista estas possibilidades e resumindo, imperfeitamente, o campo da hermenêutica, pode-se dizer seis sentidos diferentes foram estabelecidos na hermenêutica moderna: 1) uma teoria da exegese bíblica; 2) uma metodologia filológica geral; 3) uma ciência de toda compreensão linguística; 4) uma base metodológica das *Geisteswissenschaften* [ciências do espírito]; 5) uma fenomenologia da existência e uma compreensão existencial; 6) sistemas de interpretação iconoclásticos (PALMER, 1989). Mais do que fases ou etapas históricas delineiam as ênfases que as teorias da interpretação adquiriram ao longo do tempo, e que podem ser chamadas de ênfase bíblica, filológica, ciências do espírito, existencial e cultural. Nos séculos XV e XVI ganha corpo a ideia de retorno à antiguidade, por exemplo, buscando-se o latim clássico e não o latim popular falado nas cidades e burgos europeus. Há uma fusão de horizontes de época, mas, para ir ao Antigo, era necessário interpretá-lo, recuperá-lo.

Talvez o mais antigo significado e um dos mais difundidos seja o das teorias exegéticas. Por exemplo, a palavra hermenêutica aparece como título de livro, nessa área, a da exegese bíblica, em 1654: *Hermeneutica sacre sive methodus exponendarum sacrarum litterarum*, escrito por Johan C. Danhauer (PALMER, 1989). O texto preconizava métodos para a interpretação da Sagrada Escritura e inaugurou uma linhagem de manuais de interpretação que passaram a ser exigidos em círculos protestantes nas regiões do antigo Sacro Império Germânico, ou, melhor, na Germânia (PALMER, 1989). Entre 1720 e 1820, os manuais expandiram-se para a Inglaterra e América, e, segundo Palmer (1989), surgiram outros muitos manuais com métodos específicos. A questão da

5 Não são citações literais, mas, de certa forma, uma licença poética para contar um fato histórico.

interpretação das Sagradas Escrituras, fundantes do cristianismo, do Antigo e do Novo Testamento, pode ser vista assim: "a 'teologia' já está em acção; num certo sentido, a própria teologia enquanto intérprete da história, é já hermenêutica." (PALMER, 1989, p. 46). Os próprios movimentos cristãos católicos ou não-católicos pré-Reforma e pós-Reforma tem um dos problemas teológicos mais intrincados justamente na interpretação do sentido original das Santas Escrituras, fundadoras do cristianismo e peça-chave do Mundo Ocidental Moderno. A exegese bíblica foi dividida em nove períodos históricos: Pré-Cristão, Cristão Primitivo, Patrística, Medieval, Reforma, Ortodoxo, Moderno e Contemporâneo (PALMER, 1989). Mas, é somente a partir do século XVII que emerge a palavra hermenêutica com o sentido específico.

Progressivamente o uso da palavra hermenêutica expande-se e vai abarcando textos não-bíblicos, em geral aqueles ligados às mitologias de povos não-ocidentais. Registre-se que Edward Burnett Tylor, um dos "pais-fundadores" da antropologia, uma das ciências sociais que estudará aspectos importantes, como mitos e ritos, dos mundos religiosos orientais, primitivos, asiáticos, africanos e ameríndios, menciona em seu livro de 1871 [*Primitive Culture*] que "Nenhuma lenda, nenhuma alegoria ou rima infantil está a salvo da hermenêutica de um teórico radical da mitologia" (apud PALMER, 1989, p. 45).

A Reforma Protestante, na tradição germânica, objetivava, no sentido interpretativo, recuperar uma alteridade perdida. A Igreja detinha o poder garantido da verdadeira transmissão da tradição, já que os textos eram de pouca circulação e de produção restrita, copiada à mão. Por isso é impossível desfazer o elo entre o lema de Martim Lutero, retornar a Bíblia, e a invenção e expansão da Imprensa, com Johannes Gutenberg (PALMER, 1989). Posteriormente, com as novas orientações das ciências do espírito, com Wilhelm Dilthey, a partir das reflexões Schleiermacher (1999), a hermenêutica é proposta como método fundamental. Talvez não seja ousado demais dizer que são ciências interpretativas, se por isso consideramos as tarefas fundamentais inscritas no conjunto dos três sentidos do verbo *hermeneuin*. Adiante discutirei melhor essa questão. Por esses conjuntos de sentido, a hermenêutica será aqui compreendida em três acepções, como ciência, como arte e como técnica que trilhou importantes caminhos históricos. Não é minha intenção aprofundar a história da hermenêutica, contudo, alguns referenciais são indispensáveis.

1.3 CIÊNCIAS SOCIAIS, RELIGIÃO E HERMENÊUTICA: REFLEXÕES *IN STATU NASCENDI*

Uma das divisões usadas para expor a hermenêutica que estaria dividida, em cinco correntes: 1) Hermenêutica romântica: Friedrich Schleiermacher (1768-1834); 2) Hermenêutica histórica: Wilhelm Dilthey (1833-1911); 3) Hermenêutica ontológica: Martin Heidegger (1889-1976); 4) Hermenêutica filosófica: Hans-Georg

Gadamer (1900-2002) e Paul RICŒUR (1913-2005) e 5) Hermenêutica Crítica: Jürgen Habermas (1929-). Sem falar nas aplicações, como a hermenêutica jurídica ou teológica, a exegese. Pode-se agrupar essas correntes em duas linhas principais, a dos partidários de Schleiermacher (1999) e Dilthey (1999; 2010), que defendiam a hermenêutica como um corpo estruturado de princípios metodológicos de aplicação universal e a dos partidários que propunham a hermenêutica entendida como reflexão filosófica-existencial sobre as características e a estrutura de toda compreensão humana (AMARAL, 2005). Nas duas linhas, a tradição, elemento fundamental enquanto cadeia de sentidos e significados que nos chegam do passado, é vista de forma divergente, seu papel é mais ou menos positivo.

A reflexão de Schleiermacher (1999) é fundamental. Uma boa abordagem da hermenêutica romântica teria de trabalhar seus antecessores, filólogos e filósofos que possibilitaram a esse filósofo germânico, avançar suas reflexões e mudar o sentido da hermenêutica que se torna uma filosofia, uma metodologia, uma arte e uma técnica. Para Higuet (1992, p. 86), o "programa de Schleiermacher é ao mesmo tempo romântico, por seu apelo a uma reação viva com o processo de criação, e crítico, por seu desejo de elaborar regras universais universalmente válidas da compreensão". Porém, por questões de espaço textual, partirei das correntes posteriores.

Centrarei meus argumentos em torno das hermenêuticas otológica e crítica, defendendo que suas discussões devem irrigar as ciências da religião num esforço de autointerpretação e organização de seus fundamentos teóricos-metodológicos. Retornando à linha central de exposição: para a corrente hermenêutica diltheyana, a pergunta mais fundamental é sobre a obtenção de interpretações válidas, nascendo daí uma investigação mais orientada para o método e para a historicidade; para a corrente hermenêutica heideggeriana, a pergunta mais fundamental é sobre a natureza da compreensão, originando daí uma orientação para a existência e consciência. Na verdade, percebo essas questões como diferenças de ênfase, diferenças não-antagônicas, mas complementares. Da linhagem de Schleiermacher e Dilthey, os nomes mais importantes são o do jurista-filósofo italiano Emilio Betti e o do filósofo E. D. Hirsch, que propugnaram regras válidas e objetivas, para a interpretação. Da linhagem de Heidegger, o nome mais conhecido é o do filósofo Hans-Georg Gadamer e o de Rudolf Bultmann, na teologia (AMARAL, 2005).

Falarei da primeira linhagem, a de Wilhelm Dilthey, a Hermenêutica Metódica, marcada pela busca de uma interpretação válida e sua proposição como base das Ciências do Espírito, um conjunto de disciplinas que interpretam as expressões da vida interior da mulher e do homem: gestos, leis, atos, eventos, histórias, obras de arte, religião. Todavia, não abordei em profundidade neste texto, a famosa distinção feita por Dilthey (1949) entre explicação e compreensão, pois considero que ela já está bem estabelecida. As reflexões sobre hermenêutica do filósofo alemão estão esparsas,

excetuando-se uma conferência na qual tratou mais profundamente do tema e um livro reunindo textos e rascunhos (DILTHEY, 1999; 2010). Dilthey, a quem se atribui o mérito de propor a hermenêutica como uma metodologia das ciências humanas, elege como o centro das reflexões, o problema de uma fundação epistemológico-metodológica das ciências humanas, uma proposição veiculada a partir da crítica à razão histórica e por isso, interessou-se fortemente por Schleiermacher e por sua hermenêutica (DILTHEY, 2010).

Será quase ao final da carreira acadêmica de Dilthey que a relação entre as investigações metodológicas e a hermenêutica ficam mais estreitas e sistemáticas (GRONDIN, 2011). No primeiro volume da vigorosa *Introdução às Ciências Humanas*, que não foi sucedido pelo segundo volume, o filósofo alemão, pouco lido nas Ciências da Religião, fala de algumas problemáticas hermenêuticas, mas não de modo sistemático. Por essa época, a psicologia ainda orientava a busca de Dilthey por um fundamento epistemológico para as Ciências Humanas ou do Espírito (LORENZO, 2013).

Somente em 1900, num um texto que se tornou famoso – fruto de sua conferência *Sobre as origens da Hermenêutica* – Dilthey retoma as investigações mais sistemáticas e propõe, mais explícito, a hermenêutica como fundamento das Ciências Humanas ou do Espírito, esboçando algumas regras da interpretação segundo uma metodologia que só serão aprofundadas mais adiante, quase ao final de sua vida (DILTHEY, 1999, 2010; GRONDIN, 2011). Todavia, a hermenêutica como fundamento das Ciências Humanas ou do Espírito é um projeto incompleto devido a morte de seu grande propositor (GRONDI, 2011; LORENZO, 2013). Por fim, as investigações diltheyanas, que começaram pela metodologia das Ciências Humanas, acabaram por tomar a forma de uma filosofia da vida e da história, com uma vigorosa a forte crítica a Edmund Husserl em sua obra *Logosaufsatz*, de 1911 (GRONDIN, 2011, p. 18). É preciso lembrar suas preocupações com a demarcação de fronteiras entre as Ciências da Natureza e as Ciências Humanas ou do Espírito (DILTHEY, 2014). Segundo suas interrogações: "Como é possível separar as ciências do espírito das ciências da natureza? Em qual fundamento encontra-se a essência da história e suas diferenças em relação a outras ciências? É possível alcançar um saber histórico objetivo?" (DILTHEY, 2014, p. 91).

As Ciências da Natureza se baseiam na causalidade e em leis constantes que regem os fenômenos. As Ciências do Espírito lidavam com fenômenos humanos subjetivos (que incluem direito, religião, arte e história) e deveriam centrar seu método e epistemologia em uma realidade histórico-social-humana. Isso porque o estudo dessas fenomenologias supõe a interação entre a experiência pessoal, o entendimento reflexivo e uma expressão do espírito (humano) nos gestos, palavras e artes (DILTHEY, 2010).

A fronteira entre as Ciências da Natureza e as Ciências do Espírito ou Ciências Culturais é a pedra de toque de suas primeiras reflexões. Junto com as Ciências da Natureza, Dilthey (2014), nota um grande crescimento de um grupo de conhecimentos

que se enlaçaram por razões de afinidade e fundamentos recíprocos, devido às tarefas da vida: *Comienzo con la cuestión de cómo es posible delimitar las ciencias de la naturaleza con respecto a la otra clase de ciencias, ya se escoja para designar a estas últimas la denominación de 'ciencias del espíritu' o de 'ciencias culturales'*. (DILTHEY, 2014, p. 91-100). Continua: *Junto a las ciencias naturales se ha desenvuelto espontáneamente, impuesto por las tareas de la vida, un grupo de conocimiento que se hallan enlazados entre sí por razones de afinidad y de fundación recíproca.".* Por fim: *"La historia, la economía política, las ciencias del derecho y del estado, la ciencia de la religión, el estudio de la literatura y de la poesía, del arte e de la música, la concepción filosófica del mundo, ya sean como teoría, ya como conocimiento del transcurso histórico, componen tales ciencias* (DILTHEY, 2014, p. 91-100).[6]

Dois fatos chamam atenção na passagem acima: a denominação Ciência da Religião, no singular e sua inserção no amplo espectro das Ciências do Espírito. A partir de discussões mais profundas e amplas sobre o sentido e o significado, Dilthey (2014, p. 95) aduz: *Tropezamos, pues, con la categoría de 'significado'.* Assim: *La relación que implica determina y articula la captación del curso de nuestra vida; también constituye el punto de vista desde el cual captamos y representamos la sucesión y coetaneidad de los cursos virtuales en la historia,* continua: *destacando lo significante por su significado, configurando cada acontecer; de una manera general; es la categoría peculiar que rige entre sus partes, y allí hasta donde alcanza la vida le sigue esta relación y la hace representable*.

As relações que determinam e articulam a apreensão do curso de nossa vida também constituem o ponto de vista segundo o qual apreendemos a sucessão e a coetaneidade dos percursos vitais na história a partir de pontos de vista existenciais. O significante é destacado no significado à medida que o fluxo dos acontecimentos decorre. Portanto, não é possível separar o processo de produção do significado da historicidade e da vida dos sujeitos. Ainda na mesma obra citada, diz: *La misma relación entre el significado de las vivencias singulares y el sentido de todo el curso de la vida preside la poesía* (DILTHEY, 2014, p. 96).

Mais adiante, Dilthey (2014, p. 96) fala sobre a interpretação, esboçando a ideia da relação todo-parte e da ideia de retrospecto, fundamentais em sua reflexão hermenêutica: *Y vuelve a surgir una forma superior de interpretación con el drama.* Continua: *También en las artes plásticas rige la misma circunstancia del significado del detalle para la comprensión de un nexo vital.* Por fim: *En esto descansa precisamente la conexión interna que une a las diferentes artes de una época determinada, la comprensión mediante el significado del talle y la técnica, que de él depende en todos los campos*.

6 Segundo dados do site da Editora Fondo de Cultura Económica do México, a primeira publicação do texto em espanhol se deu em 1944 e o original em alemão no ano de 1923. Para mais, ver: https://www.fondodeculturaeconomica.com/DetalleEd.aspx?ctit=004086E.

A partir de uma filosofia da vida e da história, como é entrevisto nesses pequenos trechos, Dilthey (2010; 2014) achega-se à questão da interpretação em sentido mais sistemático. Então, como seria possível interpretar os fenômenos do espírito, os objetos e os produtos da cultura, tais como as pinturas, esculturas, livros, ritos e mitos. Que base comum, em termos metodológicos, poderia haver nas Ciências do Espírito, visto que, apesar da pluralidade e diversidade, emanam da unidade do espírito humano? Para responder a essas questões, Dilthey (2010) desloca-se progressivamente de uma base psicologista para um argumento hermenêutico, alargando os horizontes vislumbrados por Schleiermacher (1999) seu mentor intelectual e em quem Dilthey busca sua fundamentação, pois Schleiermacher criara condições para a formulação mais ampliada de regras válidas para toda interpretação correta de signos, a hermenêutica geral.

Schleiermacher (1999) demoliu as antigas divisões da hermenêutica, a artística, a jurídica, a bíblica, para buscar um projeto universal (DILTHEY, 1999). O biógrafo de Schleiermacher foi Dilthey que desde logo viu na hermenêutica a disciplina que serviria de base para todas as *Geisteswissenschaften* (Ciências do Espírito). A hermenêutica, neste deslocamento, poderia afirmar-se como o fundamento metodológico e epistemológica das Ciências do Espírito e a mais habilitada fornecer a compreensão dos sentidos e significados contidos nos objetos do espírito humano, objetos centrais das Ciência do Espírito, dentre elas a Ciência da Religião (DILTHEY, 1999, p. 13): “ainda que as ciências humanas (*Geisteswissenschaften*) sistemáticas derivem relações de leis gerais e conexões abrangentes desta concepção objetiva do singular, mesmo assim também para elas os processos de compreensão e interpretação permanecem sendo a base.”. O filósofo alemão continua: “Por isso, estas ciências dependem para sua certeza tanto quanto a história da questão de se a compreensão do singular pode ser elevada à validade universal.”. Finaliza: “Assim se nos surgiu no princípio do estudo das ciências humanas um problema que lhe é próprio; em distinção a todas as formas de conhecimento da natureza.” (DILTHEY, 1999, p. 13).

Desde suas primeiras reflexões, a tarefa de traçar a distinção entre “compreensão” e “explicação” impôs-se, já que entre os fenômenos da vida e da natureza e os fenômenos sociais e humanos, há uma diferença fundamental: “Certamente as ciências humanas têm em relação a toda forma de conhecimento da natureza a vantagem de que o seu objeto não é uma dada aparição nos sentidos - um simples reflexo de algo real na consciência”, uma adversativa: “mas sim uma realidade interna imediata mesmo, e precisamente tal realidade como uma configuração vivenciada a partir de dentro. Mas já a partir do modo como esta realidade está dada na experiência interna surgem grandes dificuldades para a sua concepção objetiva. Elas não serão discutidas aqui.” (DILTHEY, 1999, p. 14). Diante das especificidades das ciências humanas, a de que seu objeto é uma realidade interna imediata e histórica, a tarefa de Dilthey consistiu em formular uma metodologia que permitisse tornar a “compreensão” uma interpretação

válida e objetiva (AMARAL, 2005). Em outras palavras, como estudar cientificamente formas particulares da existência humana? Qual o elo entre a consciência humana, a história e os fatos sociais, culturais e religiosos?

Por isso, para Dilthey (1999, p. 14), o compreender é uma instância universal: "Este compreender abrange desde a apreensão do balbuciar infantil até a de Hamlet ou a da crítica da razão." Assim, "o mesmo espírito humano nos fala a partir de pedras, mármore, tons em forma musical de gestos, palavras e escrita, de comportamentos, ordens e situações econômicas – e necessita da interpretação.". Ademais: [...] o processo do compreender precisa ter em qualquer situação características comuns – à medida que ele é determinado pelas mesmas condições e pelos mesmos meios desta forma de conhecimento" e, com isso, nestes traços fundamentais ele é o mesmo. "Se eu quero, por exemplo, compreender Leonardo, então ao mesmo tempo age a interpretação de ações, pinturas, figuras e obras literárias, e isto num processo unitário homogêneo" (DILTHEY, 1999, p. 14). A hermenêutica é o fundamento teorético da validade universal da interpretação, garantindo toda a certeza da história. Fica clara a ideia de um universal, a compreensão, que se dá como processo e abrange tudo o que o espírito humano faz, da linguagem mais elementar às mais complexas; da literatura às situações econômicas; do Estado ao Sagrado.

A ideia de historicidade, consciência e facticidade é interessante: *La cultura es, antes que nada, un tejido de nexos finales. Cada uno de ellos, lenguaje, derecho, mito y religiosidad, poesía, filosofía, posee una legalidad interna que condiciona su estructura y ésta determina su desarrollo*. (DILTHEY, 1949, p. XV). Continua: *Esta fue la aportación de Hegel y Schleiermacher, pues impregnaron la sistemática abstracta de esos nexos con la conciencia de la historicidad de su ser. Se aplicaron a ellos el método comparado, la idea de desarrollo*. (DILTHEY, 1949, p. XV). A questão da cultura como um tecido de conexões finais remete a um grande problema epistemológico: a possibilidade de apreender objetivamente o processo cognitivo de uma individualidade distinta da do intérprete. Por outro lado, a ideia de que a cultura é um tecido de significados e sentidos é uma imagem que foi retomada por Max Weber, e reforçada por Clifford Geertz (2008a), pensadores extremamente citados nas pesquisas de religião presentes nas Ciências Sociais e nas Ciências da Religião. Geertz, no texto *O impacto do conceito de Cultura sobre o conceito de Homem* (2008a), afirma que homem é um animal preso a teias culturais de sentido e significado construída social e historicamente. Para Geertz (2008a; 2008b), portanto, a cultura é uma teia de significados tecida pelo homem. Essa teia orienta a existência humana e na qual. Trata-se de um sistema de símbolos que interage com os sistemas de símbolos de cada indivíduo numa interação recíproca. Por outro lado, o símbolo é compreendido como qualquer ato, objeto, acontecimento ou relação que representa um significado. Compreender o homem e a cultura é interpretar essa teia de significados (GEERTZ 2008a; 2008b).

Dilthey (1949; 2010), como Geertz o faz (2008a; 2008b), parece seguir as reflexões de Max Weber sobre as esferas de valor quando afirma que a linguagem, a poesia, a filosofia, o direito etc., possuem uma estrutura interna de regras, normas que influenciam seu desenvolvimento. Dilthey (1949; 2010), próximo as orientações metodológicas de Max Weber (2016), propõe a ideia de individualidade histórica, passível de um processo de apreensão, compreensão e interpretação, que se refere não ao indivíduo concreto, mas à qualidade do individual na história.

A individualidade histórica pode ser um grupo social ou religioso, uma obra, um ritual, um sistema jurídico, uma religião ou um aspecto dessa religião, como seus textos sagrados, suas artes e dança, um grande evento, em suma, qualquer manifestação objetiva do espírito humano. Dilthey (1999; 2010) pergunta-se pelas condições de configuração da interpretação diante da individualidade histórica. Ao analisar a história da Hermenêutica, Dilthey (1999; 2010) percebe que os grandes conflitos entre as diversas escolas, na busca da melhor maneira de interpretar e dos procedimentos mais corretos em direção a uma compreensão válida e profunda, conduzem a uma base comum: a compreensão como processo fundamental, constituindo uma arte da interpretação. Os homens exteriorizam seu ser continuamente no mundo e o resultado dessa exteriorização são as manifestações sensíveis, concretas em sua facticidade histórica, aparecendo aos homens como uma alteridade (DILTHEY, 2010). Um parêntese importante é necessário para tecer algumas conexões semânticas. As perspectivas dos pensamentos de Dilthey são amplas e fecundaram muitas teorias e pensadores, todavia, um mapeamento hermenêutico dessas conexões ainda não foi realizado e seria muito interessante que o fosse, em especial para as Ciências da Religião. Por exemplo, essa perspectiva diltheyana da relação entre exterioridade e interioridade dos sentidos é retomada por Peter Berger (1989; 2017), um dos mais citados autores nos congressos e simpósios das duas áreas ou ciências que aqui estou a analisar. Porém, Berger (1989) acrescenta uma perspectiva dialética-marxista com a ideia de objetivação, interiorização e alienação. Em outras palavras, essa alteridade que aparece como estranha por ser o resultado da atividade de exteriorização, como nos fala Dilthey (1999), adquire um estatuto duro, objetivo, e precisa, para permanecer no mundo dos homens, ser interiorizada, internalizada, o que é feito via socialização em suas mais diversas dimensões [família, igreja etc.]. Mas, Berger (2017), questionou sua própria teoria da secularização, moderou alguns de seus aspectos e propôs a ideia de uma convivência, nem sempre pacífica, entre secularizações e religiões.

A partir daí o mundo aparece ao homem como um dado concreto, separado de seu interior. As relações sociais, econômicas, culturais, religiosas, no entanto, são tecidas sob o signo do arbitrário, perfazem um trajeto não teleológico. A religião, no argumento de Berger (1989) em seu mais famoso livro, *O Dossel Sagrado*, seria um dos mais ousados empreendimentos de ancoragem ontológica dessa cadeia arbitrária

de exteriorizações, objetivações e interiorizações. A ousadia está na produção de uma justificativa cósmica para as ordens humanas, sempre relativas e arbitrárias, produzindo a plausibilidade que, com os processos de secularização no mundo ocidental encontrar-se-ia abalada. Retornando ao processo de compreender, que deve ser elaborado pelas Ciências do Espírito para interpretar os objetos exteriorizados do espírito humano, há algumas características comuns, segundo Dilthey (1999, p. 16), "à medida que ele é determinado pelas mesmas condições e pelos mesmos meios desta forma de conhecimento. Nestes traços fundamentais ele é o mesmo". Continua o filósofo germânico: (...). Continua o filósofo germânico: “Se eu quero, por exemplo, compreender Leonardo, então ao mesmo tempo age a interpretação de ações, pinturas, figuras e obras literárias, e isto num processo unitário homogêneo.”. Por fim, o pensador tedesco diz: “O compreender mostra graus diversos. Estes são em primeiro lugar determinados pelo interesse. Se o interesse é limitado, então também a compreensão o é.” (DILTHEY, 1999, p. 16).

Há cumulatividade no processo do compreender. É, assim, um processo acumulativo: vai solucionando conflitos à medida em que surgem e responde às pressões, formulando regras que estabilizam o processo interpretativo. Assim, “a hermenêutica deve fundamentar teoreticamente a validade universal da interpretação - sobre a qual se baseia toda a certeza da história – em contraposição à contínua invasão da arbitrariedade romântica e da subjetividade cética no âmbito da história.”. Segue: “Concebida na conjunção entre teoria do conhecimento, lógica e metodologia das ciências humanas, esta teoria da interpretação se torna um importante elo entre a filosofia e as ciências históricas, ela se torna um elemento principal para a fundamentação das ciências humanas (DILTHEY, 1999, p. 32).

A compreensão, nesse contexto, é um recurso de análise que se dá em um processo de conhecer algo interno a partir de sinais externos, captados através dos sentidos. A interpretação não é um entendimento intuitivo: tem de haver um método a ser seguido corretamente, para assegurar a “objetividade”, aqui nascem as regras da hermenêutica. Com isso, os trabalhos de um pintor, literato, gênio religioso e outros, podem ser interpretados com completa objetividade, entendida não no sentido duro das Ciências da Natureza, mas no sentido de não-arbitrariedade das interpretações possíveis. Há uma primeira condição para essa objetividade: a “compreensão” é sempre retrospectiva, ou seja, sempre parte do momento presente em direção ao que se passou, ao passado. O que será analisado serão as expressões fixadas, as manifestações do espírito humano mais permanentes, para que se possa – sempre que necessário – a elas retornar, a fim de aprofundar o processo de compreensão (AMARAL, 2005).

São necessárias muitas idas e vindas entre o início do processo interpretativo e as evidências/fatos/elementos fixados para que se faça uma interpretação válida e objetiva (DILTHEY, 2010). No campo das religiões, o objeto de interpretação também

deve estar sob essa égide, a da permanência no tempo, para que assim o processo hermenêutico se estabeleça em bases sólidas e objetivas. O problema da objetividade nas ciências humanas foi enfrentado por Dilthey (1949; 1999) ombreando as ciências da natureza, ou seja, procurando uma objetividade não como critério empírico-natural-racional embasada em um método científico galileano ou positivista, mas enquanto critério elaborado a partir das especificidades das ciências do espírito.

A interpretação objetiva e válida na hermenêutica diltheyana possui dois aspectos fundamentais (DILTHEY, 1999; 2010): 1) o objeto de análise e a 2) a identidade sujeito-objeto. Sobre o objeto da análise, o objeto a ser analisado, no caso deste texto a religião ou uma de suas manifestações, deve ser tomado como um sistema ou uma totalidade para evitar uma atomização positivista, uma fragmentação empírica excessiva. Por isso, é preciso estabelecer e entender a relação entre o Todo e as Partes. É preciso um ir e vir entre Todo e as Partes para se produzir o movimento da "compreensão" (DILTHEY, 2010). Um trânsito entre as duas instâncias é necessário e imprescindível e a esse movimento, Dilthey (2010) chamou de Círculo Hermenêutico. Com isso, na hermenêutica metódica, aponta-se o caráter singular de toda Totalidade, que nasce da sistemática relação parte-todo. Por outro lado, um sistema Todo-Parte pode ser visto como parte de um sistema Todo-Parte ainda maior e mais amplo (DILTHEY, 2010).

A interpretação é sempre relativa e nunca pode ser completa no sentido de definitiva e imutável, pois ao intérprete é dada uma vantagem em relação ao objeto, a ele é dado o conjunto da obra, lembrando um dos cânones, a compreensão é sempre retrospectiva (DILTHEY, 2010). Em relação a identidade Sujeito-Objeto, a reflexão de Dilthey (1999; 2010) afirma que só é possível 'compreender' aquilo de que o próprio intérprete é produtor, portanto, no campo das Ciências do Espírito, Sujeito e Objeto estão irmanados na mesma condição. Por isso, a compreensão é um processo de transposição experimental de nosso próprio ser a fim de penetrar na experiência interna, na "mentalidade" de um outro, no caso, um outro religiosamente orientada.

A interpretação "das expressões essenciais da vida humana, seja ela do domínio das leis, da literatura ou das Sagradas Escrituras, implica um acto de compreensão histórica, uma operação [...] diferente da quantificação, do domínio científico do mundo natural;" e "neste acto de compreensão histórica está em causa um conhecimento pessoal do que significa sermos humanos." (PALMER, 1989, p. 50). Com esse movimento da compreensão, Dilthey (2010) realizou uma crítica ao positivismo, enquanto movimento que reivindicava a aplicação de critérios das ciências naturais às ciências humanas, numa versão mais ampliada da psicologia, que não era uma ciência sólida então. A hermenêutica, como disciplina centrada na interpretação, e especificamente na interpretação de um objeto histórico, constituiu-se como a base mais humana e mais histórica para seu próprio esforço de formulação de uma metodologia verdadeiramente humanística das *Geisteswissenschaften*.

A outra grande corrente da hermenêutica é liderada por Martin Heidegger (2012; 2006), que enveredou pelos caminhos da hermenêutica após tratar do problema ontológico a partir do uso do método fenomenológico de seu mentor, Edmund Husserl. Em 1927, publicou aquela que veio a ser sua obra maior, *Ser e Tempo*, a qual chamou de uma hermenêutica do Dasein (HEIDEGGER, 2012). Diferentemente de Dilthey (1999), para Heidegger (2012), a hermenêutica não é referida à ciência ou as regras da interpretação de um texto, nem uma metodologia para as *Geisteswissenschaften*, mas sim a explicação fenomenológica da própria existência humana (HEIDEGGER. 2012; 2006). Na análise heideggeriana, a "compreensão" e a "interpretação" são modos fundantes da própria existência humana, ou seja, só se pode existir humanamente a partir dos postulados de compreensão e interpretação. Em outras palavras, a busca de Heidegger (2012) é por uma ontologia da compreensão, empreendendo uma investigação de caráter hermenêutico tanto no conteúdo quanto no método.

Por outro lado, Heidegger (2012) intentava trilhar, não como Dilthey (1999; 2010), um método "que permitisse ir às raízes dessas concepções, uma hermenêutica que lhe permitisse tornar manifestos os pressupostos sobre os quais se têm baseado. Tal como Nietzsche, desejava pôr em causa toda a tradição metafísica ocidental" (PALMER, 129). Heidegger voltou-se primeiramente ao método fenomenológico com a finalidade de alcançar uma explicação dos processos do ser na existência humana. A fenomenologia tinha aberto um novo campo de investigação acerca da apreensão pré-conceitual dos fenômenos (PALMER, 1989). Heidegger (2012) imprimiu um novo significado a este campo, não mais vendo-o como o campo onde tornar-se-ia visível a consciência como subjetividade transcendental, mas como o meio vital do ser-no-mundo histórico do homem.

Dilthey (1999; 2010) viu na hermenêutica o horizonte de um projeto de busca de uma teoria do método para as Ciências do Espírito, marcada historicamente, entretanto, Heidegger (2008; 2001; 2006; 2012) buscou a hermenêutica no contexto de sua mais profunda busca, a de uma ontologia fundamental (PALMER, 1998, p. 129). A busca de Heidegger (2008) por um método que o levasse a compreender a vida a partir da própria vida, o levou a uma superação das concepções metafísico-ontológicas tradicionais. Contudo, sua primeira fonte foi a fenomenologia de Husserl (1986), seu mestre, encontrando a abertura de uma apreensão pré-conceitual dos fenômenos.

A reflexão de Heidegger (2012) imprimiu, todavia, o meio mais fundamental do ser-no-mundo histórico próprio do homem. Trouxe, para a fenomenologia, a historicidade e temporalidade, mas foi lendo Dilthey (1949; 1999) e Nietzsche (2005; 2009; 2009a) que conseguiu criticar, de forma convincente, a metafísica ocidental, antepondo a ideia da facticidade do ser como algo mais fundamental do que a consciência do ser. O pensamento inquieto de Heidegger (2012) foi denominado, então, de hermenêutica filosófica. Por outro lado, as diferenças entre Husserl (1986)

e Heidegger (2012) com relação à ciência é crucial e embasada em suas formações, no primeiro caso, as matemáticas; no segundo caso, a teologia. Por isso, Heidegger (2012), ao contrário de Husserl (1986), diz que todo o rigor científico do mundo não tem a palavra final sobre o destino e a meta final do ser humano. Quando em sua obra maior, *Ser e Tempo*, Heidegger (2009) escreve uma parte intitulada *O método fenomenológico de investigação*, o nome que vem à baila é hermenêutica e por aí começa seu trabalho de genealogia das palavras, resgatando a ideia de fenômeno: do antigo grego, *phainomenon* ou *phainestai*, e *logos*.

O que são o fenômeno e a fenomenologia senão àquilo que se mostra, o manifesto, o revelado, o que pode tornar-se visível (HEIDEGGER, 2006; 2012). Assim, *phenomena* é o conjunto do que se revela sob a luz, o que pode ser revelado e *logia*, o sufixo, é antes o deixar que algo emerja e apareça, mas do que razão ou fundamento, com uma clara orientação de apontar para os fenômenos (HEIDEGGER, 2012). Esses sentidos não deveriam ser interpretados como uma referência de segundo plano ou como um sintoma, mas é um trazer do esconderijo da coisa e do ser, nas palavras de Heidegger (2012). Em outras palavras, as mentes dos humanos, em seu poder racional e reflexivo, não projetam o sentido sobre os fenômenos, o que aparece é que são hierofanias ontológicas (HEIDEGGER, 2012).

Heidegger (2012) afirma que a ontologia, como fenomenologia do ser, deve se transformar em uma hermenêutica do *Dasein*, pois o sentido metodológico da descrição é interpretação, tornar aberto, manifesto, desentocar do esconderijo, tornando manifesto o Ser. Por isso, a hermenêutica é a função fundamental do anunciar, por meio do qual, o Dasein dá-se a conhecer a natureza do Ser. A hermenêutica vira uma ontologia da compreensão e, portanto, da interpretação. (HEIDEGGER, 2012). Para Heidegger, segundo Palmer (1989, p. 136): “a compreensão é o poder captar as possibilidades que cada um tem de ser, no contexto do mundo vital em que cada um de nós existe.”. Assim “A compreensão não se concebe como algo que se possua, mas antes como um modo ou elemento de ser-no-mundo. A compreensão é a base de toda interpretação; é contemporânea de nossa existência e está presente em todo acto de interpretação. A compreensão é assim ontologicamente fundamental e anterior a qualquer acto da existência.” (PALMER, 1989, p. 136).

O horizonte da existência histórica de cada um no mundo é revelador de potencialidades do ser e isso requer, ou melhor, está ligado à tarefa da compreensão, que fala para o futuro a partir do passado, não sendo algo metafísico, no sentido de acima da existência concreto-sensível do homem, mas é inseparável desta (HEIDEGGER, 2012). Toda compreensão possui uma estrutura ontológica: “o mundo não é a totalidade de todos os seres, mas a totalidade em que o ser humano está mergulhado; o ser humano encontra-se rodeado pela manifestação dessa totalidade. Ela revela-se-lhe

através de uma compreensão sempre englobante, anterior a qualquer captação" (PALMER, 1989, p. 137).

O mundo é simultaneamente englobante e fechado, opaco, por isso, junto com a compreensão, são partes inseparáveis do *Dasein* (PALMER, 1989). Um catálogo analítico dos seres e dos objetos não revela seu ser, mas "quando há qualquer ruptura, quando esbarra contra uma parede, talvez quando lhe falta algo que deveria ter" (PALMER, 1989, p. 138). Em outras palavras, o mundo, os homens, os objetos, estão imersos em penumbras e para serem trazidos à luz, para que seu ser seja revelado, é necessário a significação, termo inventado por Heidegger (2012), algo mais fundo e anterior à linguagem: "A significação [...] não é algo que o homem dê a um objeto; é aquilo que um objeto dá ao homem, fornecendo-lhe a possibilidade ontológica das palavras e da linguagem" (PALMER, 1989, p. 139).

As palavras e a linguagem não são externas às coisas, aos objetos, ao mundo, ao homem, pois é pelas palavras e pela linguagem que coisas, objetos, homens e mundos ganham existência, são desentocados e trazidos à luz, isto no processo do *Dasein* (HEIDEGGER, 2012). Está aí um novo sentido ao que Dilthey (1999) propôs como círculo hermenêutico (HEIDEGGER, 2012). Por isso é impossível uma interpretação livre de pressupostos, de preconceitos, pois toda interpretação está alicerçada em uma estrutura prévia, inserida no mundo. Por exemplo, no caso da interpretação literária, tal fato "Significa que o intérprete mais 'destituído de pressupostos' de um texto de poesia lírica tem já posições prévias. [...] O seu encontro com a obra não se dá num contexto exterior ao tempo e ao espaço exterior ao próprio horizonte de experiências e interesses;", assim "dá-se sim num tempo e num lugar determinados. [...] há uma razão pela qual se voltou para este texto e não para outro qualquer, e assim aborda o texto colocando-lhe perguntas, e não em branco (PALMER, 1989, p. 140).

Todavia, quem desenvolveu as implicações do pensamento de Heidegger (2012) sobre a hermenêutica foi o filósofo alemão Hans-Georg Gadamer (1998; 2001; 2003). Gadamer (1998) abandonou a dimensão transcendental de Husserl (1986) e originária de Heidegger (2012), mas manteve o programa fenomenológico do Mundo da Vida, de Husserl (1986) e do ser-no-mundo, de Heidegger (2012). Sua grande obra, traduzida ao português como *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica* (GADAMER, 1998), coloca em tela a primazia ontológica da tradição.

Na perspectiva gadameriana, a interpretação é caudatária da tradição (AMARAL, 2005). O intérprete está em um caudal ou leito para o qual foi trazido a partir de uma estrutura antecipada de compreensão (pré-compreensão) determinada pelo lugar [geográfico-social, existencial] e posição [político-econômico, social, cultural], e isso o faz projetar-se nas leituras que realiza dos fatos passados (GADAMER, 1998). É nessa plataforma que se situa a pré-compreensão. Esta, na perspectiva de Gadamer (1998; 2001) é a condição de possibilidade de toda compreensão, ou seja, toda compreensão

comporta uma pré-compreensão – uma estrutura de antecipação que é prefigurada pela tradição na qual vive o intérprete e que modela seus preconceitos, portanto, suas visões e percepções de mundo. No entanto, essa modelagem não é determinística, pois como ser histórico, o homem abre-se aos imponderáveis da história, ao contato com outros homens que lhe exigem posturas e todo um processo de estar que se desenrola sob as estruturas da compreensão e interpretação.

No sentido da abertura interpretativa que todos os intérpretes possuem, não existe uma versão correta e verdadeira com pretensão de última palavra ou como princípio absoluto. Mas, para Gadamer (1998; 2001), por que são inexistentes a pretensão de última palavra ou de um princípio absoluto? A leitura de um texto qualquer é, num primeiro momento, a resultante da existência de um repensar de leituras anteriores, ou seja, de uma tradição confiável porque ela é fruto de um "acordo prévio" entre as gentes, as comunidades e os grupos (GADAMER, 1998; 2001). Mas, há leituras mais confiáveis e menos confiáveis, diriam os críticos. Por isso, o grau de confiabilidade provém da autoridade do acordo prévio. O sentido da autoridade, baseada no acordo das gentes, não é o da submissão como ato cego, mas o do reconhecimento (GADAMER, 1998; 2001).

Há uma reabilitação do "preconceito" (o que vem antes do conceito), da tradição e da autoridade, vistos como elementos fundamentais dos processos hermenêuticos (GADAMER, 1998; 2001). A reabilitação do preconceito e da autoridade não podem ser confundidas com uma obediência cega ou um erro absoluto, mas devem ser vistos como parte do processo sócio-existencial humano, já que a interpretação não se faz em um vácuo, um nada ou uma tábula rasa. Com isso, quer se dizer que a interpretação não é um ato livre e soberano do intérprete, mas está inscrita ontologicamente em um encadeamento histórico que retroage sobre os modos de interpretação (GADAMER, 1998; 2001).

Os preconceitos não são necessariamente injustificados e errôneos. No sentido literal da palavra, "constituíram a orientação prévia de toda nossa capacidade de experiência. Isso é constitutivo da historicidade de nossa existência". Por isso, "são antecipações de nossa abertura para o mundo que se tornam condições para que possamos experimentar qualquer coisa, para que aquilo que nos vem ao encontro possa nos dizer algo." (GADAMER, 1998, p. 127-128).

A compreensão emerge, assim, de uma tradição histórica e cultural na qual vivemos e que forma a substância de nossos preconceitos. Um certo radicalismo iluminista propôs a ideia de plena libertação e autonomia em relação ao passado, à tradição, nascendo daí uma imagem distorcida da Idade Média como "Era das Trevas". Muito do que era a religião Institucional foi definida pelos pensadores iluministas, Voltaire entre muitos, como a dimensão da não-liberdade, da superstição, da não-

razão, da escravidão, associando-a às tradições e à autoridade. Mas, isso é apenas meia-verdade, segundo Gadamer (1998).

A própria Revolução Francesa, de 1789, nasceu sob a égide da condenação de toda forma de autoridade e de tradição religiosa, mas criou outras formas espirituais de religião, a religião civil, por exemplo. Por outro lado, o preconceito, o que vem antes do conceito, não é o polo oposto de uma razão sem pressuposição, como pensava o Iluminismo e o Positivismo (GADAMER, 1998; 2001; 2003). Em outras palavras, o preconceito é um elemento que faz com que alguma coisa com a qual entramos em contato diga algo, trazendo sentidos diversos, limitados pelos usos e costumes sociais, religiosos e culturais.

O preconceito está relacionado com a autoridade, um tema repudiado ao extremo pelo Iluminismo porque associado a um aspecto negativo, o dogmático ortodoxo ou o supersticioso, mágico-irracional. Mas, para Gadamer (1998; 2001), a autoridade é conquistada por meio da legitimidade nascida da aceitação da superioridade de um saber, fruto de um acordo social fundamental: autoridade é tradição porque a tradição é a autoridade tornada anônima, vindo a influenciar nosso ser historicamente finito, finito na historicidade: nascemos em um lugar social, uma posição que nos delimita, mas ao mesmo tempo que nos dá o fundamento da validade das disposições, comportamentos e pensamentos e a abertura fundamental para o encontro com o outro (GADAMER, 1998; 2001). Há uma apologia da tradição nascida do privilégio que Gadamer (1998) concede a consciência histórica que consiste na experiência do devir histórico, pois a compreensão humana está submetida ao regime de finitude, ou seja, submetida às condições históricas. Assim, ao refletir sobre o preconceito e a tradição, Gadamer (1998) se confronta com a autoridade da *Aufklärung*, mas não no sentido de recuperar o conservadorismo alemão, pois estes dois conceitos (preconceito e tradição) são vistos pela ótica da cultura.

A hermenêutica constrói, assim, um novo campo, opondo-se ao modelo do Iluminismo e à objetividade proposta pela ciência tradicional. A hermenêutica histórica, segundo Gadamer (1998, p. 393) enfatiza que cada época deve compreender a seu modo um texto transmitido e desta forma, a compreensão hermenêutica envolve um compreender de modo diferente. A distância temporal (histórica e de sentido) não deve ser vista como um abismo devorador, mas com um recatado otimismo. Por isso, se a autoridade é o fundamento de validade das disposições, comportamentos e pensamentos, a tradição é a instância que possui autoridade na medida em que estabelece o leito hegemônico da interpretação, mas o que não quer dizer que a tradição esteja o tempo todo certa, que nunca erra, que não há problemas ou questões limitadoras dos horizontes de liberdade, dos direitos fundamentais e da dignidade da pessoa humana e que não há possibilidade de mudanças (GADAMER, 1998; 2001).

O que confere, então, a vida e a tensão a todo processo interpretativo. Diz-nos Gadamer (1998, p. 127): "A distância insuperável e necessária entre os tempos, as culturas, as classes, as raças – ou mesmo entre as pessoas – é um momento suprassubjetivo, que confere tensão e vida a todo compreender". O preconceito e a tradição são reabilitados por Gadamer (1998; 2001) como o resultado do privilégio concedido à consciência histórica, estrutura fundamental da consciência hermenêutica. Em que consiste essa consciência histórica? Consiste na experiência de fazer com que o estranho e o distante se torne próximo e familiar através da tradução como processo de apreensão, compreensão e interpretação do distante e do exótico. Isso tem início graças a um estranhamento e mal-entendidos iniciais, que constituem o caráter estrutural de toda comunicação humana (GADAMER, 1998; 2001). Do finito que cada um está enredado, nasce a abertura para o infinito do processo de compreensão.

O tempo é fundamental nesse processo de compreensão e interpretação: "Na verdade, trata-se de reconhecer a distância de tempo como uma possibilidade positiva e produtiva do compreender. Não é um abismo devorador, mas está preenchida pela continuidade da herança histórica e da tradição, em cuja luz nos é mostrada toda a tradição." (GADAMER, 1998, p. 393).

A consciência histórica nasce de um dado concreto, a finitude e particularidade dos seres humanos. Por isso, pela finitude e pela particularidade, somos impelidos a abertura para a possibilidade – infinita – do "diálogo que somos nós", expressão poética inspirada no poeta lírico e romancista alemão Hölderlin (GADAMER, 1998; 2001). Mas, diante dessas possibilidades, uma pergunta se impõe: quem somos nós? O que somos, afinal, senão uma síntese das mensagens significativas, das tradições e preconceitos, que fazem de nós o que somos (GADAMER, 1998). Emerge a rica ideia de Gadamer, a fusão de horizontes, ou seja, o horizonte do sujeito que se lança à tarefa da compreensão, e o horizonte do objeto a ser compreendido, um texto, uma obra, um monumento, uma arte, que se coloca como um enigma, uma questão, uma provocação. O outro e a alteridade, no caso das Ciências Humanas ou do Espírito, é o elemento fundamental na equação hermenêutica.

Para Gadamer (1998, p. 402), "O horizonte é, antes, algo no qual trilhamos nosso caminho e que conosco faz o caminho. Os horizontes se deslocam ao passo de quem se move." Mas, continua ele: "também o horizonte do passado, do qual vive toda vida humana e que se apresenta sob a forma de tradição, que já está sempre em movimento. Não foi a consciência histórica que colocou inicialmente em movimento o horizonte que tudo engloba. Nela esse movimento não faz mais que tomar consciência de si mesmo." O outro, a alteridade, não é inacessível, incompreensível, algo vedado ao entendimento e à interpretação. Por quê? Porque não há horizontes fechados por parte dos sujeitos do conhecimento. Existe a possibilidade de transposição hermenêutica para o ponto de vista desse outro, dessa alteridade, ou seja, é possível a reconstrução

do significado – no sujeito e em seu interior – que se dá no encontro com o outro, e que pode envolver um texto, uma obra de arte, um ritual etc. (GADAMER, 1998; 2001). Esse encontro não é feito no esquecimento do próprio Eu, o Eu do sujeito ou do intérprete, que permanece como elemento chave da compreensão.

Segundo Gadamer (1998, p. 405), "O horizonte do presente não se forma, pois, à margem do passado. Não existe um horizonte do passado por si mesmo, assim como não existem horizontes históricos a serem conquistados", mas, "antes, compreender é sempre o processo de *fusão desses horizontes* presumivelmente dados por si mesmos" (itálico meu). Por isso não há um horizonte único ou saber absoluto. Mas por quê? Tal fato está relacionado à ontologia da finitude do ser, que, por injunções existências, impede a eleição de um único horizonte, um único horizonte autorizado e absoluto do saber (GADAMER, 1998; 2001). Nessa possibilidade do horizonte, a tradição é concebida como algo vivo, como história, daí a própria natureza da consciência histórica.

A prática hermenêutica abre, portanto, espaço a um horizonte que se diferencia da dimensão "presente". Nessa relação de horizontes, todos os intérpretes encontram-se em uma situação hermenêutica: "Todo encontro com a tradição, realizado graças à consciência histórica, experimenta por si mesmo a relação de tensão entre texto e presente. A tarefa hermenêutica consiste em não dissimular essa tensão em uma assimilação ingênua, mas em desenvolvê-la conscientemente" (GADAMER, 1998, p. 405). O horizonte histórico está no solo do horizonte compreensivo do presente, pois é a mesma compreensão que já atua em um ser-no-mundo, só que agora com a tarefa de "recuperar" horizontes estranhos, distantes no tempo e no espaço. A fusão de horizontes é a própria realização da compreensão.

Por outro lado, levantam-se críticas contra a hermenêutica filosófica gadameriana, por parte do filósofo e jurista italiano, Emílio Betti (1999), retomando a proposta de uma hermenêutica como método objetivo, propõe um projeto de reformulação de uma Teoria e Metodologia Geral da Interpretação. O objetivo é afirmar a possibilidade de interpretação válida de toda atividade prática, entendida como atividade vital do pensamento nas Ciências Humanas ou do Espírito. A atividade objetiva do pensamento [os conceitos], e as formas plenas de significado, devem ser trazidas à compreensão, que é, então, o objetivo da interpretação. E isso é um processo conduzido/mediado pela linguagem (BETTI, 1990).

O pensamento é reconhecido como tal, compreendido por um processo pelo qual é retraduzido do universo do objeto ao universo do sujeito, reconhecido e reconstruído enquanto uma estrutura com uma objetividade, relativa, possível, embora não-igual à das Ciências Naturais e Exatas (BETTI, 1990). Esse processo é realizado a partir das categorias e pensamento do Intérprete (Espírito Ativo Pensante) em direção ao Espírito Objetivado – as manifestações culturais, sociais e outras fixadas, como leis, arte, pintura, textos etc. – por meio das formas plenas de significado (BETTI, 1990).

Trazê-las à compreensão, é o objetivo da interpretação por um processo mediado pela linguagem. Betti (1990) defende o que denomina de inversão hermenêutica, ou seja, recria-se um pensamento de dentro do próprio intérprete, valendo-se de um elemento subjetivo que, inseparável da espontaneidade da expressão, transfere uma subjetividade para outra, que difere da subjetividade original, mas que não deixa de expressar a direção objetiva do processo de compreensão e interpretação. Betti (1990), quando fala em objetividade no ato da interpretação, diz que não é possível descartar o envolvimento da subjetividade do intérprete. A objetividade da interpretação não ignora a subjetividade do intérprete, todavia, é preciso garantir uma correspondência entre a construção de significado e o conteúdo significativo inscrito na forma de significado em questão.

O resguardo da objetividade do processo hermenêutico exige que a subjetividade do intérprete desenvolva a capacidade de penetrar a estranheza do objeto, pois, do contrário, haverá apenas a projeção da subjetividade do intérprete sobre o objeto, o que é um entrave ao processo de interpretação. A esta altura, Betti (1990) desfere uma violenta crítica a Gadamer (1998), apontando as ideias de historicidade e a ontologia da compreensão como obstáculos à possibilidade do conhecimento histórico objetivo. Em outras palavras, na ótica de Betti (1990), Gadamer (1998) não conseguiu produzir um método normativo que ajudasse a distinguir a interpretação errada da correta, quase que equiparando as interpretações em termos de validade.

No campo da religião e da política – e em outros – a distinção acerca da validade das intepretações é um problema complexo, mas que deve ser enfrentado. Um exemplo claro é a atual proliferação dos complexos ideológicos da conspiração, dos mais variados tons e orientações religiosas e políticos, desde uma QANON às velhas lorotas de que o signo do PT- Partido dos Trabalhadores expressa um pacto com o diabo. Esses boatos que circularam fortemente em 1989, durante a disputa entre Collor de Mello e Lula da Silva no segundo turno das eleições presidenciais e retornaram em 2018, com a mítica mamadeira de piroca que teria sido distribuída em escolas públicas A QANON é uma crença da extrema-direita estadunidense e cresceu com Donald Trump. Ela recupera a ideia de um plano oculto, liderado por democratas e artistas, todos abusadores (eles usam a palavra pedófilo, mas pedofilia é doença) e satanistas, que tiraram o ex-presidente estadunidense do poder, ilegitimamente. As bolhas internéticas cultivam, repassam essas ideias, cada vez mais estapafúrdias e grupos de pessoas as defendem, mais ou menos como as correntes de crenças em milagres religiosos.

Por outro lado, as heresias, pelo menos na longa Idade Média, podem ser vistas como interpretações deslegitimadas, não-hegemônicas, socialmente dominadas e não intepretações erradas em termos de princípio. Em outros momentos históricos, o que era uma heresia, passou a ser uma ortodoxia. A história do cristianismo é cheia de exemplos.

Gadamer (2001) respondeu às críticas de Betti (1990), afirmando que seu objetivo foi o de fazer uma ontologia e uma historicidade da compreensão, e não um método ou teoria geral da interpretação. Continuou a sustentar, portanto, que a interpretação é sempre um ato histórico ligado ao presente do intérprete, chamando de ingenuidade a ideia de uma interpretação objetivamente válida. Gadamer (1998, p. 403) faz uso de uma rica expressão ganhar um horizonte, ou seja, ver melhor, em um todo mais amplo e com critérios mais justos. Por isso, o preconceito pode ser questionado: a objetividade nas Ciências do Espírito não diz respeito aos padrões de leis como nas Ciências da Natureza, e sim ao caráter não-arbitrário dos processos de interpretação.

Betti (1990) reafirmou as críticas anteriores, propondo, a partir de então, quatro bússolas ou cânones relativos ao processo interpretativo que aqui condensarei. Primeiro cânone: autonomia hermenêutica do objeto – as formas plenas de significado devem ser entendidas de acordo com sua própria lógica e intenção original. Descobrir a intencionalidade e a lógica do que é o objeto da interpretação é um desafio enorme, vide os problemas interpretativos decorrentes da compreensão de legislações sagradas contidas em livros bíblicos como Deuteronômio. Essa descoberta remete para a força da objetivação que resultou na criação dos objetos, sejam eles leis, artes, ritos, romances e outros e cuja origem é a subjetividade de um outro, de uma alteridade humana.

O segundo cânone diz respeito à regra do contexto do sentido ou da totalidade e coerência do significado, retomando uma ideia de Dilthey (1999; 2010) sobre a interdependência entre o todo e as partes. Como se compreende o significado de um objeto? Compreende-se pela iluminação recíproca das partes e do todo e pela ampliação do círculo que envolve o todo e as partes, ou seja, a ampliação de contextos significativos entre o todo-parte e a parte-todo no curso do procedimento interpretativo.

O terceiro cânone remete ao envolvimento ativo do sujeito na atividade compreensiva e interpretativa. A apreensão do significado depende de uma atitude reconstrutiva por parte do intérprete, ajudado por sua intuição, e conduzido por categorias de pensamento e seu próprio processo criativo de conhecimento. Por isso, nas Ciências Humanas ou nas Ciências do Espírito, a objetividade é peculiar, possui uma natureza diferente da objetividade das Ciências Naturais/Exatas. Em outras palavras, não é uma objetividade absoluta, porque nenhuma interpretação pode ser considerada a palavra final. Alguns fatores fundamentais e inarredáveis envolvem a relação sujeito-objeto nas Ciências Humanas ou do Espírito: a) a existência de diferenças irredutíveis de perspectivas, b) o excesso de significado dos produtos culturais, ou seja, os produtos e objetos culturais sempre recebem, ecoam, ressoam, uma infinidade de significados, atribuídos pelos sujeitos, em suas múltiplas inserções e posições e c) a multidimensionalidade dos fenômenos sociais-humanos. Portanto, compreender não é um ato passivo, mas um processo de reconstrução que envolve, necessariamente, a experiência do próprio intérprete.

Porém, Betti (1990) insiste na necessidade de guias ou de controles de objetividade. Não se pode perder de vista, no caso o intérprete, que a realidade de um produto cultural entendido como objetivação da energia mental de uma alteridade, é uma alteridade que tem a dizer algo que nos é desconhecido e que independe da inferência de valores do intérprete. Não se pode esquecer que sujeito e objeto, intérprete e interpretado, são indissociáveis, reciprocamente referidos, havendo um encontro entre alteridades, pois um monólogo impediria a possibilidade de uma fusão de horizontes. Essa formulação tem em vista o ideal de objetividade na hermenêutica de Dilthey e Schleiermacher, e considera, também, a superioridade do sujeito autoconsciente de sua própria historicidade, provinda da hermenêutica da compreensão de Gadamer (1998; 2001).

Contudo, Betti (1990) diferencia duas hermenêuticas, uma normativa, ligadas às leis e legislações e outra, contemplativa, própria da interpretação histórica e das Ciências Humanas, pois busca a investigação de um significado cultural nas circunstâncias concretas de sua genealogia, e por isso mesmo, capaz de resguardar a realidade peculiar do objeto a ser compreendido e interpretado. Betti (1990) sugere uma hermenêutica que tem como ponto de partida a aceitação da diferença. Por isso, é importante manter os conteúdos significativos das diversas objetivações do espírito e sob esta especificidade, confrontar a realidade mental de seu intérprete.

Betti (1990) propunha, por fim, o quarto cânone: a correspondência hermenêutica do significado, ou seja, a realidade viva do intérprete e o estímulo que recebe do objeto, provoca ressonâncias mútuas entre o sujeito e o objeto da interpretação. Há, aqui, uma disputa de significados que provoca no intérprete um processo de autorreflexão e autocrítica. Mas, por isso mesmo, é preciso considerar os fenômenos a serem investigados como produtos culturais, elaborados, formatados, criados dentro de uma comunidade, viva por meio de suas tradições no tempo ou viva por meio de sua presença real no espaço. Essa consideração é defendida como solução para problemas morfológicos, dando possibilidade de incorporar os valores que emanam dos processos sociais e assim, entender os objetos como produtos culturais, em sua unidade interna, encontrando tendências, sucessão de estilos e especificidades da formação (BETTI, 1990). A técnica, mais do que a psicologia, deve conduzir o processo de interpretação, apreendendo, ao mesmo tempo, a regularidade geral- as relações constantes que são tendências entre fatos históricos -, para revelar problemas de existência social – e as leis individuais – a coerência interna de cada objeto, ou melhor, que subjaz aos objetos a serem interpretados (BETTI, 1990).

O que se ganha com essa análise: o reconhecimento do humano nas e através das formas plenas de significado que em seu conjunto formam a unidade do espírito humano (BETTI, 1990). Por meio da tensão familiaridade-estranhamento, que reside no interior da relação dialética subjetividade e objetividade, a hermenêutica metódica

dirige o conhecimento para a própria possibilidade do humano (BETTI, 1990). E. D. Hirsch (1967) foi outro pensador da linhagem da hermenêutica metódica que teceu mais críticas a hermenêutica ontológica ao levantar uma questão pertinente cujos desdobramentos ecoam nas críticas feitas aos pensadores pós-modernos: o perigo de um subjetivismo ou relativismo ilimitado que coloca em tela a indeterminação do próprio significado do texto segundo a lógica de seu autor ou autores, em termos de seus próprios interesses e categorias.

Segundo E. D. Hirsch (1967) esse risco estaria presente na hermenêutica gadameriana. Gadamer (1998) não distingue entre sentido (imutável e reproduzível de um texto), irredutível a outras itnenções de significação oriunda das mudanças ilimitadas que o texto adquire para gerações distintas de leitores. Isso ocorre por meio de avaliações e julgamentos que são conferidos ao texto dentro das novas relações que se estabelecem entre valores e significados e que ocorrem com a mudança da tradição.

Para Hirsch (1967), Gadamer (1998) deu a primazia à significação, contudo a prerrogativa do autor na configuração do significado é deixada de lado. Identifica-se tradução com a história de como o texto tem sido interpretado no tempo, o que, de acordo com Hirsch (1967), é um erro. Com isso, persiste uma insolubilidade: como identificar e distinguir entre interpretações válidas e interpretações prováveis. Por isso, a compreensão do significado original é a condição primeira de sua tradução, o que é feito na re-fusão com o idioma do intérprete – entendido como outra estrutura linguística, de sentido estrito ou como cosmovisão – para o compartilhamento com os leitores contemporâneos, ou seja, a construção-compreensão do significado original (HIRSCH, 1967). A indistinção entre os dois tipos de interpretação, as válidas e as prováveis, dão origem a uma contradição lógica no interior da teoria da interpretação de Gadamer (1998). Como se refundiriam passado e presente (ideia da fusão de horizontes) se há a manutenção do reconhecimento de uma separação irreconciliável entre as duas temporalidades, a que passou e a que se vive.

Hirsch (1967) critica o apego a uma radical historicidade na hermenêutica ontológica gadameriana. Essa radicalidade é um empecilho para a própria possibilidade da tradução, ou seja, a descoberta dos termos linguísticos adequados como veículos da compreensão e da familiaridade para com o outro, o estranho, o diferente em seus sentidos originais. Haveria uma confusão entre preconceito e pré-compreensão na epistemologia gadameriana, segundo Hirsch (1967), que produz uma tautologia, e assim, indetermina-se o sentido, ou ainda, faz-se perder a potência do sentido. E. D. Hirsch (1967) afirma que o preconceito pode ser entendido como o conjunto das atitudes habituais do intérprete e seu sistema de expectativas – limitadas por seu próprio horizonte – que incidem sobre o texto e o fato e, por isso, podem ser distinguidos das implicações e expectativas peculiares do autor – limitado pelo horizonte de compreensão do intérprete. No campo do estudo das religiões, é interessante perceber que quase

não há estudos sobre a formação e a estruturação de preconceitos, estereótipos, embora, socialmente, as religiões e religiosidades sejam um campo muito fértil para a emersão desses fenômenos, como as categorias de acusação (SILVEIRA, 2015).

A pré-compreensão é uma necessidade lógica relacionada à elaboração de hipóteses no ato do conhecimento ou pensamento que aspira ao reconhecimento, constituindo-se, portanto, em perspectivas válidas ou prováveis que serão testadas, postas à prova (HIRSCH, 1967). Há uma submissão constante às testagens diante de dados relevantes e que podem ser descobertos durante o processo investigatório, e, com isso, gera-se a adoção de novas suposições. É este o círculo hermenêutico mais importante. No campo das Ciências do Espírito ou Humanas, e concomitantemente às Ciências da Religião, a pré-compreensão liga-se, portanto, ao processo de formulação de hipóteses orientadoras do trabalho acadêmico-científico. É por essa via, a das distinções rigorosas, que as interpretações mudam, aperfeiçoam-se, tornam-se convincentes, galgam os patamares da objetividade relativa das Ciências Humanas. Por isso, as Ciências da Religião brasileiras precisariam atentar, por exemplo, e mapear com mais precisão, as tradições interpretativas que nasceram em suas muitas atividades de pesquisa e estruturação. Por hora, nas discussões sobre a tradição hermenêutica, é preciso introduzir a crítica das ideologias e isso pode ser feito por meio das reflexões habermasianas (HABERMAS, 1987).

Habermas (1987) apresenta as tarefas de uma hermenêutica profunda como crítica das ideologias, entendidas como distorções sistemáticas da comunicação motivadas pelas reificações institucionais e pelos efeitos da violência, que são dissimulados, formando falsos consensos. A partir da teoria crítica, da qual o filósofo da Escola de Frankfurt, invoca-se uma concordância ideal reguladora que pretende buscar uma comunicação ideal, sem limite e sem coação, uma espécie de horizonte utópico porque seria uma comunicação inspirada pela necessidade de uma antecipada liberdade futura (HABERMAS, 1987).

A instância crítica é superior a consciência hermenêutica, pois o projeto crítico opõe-se ao atual estado de comunicação falsificada, contaminada por distorções que promovem a alienação e o fetichismo, inscrito no modo de produção capitalista, e, é por isso mesmo, capaz de refletir sobre o movimento da compreensão que ocorre no contexto das intersubjetividades pessoais e grupais (HABERMAS, 1987).

O projeto de uma hermenêutica crítica – sob inspiração das filosofias da suspeita, na feliz expressão de Paul Ricœur, efetivadas por Karl Marx, Sigmund Freud e Friedrich Nietzsche – é capaz de dissolver as coações oriundas das instituições (econômicas, no caso do sistema capitalista) por meio de procedimentos críticos e não apenas compreensivos. A hermenêutica ontológica é insuficiente para enfrentar os poderes do *status quo* que introduzem, sob o modo capitalista de organização econômico-social- a colonização do mundo da vida pela lógica abstrata-instrumental do cálculo-,

e pela ação repressiva da autoridade, ou seja, da violência transvestida de consenso e concordância harmônica (HABERMAS, 1987). Elas, a lógica abstrata-instrumental do cálculo e a ação repressiva da autoridade, são quistos, corpos estranhos na estrutura comunicativa e não garantem, aos processos de significação intersubjetivos, uma identidade autêntica (HABERMAS, 1987).

Aplicando as reflexões críticas ao horizonte das Ciências da Religião, pode-se pensar no poder dos agentes estabelecidos em instituições e sua hegemonia social-econômica, seus monopólios de poder, que podem exercer distorções na consciência comunicativa. Os homens das instituições, cujas vidas a elas são dedicadas, e mais especificamente os que ocupam lugares de poder nas cúpulas, acumulam um capital simbólico denso, pesado que tende a gerar distorções no processo interpretativo em curso nas comunidades religiosas. Na perspectiva de Habermas (1987), trata-se de uma pseudo-comunicação, pois é fonte de perturbações ignoradas pelos membros das comunidades e fonte de um mal-entendido que permanece encoberto por meio dos mecanismos ideológicos de dissimulação da violência, abrigados sob um falso consenso (HABERMAS, 1987).

A tarefa de uma herme nêutica crítica profunda é o esclarecimento crítico que produza uma compreensão radical, inserida em um processo dialógico que garanta a autorreflexão e o interesse pela emancipação de todos os participantes (HABERMAS, 1987). O projeto habermasiano é herdeiro das Luzes-Iluminismo alemão e do Marxismo, mas incorpora as reflexões da nobre tradição hermenêutica, retemperando-a com as noções de igualdade, utopia e liberdade. A hermenêutica crítica, portanto, distinguir-se-ia da consciência hermenêutica ontológica porque esta pressupõe, na base do processo compreensivo, um acordo prévio, cuja chancela é proferida pela tradição, que, na perspectiva gadameriana, é o lugar possível da verdade como possibilidade, do acordo fundamental e do consenso intersubjetivo.

No entanto, para Habermas (1987), a tradição é também o lugar da inverdade e da violência. Na base desse argumento está a desconfiança de que todo consenso – no campo da sociedade desigual – seja, no fundo, forçado a partir de uma pseudocomunicação, ou seja, todo consenso, nas condições de desigualdade, poder e fortes assimetrias, é um exercício não-reconhecido e encoberto da violência (HABERMAS, 1987).

Quando Gadamer (1998), na visão de Habermas (1987), ontologizou a hermenêutica, confundiu razão com autoridade ao reabilitar positivamente o preconceito e ao aceitar a pretensão de verdade da tradição. A pretensão de verdade é apresentada como isenta de violência, alicerçada sobre um consenso que nos precede, o que é uma dissimulação, pois há uma violência inscrita. Para Habermas (1987), o poder mantém-se no contexto de alta desigualdade e conturbado por ideologias, devido à sua aparência de não-violência, o que gera uma situação pseudocomunicativa, dando, assim, uma legitimidade que mantém o esplendor do poder. Habermas (1987) diz que

é necessário distinguir, ainda que em um horizonte utópico [ou tendo este horizonte como orientação fundamental], o autêntico consenso ou razão que é o acordo universal realizado num contexto livre de dominação, da autoridade, um reconhecimento, vertical e não-dialógico, fruto de dissimulação ideológica. A verdade, dentro da perspectiva inaugurada pela hermenêutica crítica, só pode ser avaliada a partir de um consenso que seja fruto de condições ideais de comunicação ilimitada e livre de dominação, pelo menos enquanto bússola, ou linha de orientação, já que essas condições estão fixadas em um horizonte utópico marcado, pelos ideais do comunismo enquanto a conjunção perfeita entre a liberdade individual-pessoal-subjetiva e a igualdade social-coletiva-econômica-política (HABERMAS, 1987). O filósofo tedesco, herdeiro da Escola de Frankfurt, propõe assumir que uma estrutura de convivência livre de coações seja antecipada e tutelada pela ideia de uma comunicação ilimitada que longe de ser nossa predecessora, nos dá o futuro como caminho e como orientação.

Contudo, seria possível uma crítica da crítica à hermenêutica de Habermas (1987). O movimento de compreensão e interpretação é infindo. Paul Ricœur (1977), entrou na discussão formulando duas perguntas essenciais, dirigidas tanto a Habermas (1987) quanto a Gadamer (1998): A crítica das ideologias é desprovida de preconceitos, foi uma inicial indagação. É possível enriquecer a hermenêutica ontológica com uma perspectiva crítica, sem, no entanto, deformá-la, foi a segunda questão, ambas propostas por Ricœur (1977; 2007). Esse filósofo francês sugere que as distorções que surgem nos processos interpretativos, deveriam ser dissolvidas pela autorreflexão crítica, reguladas pelo ideal emancipador, mas na esfera da ação comunicativa, um conceito caro à Habermas (1987). Não há possibilidade de que um projeto ou consenso se valha de um vazio, de uma tábula rasa anterior, mas ele só pode se manter a partir da própria experiência da comunicação, com uma tarefa que aproxima as duas hermenêuticas, a ontológica e a crítica: a de buscar vencer as distâncias culturais e sociais no movimento de interpretação do passado, mas sem perder de vista os riscos da dominação política e econômica.

Em toda tradição científica há um acordo que orienta os paradigmas, é desse acordo que emana a compreensão. Da perspectiva de Ricœur (1977; 2007), uma consciência hermenêutica, baseada no consenso que precederia todo saber, interpreta a teoria crítica como herdeira da tradição iluminista ou da tradição da emancipação, e, portanto, inserida no leito epistemológico-teórico que corre dentro de um enorme caudal de filósofos, sociólogos, historiadores, animando uma grande comunidade acadêmico-científica. O entendimento que nasce desse acordo não é apenas um sistema de línguas, mas constitui-se como a síntese das mensagens, das vozes, dos significados mais significativos, mas que foram veiculados historicamente e orienta, por esse fato mesmo, os grupos de cientistas que travam entre si, e com outras comunidades [a comunidade política, a social, a religiosa, a artística] (RICŒUR, 1977).

Será a teoria crítica, encarnada nas discussões pela posição de Habermas (1987), imune a essas condições históricas, ou melhor, imune a metacrítica? (RICŒUR, 1977). De que lugar Habermas fala? De um não lugar, acima de tudo e todos? Esses são os problemas hermenêuticos que surgem a partir de uma crítica à hermenêutica crítica. A teoria crítica, que está na base da reflexão hermenêutica crítica de Habermas (1987), é também uma tradição, herdeira dos atos libertários mais paradigmáticos do Mundo Ocidental, tais como o Êxodo, como paradigma da libertação, crítica da dominação, revividos e relidos como conteúdo meta-histórico ou meta-antropológico (RICŒUR, 1977; 2007). Por outro lado, "a crítica das ideologias, fundada por um interesse específico, jamais rompe seus vínculos com o fundo de pertença que a funda. Esquecer esse vínculo inicial é cair na ilusão de uma teoria crítica elevada ao nível de saber absoluto" (RICŒUR, 2007, p. 106).

Por outro lado, Ricœur (1977) sugere que a hermenêutica de Gadamer (1998) desenvolva o potencial crítico, sendo necessário, para isso, reformular a questão de base – a ontologia da compreensão humana – e salientar a dialética entre "experiência de pertencimento" e de "distanciamento", dando ênfase a este último, ao distanciamento enquanto potencial crítico. No entanto, aproximando-se da hermenêutica metódica [Dilthey e Betti], diz que há um "dito" que permanece no texto, que extrapola as próprias condições psicossociológicas de sua produção, um dado fundamental para o reconhecimento da instância crítica no interior do processo de interpretação.

O excesso de sentido impede a interpretação absoluta, como uma última palavra, objetivamente lançada, ancorada, chancelada e definitiva. Assim, a "história me precede e antecipa-se à minha reflexão. Pertenço a história, antes de me pertencer. Dilthey, na ótica da crítica, não pôde compreender isso, porque sua revolução permanece epistemológica e porque seu critério reflexivo prima sobre sua consciência histórica" (RICŒUR, 2007, p. 116). É por essa razão que o "dito", e sua permanência e enquanto ele mesmo em sua unidade e singularidade, deve ser reconstruído e compreendido. O "dito" que permanece no texto provoca o confronto entre alteridades. A obra, o texto, abre um "mundo" e essa abertura pode portar uma crítica do real, agindo como um poder subversivo do imaginário, uma projeção dos possíveis, do poder ser. Assim, para Ricœur (1977; 2007), compreender não é simplesmente estar em uma projeção no texto, mas expor-se a ele. Com essa possibilidade, o sujeito deixa de ser a chave da explicação para receber "um em si" mais vasto, revelado pela interpretação.

Por isso, uma das proposições de Ricœur (2007, p. 106) diz respeito ao bom uso da crítica das ideologias: "[...] a crítica das ideologias é uma tarefa que devemos sempre começar, mas que, por princípio, não podemos concluir." Assim, "O saber está sempre em vias de se arrebatar à ideologia, mas a ideologia sempre é aquilo que permanece a grelha, o código de interpretação, mediante o qual não somos intelectuais sem amarras e sem pontos de apoio, mas continuamos sendo transportados por aquilo

que Hegel chamava de 'substância ética' [...]", E, por fim, Ricœur (2007, p. 106) afirma: "Chamo de deontologia minha última proposição, porque nada nos é mais necessário, em nossos dias, que a renúncia à arrogância da crítica, para empreendermos, com paciência, o trabalho incessantemente retomado do distanciamento e do assumir nossa condição histórica."

O trabalho essencial não deve cair em ilusões românticas, mas tampouco nas armadilhas da arrogância de um saber acima dos outros por petição de princípio. Por isso, uma pergunta de Paul Ricœur (2007) é essencial: onde o homem poderia projetar sua emancipação e apoiar o despertar da ação comunicativa? Como o homem é um ser vincado pela história, e vinculado por esta em seu ser, só lhe resta a reinterpretação das heranças culturais, ou seja, da tradição. Daí que a superação da dicotomia entre compreender e explicar torna-se uma tarefa em inacabamento sem fim. Por isso, é preciso distinguir a simples má-compreensão e o preconceito, da distorção patológica ou ideológica, que intoxica a interpretação, nubla o sentido original que está no dito do texto, produzindo distorções e deformações (RICŒUR, 2007). A teoria hermenêutica, na visão de Ricœur (2007) deve amparar e orientar processos interpretativos que cumpram duas condições essenciais.

Primeira, que a interpretação não se deixe levar pelo incessante fluxo de experiência imediata, o que pode lançá-la no mar bravio dos modismos, das novidades efêmeras, comprometendo sua eficiência. Segunda, que a interpretação não se deixe imobilizar pelas abstrações dos conceitos trazidos pela teoria e cultura do intérprete, sendo amordaçada em sua tarefa de abrir outras possibilidades inscritas na alteridade que está diante do sujeito que empreende a tarefa de interpretação: o texto, a obra, a arte ou a religião, enquanto interpretados, indagam e dirigem-se ao interpretador com uma força que exige uma profunda consciência do equilíbrio necessário entre duas críticas fundamentais, a da ideologia da conciliação a todo preço, a ideologia do diálogo, e a ideologia do conflito a qualquer preço (RICŒUR, 2007).

Sobre a primeira ideologia: "É curioso observamos como a recusa da luta de classes, da violência revolucionária, da guerrilha urbana e de todas as formas de violência nova [...] vem substituir a antiga objeção de consciência à guerra e ao serviço militar." (RICŒUR, 2007, p. 169). Assim, "Em contraposição a essa recusa, privilegia-se a todo preço a conciliação e a reconciliação! Devemos reconhecer que esse debate dilacera [...] a consciência cristã,", que está "dividida entre um centrismo fundamental e de princípio, sempre à cata de uma terceira via, e um esquerdismo que procura numa teologia da revolução uma expressão mais adequada da exigência radical do evangelho" (RICŒUR, 2007, p. 169). Mais adiante, sobre a outra ideologia: "[...] embora proveniente de fora do cristianismo, tende hoje a identificar-se, do interior, com aquilo que há pouco chamava de esquerdismo cristão. [...]". E continua a análise: "Ela chega até nós através de uma 'hegenialização' difusa dos nossos pensamentos e de todos os

nossos comportamentos [...] que tem pouco a ver com a filosofia de Hegel.". E, afirma: "Refiro-me a uma 'hegelianismo popular' que nos foi transmitido mediante todas as popularizações de Marx e de Nietzsche [...]. É sobre essa ideologia do conflito a todo preço [...] que gostaria de refletir [...]", pois "creio que neste ponto se encontra a fonte de uma patologia social de um tipo bastante novo, que será escalonada por quatro palavras: provocação, marginalização, teatralização e não-comunicação (RICŒUR, 2007, p. 174-175).

A interpretação que poderia conjugar essas duas grandes tradições, a da hermenêutica ontológica e a da teoria crítica, em uma via que promova uma reinterpretação das heranças culturais, religiosas, artísticas e suas tradições. Um parêntese para pensar esse debate no âmbito da Ciência da Religião, é pensar as novas fenomenologias entre religião e sexualidade, por exemplo. Entre os fenômenos religiosos mais efervescentes em nossa época, cito a multiplicação de pequenas igrejas e templos religiosos que elaboram uma interpretação específica das grandes tradições religiosas como o cristianismo. Entre esses grupos, estão aqueles que fazem releituras da prática e das escrituras sagradas, reorientadas em torno da noção de aceitação das diferenças de gênero e orientação sexual.

Embora marginais e minoritárias, essas comunidades cristãs enfatizam a seguinte mensagem: não há apenas uma forma legítima de existir e de contar as múltiplas realidades nas quais estamos imersos, ao contrário, há uma grande diversidade de legítimas formas de existência e narração do real ou dos reais. Nesse aspecto, a interpretação das escrituras sagradas é fundamental para a identidade religiosa dessas igrejas e grupos. Os processos interpretativos realizados nesses grupos os levam a contestar e a dissolver a antiga moral cristã que recusa, por exemplo, o casamento homossexual e a adoção de crianças por casais homoafetivos. Por isso, precisamos situar as disputas sobre a hermenêutica do texto sagrado, em especial as travadas dentro do cristianismo. Dois grandes fluxos emergiram dessas disputas: o fluxo hegemônico ou ortodoxo que organizou dogmas, aparatos institucionais e outros elementos garantidores da interpretação oficial e o fluxo contra hegemônico ou heterodoxo que organizou elementos interpretativos não-oficiais, marginais e minoritários. Exemplificando, ladeando as doutrinas cristãs oficiais, estavam as gnoses ou doutrinas não oficiais; ao lado do dogma, estavam as heresias, constituindo uma "rede de interpretações" orbitando as grandes tradições religiosas.

Muitos religiosos e pensadores não-progressistas costumam criticar o que chamam de efeitos do relativismo no mundo social. Tais pensadores afirmam que o mundo moderno, as novas filosofias pós-Contrarreforma católica (Iluminismo e outras) e os movimentos sociais da modernidade, como o feminismo e a luta dos LGBTQIA+ (Lésbicas, Gays, Transexuais, Transgêneros e Travestis; *Queer*, Intersexuais, Assexuais e demais identidades que integrem o movimento), colocaram todos os valores

e perspectivas em estado de igualdade absoluta, ou seja, tudo seria válido. Dizem, ainda, que essas perspectivas, por eles chamadas de ideológicas, naturalizaram (isto é, tornam normais) as condições mórbidas da sexualidade, incluindo aí a pedofilia, confundindo-a com o abuso e a violência sexual.

A ideologia de gênero – rótulo depreciativo dado ao conjunto de ideias e ações que tematizam, pesquisam e promovem questões relativas ao gênero – foi o novo inimigo escolhido por grupos reacionários (carismáticos católicos, evangélicos e espíritas) e junto com o comunismo, antigo inimigo. Esse rótulo é um enorme guarda-chuva em que cabe tudo, todo tipo de ideia conspiratória, as mais aluadas. Mas, é mais um caso de signo hipertrofiado e de semântica pobre e ruim. Tudo vira conspiração contra a família da tradição-judaico-cristã. Entre tantos problemas relativos à essa visão, há o uso do termo ideologia como categoria de acusação (compreendendo ideologia como uma mentira, cilada, disfarce, ilusão ou distorção da verdade): "eles possuem ideologia e por ela estão possuídos, nós não; temos a ciência e a verdade e por elas somos possuídos", parecem dizer esses grupos. Essa maneira de colocar os embates entre perspectivas diferentes-antagônicas é pouco útil.

A crítica ao efeito do relativismo pode ser contraditada: nenhum pensamento pós-moderno ou pós-estruturalista – como o de Foucault, Derrida, Kristeva e outros – disse que todos os pontos de vista são iguais e que tudo é válido. Toda perspectiva é relativa à sua história, sua origem social, seu potencial compreensivo – mais clareza, menos clareza – e não há perspectiva de Deus, ou seja, onisciência, é o que diz o pensamento pós-moderno. Esses grupos reacionários imaginam, de forma equivocada, que os pensadores pós-modernos e de esquerda colocam todas as diferentes formas narrativas e existenciais em um patamar de igualdade e que, portanto, todas seriam válidas para a sociedade. Desse modo, pespegam um rótulo – relativistas destruidores da verdadeira moralidade – e não percebem que há critérios hermenêuticos a partir dos quais é possível distinguir entre as narrativas e perspectivas boas e ruins, inadequadas e adequadas.

Perspectivas, narrativas e existências não são iguais entre si, mas estão em equilíbrio e equivalência. Por exemplo, não é possível evocar o princípio da liberdade de ir e vir contra normas sanitárias que, provisoriamente, impedem a circulação de pessoas ou obrigam o uso de máscaras, enquanto durar o surto ou os casos mais graves da doença, como a covid-19. A saúde púbica, da coletividade, por questões específicas, se sobrepõe à liberdade individual nesse caso específico e deve ser uma sobreposição regrada, pactuada entre o Estado e a sociedade. Mas também as perspectivas ou diferenças não podem ser (bem) interpretadas pela ideia de essência fixa, imutável. Em outras palavras, pela ideia de que essas diferenças não são passíveis de mudanças internas, o que remete à historicidade dos seres e dos viveres humanos e não-humanos.

Por isso, uma hermenêutica como a de Paul Ricœur (2007), aponta para novas narrativas e novas imaginações simbólicas que devem ser avaliadas por ângulos históricos, filosóficos e sociais; devem ser sopesadas com a noção de ampliação do bem-viver para todas as pessoas, do viver dialogal e da convivência democrática, em outras palavras, pela ideia de um mundo melhor, mais generoso e gentil com todas as pessoas, em particular com as minorias sociais (negros, mulheres, indígenas e outros), com os animais, com a natureza. Isso supõe não compactuar com o racismo, a exploração sexual, a corrupção política, os autoritarismos cotidianos e institucionais que tornam o mundo um pouco pior e que pode provir tanto das direitas quanto das esquerdas que estão no poder (governos e parlamentos). Por isso, diante de outras perspectivas de narrar a vida, a sexualidade, o casamento e a família, alguns líderes religiosos, políticos e intelectuais brasileiros não produzem reflexões alternativas sobre as novas geopolíticas da existência, mas acabam por afundarem-se na estreiteza de ideias existentes dentro de seus círculos de práticas locais, fundadas em ideais morais restritivos. Sendo assim, não há o encontro com o horizonte de ideias e práticas das alteridades, dos grupos humanos diversos. Os horizontes não vão ao encontro um do outro, mas vão de encontro. Por conseguinte, o círculo hermenêutico, ou seja, o trânsito entre o eu e o tu (ou o nós e o eles), não ocorre como abertura generosa, a partir da pré-compreensão ou preconceito (o que vem antes do conceito) (GADAMER, 2008).

1.4 ANTROPOLOGIA HERMENÊUTICA: A CRÍTICA AOS DOGMATISMOS

Das muitas escolas antropológicas, emergiu na década de 1960, a antropologia interpretativa, justamente a época em que as discussões hermenêuticas estavam em alta. Um dos mais importantes porta-vozes, muito citado como um dos principais autores nos anais dos congressos das Ciências Sociais e da Religião, é Clifford Geertz (1998; 2008; 2008a; 2008b).

A antropologia vivia, e ainda vive, uma tensão entre duas linhas de força teórico-metodológicas, dividida entre construir uma teoria geral da cultura, mais universal e teórico-conceitual ou enfatizar a escrita etnográfica e o trabalho de campo, mais específicos e empíricos-conceituais. Uma tensão que se encontra nas obras de Geertz (1998, 2008), pois seu esforço teórico é mostrar um padrão ou estrutura [no sentido lato e inespecífico] reconhecível no pensamento cultural e, ao mesmo tempo, mostrar o homem concreto, e não um homem geral. Salta aí, a questão da subjetividade do etnógrafo. Partindo da perspectiva hermenêutica, de quem se diz em dívida, Geertz (2008), afirma que o momento da compreensão na etnografia, o método por excelência do campo antropológico, não é a empatia ou qualquer outro procedimento introspectivo psicológico.

Por outro lado, diz Geertz (1998a, p. 33), "Existe uma série de fatos que, a meu ver, são verdadeiros. Um deles é que, na vida intelectual destes últimos anos, houve uma grande mixagem de gêneros, e que esta indistinção de espécies continua a passo acelerado.". Ele continua: "Outra verdade é que muitos dos cientistas sociais trocaram uma explicação ideal, que inclui leis e casos ilustrativos, por um tipo de explicação que envolve casos e interpretações buscando [...] algo capaz de demonstrar a conexão entre crisântemos e espadas, mais do que um método que identifique a relação entre plantas e pêndulos." Com essa passagem, vê-se a questão da mudança de modelos epistemológicos, e metodológicos, que mudou a forma como as Ciências Sociais pensavam o mundo, incluindo a religião. Um modelo, baseado nas Ciências Exatas e Naturais, que procuram leis e regularidades, é substituído por outro, mais próximo àquilo que a tradição hermenêutica elegeu como horizonte desde Dilthey (1999). A intensidade das transformações, inclusive no campo dos fenômenos religiosos, trouxe uma questão: "o que estamos observando não é apenas uma versão mais recente do mapa cultural [...] e, sim, uma mudança no próprio sistema de mapear" (GEERTZ, 1998a. p 34).

Em termos de hermenêutica, "Quando se trata de categorizar textos, as propriedades que os conectam uns aos outros, ou que os colocam, pelo menos ontologicamente falando, no mesmo nível, começam a ser mais importantes que aquelas que os dividem [...].". E o antropólogo estadunidense continua: "Não é que tenhamos abandonado as convenções de interpretação; [...], mais que nunca as estamos construindo – a algumas vezes às pressas – para adaptar-nos a uma situação ao mesmo tempo fluida, plural, descentralizada, e inerradicavelmente desorganizada. (GEERTZ, 1998a, p. 35). Por aquela época, a década de 1980, já se vislumbrava uma situação cultural que está em seu ápice nos tempos atuais: a perda do centro único em diversas dimensões [e consequentemente a emersão de várias polaridades] e o aumento da fluidez e da pluralidade, inclusive em termos religiosos, como atestam o trânsito religioso, os hibridismos e sincretismos e a multiplicação dos grupos identitários, inclusive dentro de igrejas e famílias religiosas.

Para enfrentar essa situação, Geertz (1998a, p. 37) defende a explicação interpretativa, que recai sobre o "significado que instituições, ações, imagens, elocuções, eventos costumes têm para seus 'proprietários'." Ele continua: "Por essa razão, seus instrumentos de trabalho não são leis, como as de Boyle, nem forças como os de Volta, ou ainda mecanismo como os de Darwin, mas sim construções como as de Burckhardt, Weber ou Freud [...]", e, finaliza: "um sistemático desfazer de malas no mundo conceptual onde vivem condottiere, calvinistas e paranoicos."

Em outras palavras, os significados não podem ser explicados como se explicam as leis da Ciência da Física, devendo ser entendidos de outra forma, como construções. Mas o que significa o termo "construções". Na língua portuguesa, é um substantivo

feminino, mas é necessário recorrer ao sentido figurado, e que diz respeito aos processos, ações, atividades levadas a efeito para configurar um produto, no caso, uma teoria ou um conceito.

E como a construção é feita, é a pergunta. Por processos baseados na linguagem em suas mais nobres figuras, pois a teoria, científica ou não, "avança principalmente graças à analogia, um tipo de compreensão que 'vê' aquilo que é menos inteligível através de uma comparação com o mais inteligível (a terra é um imã, o coração uma bomba de água, a luz uma onda, o cérebro um computador, o espaço um balão)", e, assim, "quando esta muda de curso, os conceitos através dos quais ela se expressa também se modificam" (GEERTZ, 1998, 37). O antropólogo estadunidense diz que as construções devem ser bem elaboradas para que o produto final "não seja apenas uma conversa um pouco mais elaborada, ou algum contrassenso ainda pior" (GEERTZ, 1998, p. 39). Por isso é necessária uma consciência crítica, já que agora, "uma proporção maior do imaginário, da metodologia, da teoria e do estilo será importada das humanidades, esta consciência crítica também deverá vir dos humanistas e seus seguidores, e não de cientistas naturais e dos que os seguem." (GEERTZ, 1998, p. 39). O antropólogo norte-americano aprofunda uma mordaz observação sobre os sujeitos dos processos de construção da consciência crítica e constata que os humanistas, que consideraram os cientistas sociais como tecnólogos ou intrusos no campo das humanidades, não estão bem equipados para esta tarefa. Por outro lado, "os próprios cientistas sociais, que acabaram de livrar-se, e só parcialmente, de suas ilusões de físicos sociais – com leis que tudo explicam, ciência única, operacionalismo etc. – também não estão melhor equipados" (GEERTZ, 1998, p. 39).

Assim, penetrar na maneira de pensar de um povo, de uma religião ou de uma tribo indígena é uma tarefa extremamente delicada e exige a apreensão dos esquemas conceituais dos nativos, ou seja, apreender o modo como pensam a realidade, o mundo, o cosmo, a vida, a família, o sobrenatural, o sagrado, o impuro, o profano. O texto do antropólogo, ou do cientista da religião, é fruto de experiência vivida no trabalho de campo [ou em outras estruturas metodológicas] metodicamente controlada para alcançar a objetividade, mas uma objetividade relativa às Ciências do Espírito. Por isso, a "idealização moral de pesquisadores de campo é, em si mesma, puro sentimentalismo, quando não uma forma de autoparabenizar-se ou uma pretensão exagerada. A questão é epistemológica [...] é necessário que antropólogos vejam o mundo do ponto de vista dos nativos". Geertz (1998b, p. 86) faz uma pergunta que o coloca no centro da grande tradição hermenêutica: "o que acontece com o *verstehen* quando o *einfühlen* desaparece?". Ele não responde diretamente, mas, antes dá indicações e tangencia a resposta, usando duas categorias, a de "experiência próxima" e "experiência distante" que julga mais bem apropriadas. E segundo ele reconhece, extraídas de um psicanalista, Heinz Kohut (GEERTZ, 1998b, p. 87). Outras

polaridades como descrições na primeira pessoa versus descrições na terceira pessoa ou descrições de dentro versus descrições de fora, não logram quase nenhum poder heurístico (GEERTZ, 1998b). A ideia de experiência próxima diz respeito às descrições e narrativas feitas por uma pessoa [um sujeito, um religioso, um artista etc.] de forma natural, sem esforço reflexivo, usando palavras, mentalidades, imagens e significados compartilhados, de forma cotidiana, com outras pessoas semelhantes e que só podem estar em comunidades, grupos e redes sociais (GEERTZ, 1998b).

Segundo Geertz (1998b), a ideia de experiência distante diz respeito às descrições e narrativas feitas por especialistas dos mais variados tipos, inclusive os cientistas da religião e os cientistas sociais que perseguem objetivos científicos, filosóficos e práticos. Diz o antropólogo estadunidense:

> amor: conceito de experiência próxima, catexia' em um objeto: conceito de experiência distante; 'estratificação social e, talvez para a maioria dos povos do mundo, 'religião' (sistema religioso) são de experiência-distante, mas 'casta' e 'nirvana' são de experiência-próxima, pelo menos para hindus e budistas. Trata-se de uma questão de grau, não de oposição extrema – 'medo' é mais experiência-próxima que 'fobia' e 'fobia' é mais experiência-próxima que 'ego distônico'. (GEERTZ, 1998b, p. 87).

O porta-voz maior da antropologia interpretativa, lastreado em uma perspectiva hermenêutica, estabelece uma orientação entre duas instâncias que não são postas em oposição com ruptura, mas em oposição complementar, que vai de um ponto mais interiorizado-naturalizado-nativo a outro, mais exteriorizado-desnaturalizado-estrangeiro. Em outras palavras, a diferença entre os dois conceitos não é normativa, um dos conceitos não é melhor, por condição ontológica, do que o outro. Interessante observação faz Geertz (1998b) sobre o termo religião: em sua proposição seria um conceito de experiência-distante, ou seja, não é parte das experiências-próximas de muitos povos que nomeiam e descrevem suas experiências sob outras conceituações. Talvez seja um conceito produzido a partir das grandes separações institucionalizadas (que ocorreram no Mundo Ocidental) entre as os poderes religiosos, encarnados em monopólios eclesiásticos, e os poderes do mundo, expresso pelo Estado, mercado, as esferas da arte, do direito e da ciência.

Contudo, Geertz (1998b, p. 88) lembra um dilema, em especial a ideia de distanciamento-proximidade, círculo hermenêutico e fusão de horizontes: "Limitar-se a conceitos de experiência-próxima deixaria o etnógrafo afogado em miudezas e preso em um emaranhado veicular. Limitar-se aos de experiência-distante, por outro lado, o deixaria perdido em abstrações e sufocados com jargões [...]", mas estes devem ser devem ser empregados de forma equilibrada, em cada caso, para produzir "uma interpretação do modus vivendi de um povo que não fique limitada pelos horizontes mentais daquele povo – uma etnografia sobre bruxaria escrita por uma bruxa – nem

que fique sistematicamente surda às tonalidades de sua existência – uma etnografia escrita por um geômetra."

A compreensão e a interpretação estão no jogo entre os dois tipos de conceito, o de experiência-próxima e experiência-distante [o horizonte do interpretado, o texto e o horizonte do intérprete, o tradutor] e para isso, o jogo de imagens usado como metáfora na citação acima é instigante: um estudo escrito apenas com conceitos de experiência próxima, a bruxa que escreve sobre o culto em que participa e um estudo escrito apenas com conceitos de experiência-distante, o geômetra que escreve sobre bruxaria.

Em outras palavras, as pessoas usam conceitos de experiência-próxima de forma espontânea, intuitiva, porque todos estão imersos existencialmente no curso da vida corrente e "não reconhecem, a não ser de forma ocasional, que o que disseram envolve 'conceitos'. Isto é exatamente o que experiência-próxima significa – as ideias e as realidades que elas representam estão natural e indissoluvelmente unidas" (GEERTZ, 1998b, p. 89). Por outro lado, há observação perspicaz aos próprios profissionais das Ciências Sociais. Diz o antropólogo estadunidense: "A meu ver, o etnógrafo não percebe – principalmente não é capaz de perceber – aquilo que seus informantes percebem. O que ele percebe, e mesmo assim com bastante insegurança, é o 'com que', ou 'por meios de que', ou 'através de que' (ou seja, lá qual for a expressão) os outros percebem." (GEERTZ, 1998b, p. 89). E numa brilhante brincadeira, uma hermenêutica lúdica, faz troça de um velho ditado: "Em país de cegos, que, por sinal, são mais observadores que parece, quem tem um olho não é rei, é um espectador" (GEERTZ, 1998b, p. 89).

No argumento apresentado, parece ressoar uma antiga lição kantiana sobre o conhecimento da realidade: o *noúmeno* – a coisa-em-si, independentemente da relação de conhecimento, podendo apenas ser pensada, sem ser conhecida – e o fenômeno, o mundo como nós o experimentamos (KANT, 2012, 2016a; 2016b). Porém, nas definições kantianas, as coisas são mais sofisticadas, pois em termos de *noúmeno*, há uma distinção, negativa (uma coisa que não pode ser reconhecida por meio da intuição) e positiva (uma coisa ou objeto que pode ser conhecido por meio da intuição intelectual). Mas, na teoria do conhecimento de Kant não temos a intuição intelectual, temos apenas a intuição sensível, por isto, nosso conhecimento se vê limitado aos fenômenos. O conceito de *noúmeno* permanece como um conceito negativo, ou seja, como sendo o limite da experiência enquanto esta pode ser conhecida e reconhecida pelo intelecto (KANT, 2016a; 2016b). Não há conhecimento das coisas em si, pois o acesso a elas se dá apenas a partir da razão prática, bem distinta da razão teórica. A distinção entre *fenômeno* e *noúmeno* permite compreender o motivo pelo qual se denomina a doutrina kantiana de idealismo transcendental: porque o espaço, o tempo e a categorias são condições de possibilidade dos fenômenos da experiência, e não propriedades ou estruturas reais das coisas em si mesmas (KANT, 2016a).

No caso de Geertz (1998b) a realidade em si, a do nativo, o *noúmeno*, não pode ser conhecida em si mesma pelo pesquisador, cabendo a este um papel similar ao que é reservado aos processos de conhecimento da razão, a crítica, diante da realidade fenomênica, dos objetos. E, no fundo, Geertz (1998) diz que os conceitos dos nativos são interpretações de primeira mão, ou seja, são leituras do real, dos fatos e fenômenos das mais diversas ordens (física, biológica, cultural) por eles vividos, e os conceitos dos especialistas são interpretações de segunda mão, ou seja, feita a partir das de primeira mão, vividas pelos nativos. Porém, Geertz (1998; 2008) raramente menciona o conhecimento da realidade como algo em si, pois o que importaria, segundo ele, são os sentidos e significados que as pessoas produzem a respeito de si, dos outros, dos seus mundos, dos objetos, das coisas, do dia a dia, e de como guiam suas ações e comportamentos em função desses significados que são atribuídos, mas também construídos.

Por outro lado, uma das críticas mais fortes e instigantes, feitas à Geertz (1998; 2008), parte de outro antropólogo, Adam Kuper (2002) num texto com um título muito sugestivo: "Clifford Geertz cultura como religião e como grande ópera". Haveria um idealismo extremado nos escritos de Geertz (1998; 2008) quando a categoria de cultura alcança uma proeminência que traz problemas interpretativos quando oculta ou deixa de considerar questões políticas, sociais e econômicas (KUPER, 2002).

Dentro da antropologia, existem duas linhas de reações críticas à Geertz, uma delas diz que ele "abandonou o verdadeiro caminho quando deixou de se preocupar com história social, mudança econômica e revolução política e começou a tratar a cultura como força motriz dos assuntos humanos e, no final, como um campo de estudos autônomos. [...]." (KUPER, 2002, p. 157). Eles alegam que os modelos culturais servem aos propósitos políticos de determinadas partes interessadas. A segunda linha diz que "Geertz tomou o caminho certo, mas não alcançou seu objetivo. Ele não ousou analisar as implicações da sua ideia de que as etnografias eram construtos sociais e não meras tentativas de mostrar as coisas como elas realmente são (KUPER, 2002, p. 157). Por fim, "apesar de não ser positivista, ele continua convencido de que a etnografia de certa maneira constitui uma busca científica" (KUPER, 2002, p. 157).

Paul Ricœur (2015a), em suas preciosas lições sobre os conceitos de ideologia e utopia, constrói uma outra avaliação de Geertz, mais positiva. Antes de chegar a esta avaliação, Ricœur (2015) revisa suas lições sobre o conceito de ideologia, que, desde Marx, sofreu três mudanças decisivas. Na primeira, o significado do conceito de ideologia era um paradoxo, a classe dominante, que se exprime em ideias, dominantes, consegue torná-las universais [válidas para todas as classes sociais], mas isso por conta de uma distorção. A dificuldade dos marxistas consiste numa ocultação contraditória: "a ideologia é excluída da base concreta da existência, mas, de outro lado, ela é, de algum modo, [...] engendrada por essa base" (RICŒUR, 2015, p, 38). O conceito de

interesse de classe está atrelado ao de ideologia, adquirindo um sentido negativo, o da suspeita.

Numa segunda mudança, Ricœur (2015) se pergunta pela implicação das noções de classe dominante e ideias dominantes, chegando a Max Weber, com a ideia de dominação: "a situação paradigmática não é mais interesse de classe, mas a pretensão de legitimidade que emana de todas as formas de dominação. Nosso ponto de mira foi o fosso que, no interior de um grupo, separa a reivindicação de autoridade do dirigente e a crença dos membros nessa autoridade" (RICŒUR, 2015a, p. 298-299).

Na terceira mudança, afirma o filósofo francês: "É para construir um terceiro conceito de ideologia como integração ou identidade que chegamos finalmente a Geertz.". E continua: "Neste estágio, atingimos o nível da simbolização: algo pode ser deformado e algo no seio do qual se encontra o processo de legitimação". Depois, afirma: "Aqui a atitude não é de suspeita, nem sequer de juízos de valor, mas a conversação. Geertz chegou a essa atitude como antropólogo (RICŒUR, 2015a, p. 299). A ideia de cultura geertziana é baseada numa concepção hermenêutica, porque exige interpretação: "Se, ao contrário, quisermos reconhecer os valores de um grupo com base em sua própria compreensão dos ditos valores, deveremos então acolhê-los de maneira positiva, e isso é a conversação" (RICŒUR, 2015a, 299). No entanto, Ricœur (2015a) critica a teoria dos símbolos em Geertz, dizendo que cria uma fronteira artificial entre a natureza, os fenômenos e a cultura, oferecendo uma ideia de religião enquanto representação de uma outra coisa, enquanto símbolo de algo qualquer da cultura: competição, ego, conflito etc.

Por fim, diz Ricœur (2015a, p. 312): que "[...] o conceito de integração pressupõe dois outros conceitos fundamentais – a legitimação e a distorção –, mas, na realidade, ele funciona ideologicamente pelo viés desses dois fatores. [...]", e continua, é possível situar o nexo entre "as três funções se relacionarmos o papel da ideologia com o papel mais vasto do imaginário social [...]. De um lado, ela [a ideologia], ", afirma ele, "pode funcionar para garantir uma ordem, nesse caso, sua função é encenar um processo de identificação que reflete a ordem. [...]. De outro lado, no entanto, ela pode ter uma função perturbadora: ela opera, então, à maneira de uma ruptura.". Nesse caso, a sua "imagem é produtiva: ela imagina algo outro, outro lugar. Em cada um desses três papéis, a ideologia representa a primeira forma da imaginação: funciona como uma garantia, uma salvaguarda". Sob esses aspectos, a religião é ideologia, pois assume esses três papéis, de forma múltipla, em muitas situações, direções e em fluxos que podem se alterar de uma forma ou de outra. A religião, em suas muitas possibilidades, pode ser compreendida como símbolo, mas como signo em si mesmo, sobre o qual projetam-se ou a partir do qual são projetados, interesses, dominação e conversação entre grupos, entre segmentos dominantes e dominados.

Por outro lado, as críticas pós-modernas às posições de Geertz (1998; 2008) são críticas às hermenêuticas tradicionais e retomam, por um lado, a inspiração iluminista e, por outro, não se limitam a elas, inspirando-se em outras filosofias, em especial, as da desconstrução (DWYER, 1982). Em todas as reflexões sobre os processos de interpretação e compreensão, a hermenêutica, ou uma teoria interpretativa da cultura, no caso de Geertz (1998; 2008) não pode esquecer a dimensão política, pois, se esta não pode ser alçada à condição de única e maior realidade, não deixa de ser importante, ainda mais se levamos em conta a dimensão da religião, uma estrutura complexa, profunda, que perpassa muitas realidades sociais. Os usos da religião, quer se queira, quer não, passam por questões de poder, autoridade, legitimidade e não estão descolados da religião enquanto experiência social e enquanto experiência existencial. Trata-se do existir da religião em múltiplos planos, o social, o político, o cultural, o artístico, o midiático, não apenas o fenomenológico entendido como realidade *sui generis*, realidade própria, irredutível a outras explicações e fenômenos.

A crítica pós-moderna é pertinente pois atinge o cerne dos processos de dominação, embora possa ser, por sua vez, ser criticada, como mostro adiante. As práticas interpretativas sobre o fazer, o crer, o existir religioso ou não de um outro, encarnadas em textos escritos, ou não, não podem ignorar o 'encontro colonial', entendido tanto como referência aos processos de colonialismo vividos entre as potências do mundo ocidental, e os outros mundos, oriental, asiáticos, africano, latino-americanos, que representariam a alteridade cultural que se procura traduzir e compreender.

Assim, a crítica de Dwyer (1982), antropólogo norte-americano, dirige-se contra a suposição objetivista de que o outro, a alteridade – o objeto do conhecimento- poderia ser isolada do eu – o sujeito do conhecimento, nos casos da crítica a Geertz (1998), da antropologia. Mas, é possível estender e desdobrar essas críticas para o cientista da religião ou os especialistas das várias ciências sociais que elegem a religião como objeto, ou alvo, de pesquisas e reflexões.

Para os novos críticos, essa via ilusória, a da suposição objetivista, é herança ainda das antigas influências do positivismo e objetivismo científico que atravessou o século XIX e o XX. A ilusão, que afetou a antropologia, seria a de que a realidade cultural de um povo poderia ser revelada de maneira objetiva, por meio de um único porta-voz, qual seja, a do antropólogo sujeito que experimentou aquela realidade, possuindo, portanto, autoridade indiscutível para sua tradução (DWYER, 1982). O resultado é uma presença forte do antropólogo, mas uma presença ambígua. Por diversos motivos. Primeiro, uma presença real, fruto de uma experiência de campo vivida de forma dramática [a experiência do distanciamento, do sair do próprio mundo e viver outras realidades, linguísticas, climáticas, geográficas, territoriais etc.].

Segundo, pelo disciplinamento dessa experiência, que deve ser cuidadosamente apresentada no texto como descrições ou como interpretações generalizantes sobre

uma dita totalidade da vida cultural, com um intuito claro de se colocar como prova viva da presença do pesquisador numa realidade estranha e da capacidade deste de traduzir aos seus pares o mundo estranho em um mundo familiar.

Terceiro, essa presença deveria ser ocultada, ou seja, controlada por mecanismos gramaticais [por exemplo, o frequente corte nas falas dos nativos, os posicionamentos dos testemunhos nativos dentro do texto etc.] e reconstruções textuais que se comstituem como recursos garantidores de uma suposta objetividade e neutralidade. Mas, segundo Dwyer (1982) e Webster (1982), não houve enfrentamento dessa ambiguidade, por isso, ocorreu o ocultamento da dialético do encontro com o outro, não sendo examinadas as condições de produção do encontro entre os que, nesse contexto, seriam o sujeito e o objeto. Embora Geertz (1998), um dos maiores porta-vozes da antropologia modernista, tenha se afastado do ideal positivista de leis gerais e científicas, incorporando a hermenêutica ontológica e, por conseguinte, refletido sobre os processos de interpretação, ainda assim não há ruptura com a tradicional separação, de fundo positivista, entre observador e observado.

Dwyer (1982) afirma que no projeto antropologia modernista, sujeito e objeto são vistos como independentes, sendo a observação vista como um ato objetivo com pouca influência no significado verdadeiro do objeto, considerado um dado desde sempre, a *priori*, pronto para ser visto, observado, descrito e compreendido. É uma falsa dicotomia entre objetivismo e subjetivismo, embora Geertz (1998), na avaliação da crítica pós-moderna, se esforce por superá-la. Em nível teórico, o esforço da antropologia interpretativa é revelar um padrão reconhecível de pensamento cultural de um grupo, tribo, povo etc., procurando estabelecer uma conversação, como se refere Ricœur (2015a), entre as experiências-próximas, as do nativo, e as experiências distantes, as do antropólogo ou do pesquisador. O ponto de vista do nativo é valorizado e levado em conta e o sujeito-pesquisador não é apresentado como um intérprete objetivo.

O problema, segundo Dwyer (1982), está na construção do texto etnográfico-antropológico. O autor do texto deveria se apresentar, assumir sua autoria, e não se esconder em descrições generalizantes sobre uma totalidade. Os mecanismos gramaticais podem tornar o texto neutralizado, ocultar o antropólogo ou cientista da religião que usa a etnografia como método principal. Por outro lado, o uso da terceira pessoa do singular: “esta pesquisa pretende...”. Quem é que fala, de qual lugar [social, cultural, religioso] fala, como fala. O uso da primeira pessoa não pode perder de vista que o eu não é absoluto, mas uma construção. Do contrário, eu caio, ou caímos, no identitarismo, a celebração da identidade individual, sem criticidade nenhuma.

A pretensão de reconstituir e fixar o fluxo do discurso social e recuperar o que foi comunicado pelas ações e gestos dos nativos, é válida, mas durante o processo meticuloso de descrição (baseado na ideia da hermenêutica de Dilthey (1999) de que toda compreensão é retrospectiva), o sujeito-pesquisador desaparece como

ator social. Dwyer (1982) diz que Geertz (1998), ao conceber a cultura como texto coletivamente elaborado – e por isso mesmo conectado às grandes tradições da hermenêutica – supõe que as construções dos nativos sejam espontâneas, surjam como expressões da subjetividade do nativo, independentes das questões colocadas pelo sujeito-pesquisador, no caso o antropólogo [algo extensível aos cientistas da religião].

Dwyer (1982) argumenta que a antropologia modernista esqueceu que a própria ação do sujeito-pesquisador provoca interpretações, encoraja certos tipos de resposta e desencoraja outros etc. O papel ativo deste sujeito-pesquisador é restringido ao momento da escrita, um papel que é negado quando ocorre o encontro com o outro. A interdependência entre o *eu* [o do pesquisador] e o do *outro* [o do nativo], fica em segundo plano e é substituída pela interdependência entre o antropólogo e o texto que constrói. Webster (1982) continua essa crítica e a estende a dois aspectos: o da autoridade do pesquisador e o da autoria do texto. Ao realizar um estudo comparativo entre diversas etnografias, clássicas e contemporâneas, Webster (1982) identifica um dilema, o do objetivismo versus subjetivismo, experimentado de diversas formas. Todavia, o enfrentamento dessas questões foi evitado, camuflado, deslocado em soluções frágeis e incômodas. Por exemplo, um dos "pais míticos fundadores" da antropologia, Bronislaw Malinowski (2020), viu-se incomodado com as subjetividades no trato com as tribos que estudou, no caso, os trobriandeses. Experimentou frustrações, desafetos, desentendimentos, dúvidas e distrações, mas não enfrentou isso no texto clássico. Preferiu guardar toda essa vivência [que incluía piadas de mal gosto, sexo com as nativas etc.] em um diário, publicado em 1967 depois de sua morte e que causou muito escândalo na antropologia (WEBSTER, 1982; MALINOWSKI, 2020).

Geertz (2008) rompeu parcialmente com a perspectiva objetivista, a partir da perspectiva metodológica, mas em detrimento de uma epistemologia de maior alcance que ampliou a discussão sobre a autenticidade, complicada, entre o nativo, o informante e o pesquisador ou antropólogo. Porém, o antropólogo estadunidense, ao abordar o caso dos diários de Malinowski, chama atenção para a existência de ironias, com reconhecimento de uma tensão moral e de uma ambiguidade ética implícita no encontro do sujeito-pesquisador com os grupos pesquisados, os nativos. Com isso, demonstra-se a ilusão do ideal romântico de "empatia", ou seja, estudar, descrever e compreender o outro, uma alteridade, não passa pela simples empatia entre o pesquisador e seus pesquisados.

Por fim, Webster (1982) diz que os textos geertzianos ainda se mantêm no rastro da hermenêutica de Dilthey (1999), porque busca uma interpretação válida da cultura e da religião. A reconstrução da cultura ou da religião de um povo, uma tribo ou um grupo acaba sendo feito como se fosse uma totalidade pronta, acabada, separada da realidade do pesquisador. A experiência entre pesquisador-pesquisado [ou intérprete-interpretado] está longe de apresentar transparência, harmonia e

neutralidade, revelando, em verdade, uma tensão que não é apenas ética ou moral, pois essa tensão é constitutiva do trabalho de campo, mas uma tensão epistemológica que fica dissimulada na forma como o texto é construído. Em outras palavras, nas da hermenêutica de Gadamer, entre pesquisador e pesquisador, antropólogo e nativos, há o que podemos chamar de lacunas, mal-entendidos, condições para o diálogo, mas que precisam ser reconhecidas enquanto tais, para que a interpretação nasça do círculo hermenêutico. Webster (1982), inspirado em Gadamer (1998; 2001), entende que tais lacunas devem ser vistas, compreendidas e interpretadas não como obstáculos à compreensão, com a falsa dicotomia entre objetivismo-subjetivismo, mas como fundamento da própria compreensão. Nessa perspectiva, a compreensão surge da polaridade que impele o sujeito e o objeto ao diálogo. Encontra-se nessa ideia, a voz de Gadamer (1998) lembrando que esse encontro, entre o *eu* [o do intérprete] e o *outro* [o que será interpretado, a alteridade a ser traduzida e interpretada], não se faz no esquecimento do *eu* próprio, no distanciamento alienante como condição da objetivação do *outro*, mas em uma tensão insuperável, fazendo da compreensão um processo que não é nem subjetivo, nem objetivo, mas intersubjetivo, entre duas subjetividades e duas objetividades (WEBSTER, 1982).

Se a compreensão nasce dessa estrutura, a ênfase de um saber antropológico, e diria, do saber das Ciências da Religião, deve levar em conta a expressão das trocas e intercâmbios entre uma multiplicidade de vozes, entre elas as dos intérpretes e a dos interpretados. Por isso, a compreensão é entendida como mútua, pois o *conhecedor* e o *conhecido* reconstituem-se um ao outro, procurando afinar-se na projeção de seus horizontes e, assim, do encontro hermenêutico. É inevitável uma perspectiva dialogal, porque é fundamental insistir, segundo os críticos pós-modernos, na incorporação do intérprete ao objeto do conhecimento, condição *sine qua non* para enfrentar os problemas do etnocentrismo, que, dentro de uma leitura hermenêutica inspirada por Gadamer (1998), é um preconceito (WEBSTER, 1982). O etnocentrismo, ou seja, a ideia de que os valores, conceitos e categorias do próprio grupo do intérprete são os mais importantes e os mais fundantes e fundamentais, é um problema para os estudos de religião, para as ciências da religião.

O descentramento do etnocentrismo é um processo complexo e passa pela reafirmação da necessidade lógica da pré-compreensão e da consciência da historicidade do intérprete na apreensão do que se pode chamar de *verdade* do *outro*, daquele diferente do *eu*. Na esteira de Gadamer (1998; 2001), todo processo de *tradução* ocorre por meio de um estranhamento e um mal-entendido inicial em toda comunicação humana. Mas, como entender isso a partir da Ciência da Religião? É preciso, para isso, partir do nome, ciência e religião, enquanto dimensões históricas. Refletir sobre a relação entre as Ciências da Religião, as Ciências Sociais da Religião, mediada pela hermenêutica requer, também, uma reflexão sobre a relação entre Ciência e Religião.

CAPÍTULO II

CIÊNCIA E RELIGIÃO EM PERSPECTIVA HERMENÊUTICA

Após uma discussão sobre hermenêutica, ciência da religião e ciências sociais da religião, trarei à baila, uma digressão sobre ciência e religião. Há uma longa história entre as duas instâncias que não devem ser vistas como homogêneas e que não devem ser lidas como uma linha reta. É dessa história que emergirão os conceitos de ciência, que são diversos, e é em função disso que é possível levantar alguns itens dessa história é importante para a reflexão hermenêutica sobre as Ciências da Religião. Portanto, este capítulo tem a finalidade de arriscar respostas às exigências reflexivas suscitadas ao longo da exposição sobre os pensadores e temáticas que discorri. Uma das perguntas essenciais, que lanço como provocação, orienta este texto: qual conceito de ciência orienta as Ciências ou a Ciência da Religião? Por outro lado, neste excurso, a pergunta será secundada, tangenciada, e permanecerá como provocação para futuras reflexões.

Vou partir, para enveredar as reflexões, de um pressuposto: ao mesmo tempo em que parte da sociedade, grupos de intelectuais e lideranças religiosas consideram ciência e religião duas instâncias opostas, outro segmento as considera irmãs gêmeas, de forma que insistir numa fusão ou numa separação é uma atitude pouco inteligente, evidenciando que o debate entre ciência e religião, não está pautado apenas pela racionalidade, mas é perpassado pela subjetividade, na medida em que carrega-se de militantes, apaixonados defensores de seus próprios posicionamentos. Não raro, o problema dos militantes não é tanto a militância, mas a crença na razão da crença, ou seja, acreditam ser sua posição a única versão possível da verdade ou das verdades.

Há grupos-posições: de um lado, cientistas ateus em militância pela ciência (neoiluminista) contra a religião, entendida como obstáculo, ilusão e falsidade (Richard Dawkins e Daniel Dennett, por exemplo). De outro, gente religiosamente fervorosos em defesa de teses criacionistas ou teorias do desenho inteligente, grupos de religiosos-místicos em defesa permanente da "religião-dentro-da-ciência" ou "ciência-dentro-da-religião"; por fim, grupos religiosamente engajados numa cruzada contra a ciência, defendendo a literalidade das narrativas bíblicas. Multiplicam-se os cruzamentos entre perspectivas teóricas e posições religiosas: a física quântica como prova da existência de Deus, do carma, reencarnação, ou de energias sutis capazes de curar doenças físicas e mentais; os estudos empírico-espiritualistas e seus efeitos da oração ou da meditação no cérebro e no corpo humano; as novas "teologias" em vigência, como criacionismo evolucionário, ou a possibilidade de conciliar a evolução do universo e das espécies com a fé cristã revelada. Ou, ao contrário, a instrumentalização de investigações científicas e algumas interpretações, como as oriundas da biologia, psiquiatria e engenharia genética, usadas como provas de uma suposta "natureza" heterossexual ou homossexual. Em torno de argumentos e pesquisas científicas, grupos religiosos e laicos fazem alianças seletivas com determinadas "teorias" ou aspectos destas. Contudo, para Popper, por exemplo, é dentro da própria ciência, com seu rigor acadêmico, com a crítica constante e a refutabilidade dos postulados e do conhecimento produzido, que se distinguem o ficcional e o real. Diante desse contexto, grupos-posições têm adotado posturas cujos argumentos carregam um peso ontológico que muitas vezes dificulta uma postura dialogal, uma vez que esse peso ontológico tende a validar apenas uma das posições-narrativas, levando a uma retórica de aniquilação da outra posição.

Ateus e religiosos assemelham-se, apropriando-se de estratégias discursivas oriundas do campo adversário: religiosos fundamentalistas utilizam a *estratégias racionalistas de investigação empírica* com o propósito de validar tópicos míticos (a existência de fósseis de dinossauros na época da Arca de Noé, a existência de anjos e demônios, ou de provar a reencarnação ou a existência da alma individual após a morte entre outros). Por outro lado, ateus convictos militantes mantêm argumentos antirreligiosos cujo *background* revela uma agressiva retórica de ontologização da ciência, entendida como verdade total, tanto em termos de tecnologia quanto em termos de *episteme* e conhecimento. São realistas ingênuos, ignoram a dimensão do simbólico e tomam a realidade, ao pé, desenvolvem uma literalidade absoluta. Nesse caso, eles costumam olhar para os livros sagrados com a miopia, ao tentarem lê-los com critérios de ciência empírica laboratorial.

Mas os livros sagrados são escritos ao longo de séculos, por muitos autores diferentes, é fruto de contextos históricos, sociais, políticos culturais e econômicos específicos, complexivíssimos, usa distintos gêneros de linguagem bem distintos –

poesia, narrativa épica, histórica, mitológica – e não deve ser encarada literalmente, pois sua linguagem é metapoética, metaempírica, metassocial. Em todas as tradições que têm letramento sagrado, encontra-se grupos, em geral pequenos, minoritários, fechados, que buscam a literação, ou seja, a tentativa de ler as linhas de forma literal, para anular o espaço-tempo decorrido entre a época sagrada, inaugural, e a época presente. Uma operação cognitiva falha, que produz distorções compreensivas profundas e serve a muitos interesses, político-econômicos (poder de dominar), que são siameses aos religiosos *estrito sensu*.

É preciso perguntar-se sempre sobre o significado das leituras e escritas, por isso, é fundamental atentar para a linguagem e a forma como ela é usada na conversação entre ciência e religião, entre religiosos e cientistas. Os partidários de um iluminismo radicalmente ateu ou os religiosamente crentes na verdade sagrada (a leitura endurecida dos relatos e eventos bíblicos) acreditam não haver paz entre ambas, uma vez que estaria na estrutura delas antagonizarem-se: uma é ilusão (mentira, alienação, imposição), a outra, realidade (e, supostamente, óbvia). Seguindo uma perspectiva semântico-histórica, apesar da vastidão do assunto, é necessário pontuar as tramas das relações entre ciência e religião, fazendo-se, para isso, algumas referências filosófico-históricas que, a partir de signos e sinais, recortarão essa ampla temática.

Primeiramente, será abordada uma crítica semântica sobre o uso do singular como cláusula de naturalização. Escritas e ditas no singular, religião e ciência podem desviar-se de um campo de abstração generalizante válida para um campo em que as duas tornam-se naturezas dadas, prontas, banais, poderosas e autossuficientes. O uso gramatical constante nos debates e na conversação pode deslizar para uma representação fixa, metafísica tanto da ciência quanto da religião. Em contrapartida, ciência e religião têm longas histórias, perspectivas e diferenciações internas, constitutivas de suas dinâmicas. Plurais em sua essência, são tramas e redes, com nódulos, agentes, discursos, procedimentos e instituições (LATOUR & WOOLGAR, 1997; LATOUR, 2004).

Em segundo lugar, para sair desse impasse entre ciência *versus* religião, ambas portadoras de um plural oculto, mas que no uso do singular são elevadas à condição de verdades relativas ao ser ou à essência do universo e do mundo (social, político, econômico, natural), bem como da espécie humana (cérebro, mente, comportamento), é preciso realizar uma nova leitura desinflando a ontologia insuflada nessas duas narrativas globais – as mais importantes do mundo ocidental – por grupos militantes e por uma história de renhidos combates. É possível iniciar as pontuações na relação religião/ciência partindo dos antigos gregos ou das civilizações orientais (egípcia ou a hindu que, apesar do singular, é plural, com imensas e diversas misturas e filosofias). Por outro lado, em virtude do rumo tomado pela narrativa, no Mundo Ocidental, durante a emergência do pensamento racional (*logos*) em oposição e complementaridade ao

pensamento mítico (*mythos*), a Grécia é, dos aspectos histórico-filosóficos, um dos mais relevantes.

Do século VI a.C. ao I a.C., os pensamentos mítico e racional evoluíram e diferenciaram-se por sua forma particular de narrar o mundo humano, por seus aspectos morais, naturais, sociais e do sagrado. Nesse período, os filósofos gregos ousaram pensar novas formas de conceber a verdade do cosmo e do ser humano, do mundo físico e do mundo da polis.

A partir dos continuadores dos pensamentos socráticos, platônicos e aristotélicos, nasceram as grandes *epistemes* que recortaram as futuras competências e fronteiras canônicas das diversas ciências: de um lado, as do espírito e da cultura, e, de outro, as da natureza e das operações abstrato-lógico-formais. As formas míticas de narrar o universo, o mundo, os seres que o habitam, os homens e mulheres, os fenômenos imanentes e transcendentes estão presentes nas religiões, de modo que os rituais e as mitologias não só integram a narrativa da religião como também compõem o sentido das coisas e dos seres, ligando os signos e os comportamentos em pontes semânticas de significado que permitem às mulheres, homens, grupos e sociedades, viverem, existirem e reproduzirem-se. A partir da constituição dessas duas semânticas foi possível impor dois campos com tensões e oposições que recorrentemente se cruzam no Mundo Ocidental: por um lado, o *mythos*, que narra os deuses (Ou Deus), os seres transcendentais, os heróis, os demônios, os rituais e as lendas, a moral e o comportamento; por outro, o *logos* como conhecimento submetido ao crivo da crítica e da racionalidade, em uma direção empirista (condições de obtenção de dados da realidade e suas formas de validação) ou em uma direção racionalista (condições do pensamento para estruturar o conhecimento do real, do cosmo e da vida).

O nascimento do Cristianismo, em seu berço hebreu-judaico, trouxe um novo capítulo a essa história, uma vez que as duas formas de narrativa estão amalgamadas em seu cerne, de forma que paira uma oscilação pendular: ora o pêndulo oscila historicamente para o endurecimento da narrativa mítica fundante (as formas ortodoxas da crença e as correntes teológicas fundamentalistas), ora para a narrativa demitologizada (as formas heterodoxas ou heresias, as teologias da morte de Deus e da libertação, entre outras). Nesse movimento pendular, desde a Patrística Católica, diversas balizas têm sido fundamentais: Agostinho, no século V d.C., Abelardo e Tomás de Aquino, nos séculos XII e XIII d.C. (respectivamente) fazem parte de narrativas teológicas que sonharam com a conciliação entre a fé (*mythos* transformado em ontologia) e razão (*logos* e episteme investigativa racional).

Nos séculos XV, XVI, XVII e XVIII (com Nicolau Copérnico, Nicolau Maquiavel, Johannes Kepler, Galileu Galilei, Isaac Newton e outros), foi alcançada e consolidada a chamada Revolução Científica, na qual foi afirmada a episteme indutivo-dedutiva, de modo que as ciências da natureza e da vida, a física, a matemática e o saber filosófico-

social foram fortemente impactados, e a narrativa teocêntrica perdeu progressivamente a centralidade. Nesse período, além de o pensamento social e político também ser influenciado a partir de noções ligadas à Revolução Científica da Era Moderna, as teologias e os partidos religiosos reagiram em busca de novas sínteses entre a fé cristã e a ciência. Em contraposição, continuaram gravitando em torno desse debate e das polêmicas levantadas pelo mesmo os grupos de recusa da nova episteme científica e os grupos de recusa da religião revelada. Uma nova episteme significa um novo sistema de interpretação que emerge e consolida-se, portanto, uma nova maneira de compreensão dos fatos e fenômenos.

Nos séculos XVII e XVIII, com David Hume e Immanuel Kant, acirra-se o embate entre as duas formas de narrar a(s) verdade(s) do ser humano, do cosmo e da natureza, surgindo elementos que ainda permeiam muitos posicionamentos dos debates contemporâneos entre religião e ciência: os ateus, os teístas e os integristas-fundamentalistas, defendem, respectivamente, a crença na soberania absoluta da razão e a não existência de um criador ou de deus; a crença na existência de deus (ou deuses, ou princípio superior) desligada da revelação e dos aparatos institucionais religiosos; por fim, a crença na absoluta verdade da revelação das escrituras sagradas (extensível aos islâmicos e judeus).

Na relação ciência-religião, não se podem olvidar as questões políticas implícitas na emergência do Estado Nação e do espaço público moderno, que contribuíram para a perspectiva socioantropocêntrica suplantar a teocêntrica. Em alguns momentos decisivos, a ciência foi um grande aliado do estado laico e do modo de produção capitalista. Ou seja, nas narrativas da ciência e da religião, não obstante as disputas sobre a verdade e a não verdade, o componente político tem impacto considerável e não é possível expurgá-lo. Verdade e não verdade são construções múltiplas, polifônicas, nas quais, política, poder e conhecimento estão imbricados.

Assim, a batalha iluminista de certas vertentes da ciência e de suas instituições de apoio por um "mundo novo" bem com as táticas reativas das igrejas cristãs (a católica e a protestante em suas divisões, luterana, metodista, batista e presbiteriana) atravessaram o século XIX, durante o qual nasceram as raízes mais próximas dos campos em torno aos quais acontecem os atuais embates entre os grupos contra religião ou contra a ciência.

Nessas batalhas, papel chave foi desempenhado pela biologia evolutiva de Darwin (a evolução das espécies, a seleção natural etc.), que reintroduziu na cultura e nas sociedades moderno-ocidentais uma noção que é um ponto de discordância entre integristas-fundamentalistas e ateus-racionalistas: o acaso e a aleatoriedade dos processos biológicos (não dirigidos ou acidentais), e a ideia contrária, a não aleatoriedade (e noções similares como a providência, a onisciência, a diretividade última de todos os processos ou o necessário entrelace entre causas e efeitos). Essas noções foram

estendidas aos processos cósmicos e aos humanos-sociais, de forma que seu embate marcou muitas filosofias, sociologias e antropologias ao longo do século XIX e XX. É curioso notar que essa ideia e as reações à mesma atravessam ambos os lados do campo religião/ciência, com diversas combinações. A expressão de Albert Einstein, "Deus não joga dados", evidencia o dilema do acaso e da aleatoriedade no campo científico, por exemplo.

O marxismo vulgar que se assumia como ciência (socialismo científico), em oposição à não ciência (socialismo utópico, ciência burguesa), desenvolveu uma concepção de filosofia da história que nada fica a dever às grandes construções escatológicas e apocalípticas do cristianismo. O proletariado, última classe 'redentora', anunciaria, de dentro do modo de produção capitalista (alienador e alienante), pela via da revolução, o advento da sociedade sem classes e sem Estado, o comunismo. Isto é uma interpretação igrejeira, feita por discípulos fervorosos. Stálin, por exemplo, cuja vida, ideia e regime, nada tinham de ver, no fundo, com as reflexões marxianas- e que exageraram traços evolucionistas de alguns escritos de Marx. Em linguagem mais livre eles pesaram à mão e produziram um engessamento, comparáveis aos sistemas religiosos dogmático-fechados, e foram posteriormente criticados. Críticas religioso-teológicas tem sido feitas a uma possível teleologia nos textos de Marx e Darwin, e outros autores, a partir de aluas passagens e estilos de reflexão. Mas, análises mais detidas e rigorosas mostram que o que se pode depreender dos textos desses grandes pensadores, não é conclusivo em relação a teleologia (MARTINS, 2010). Os textos redigidos mudaram ao longo do tempo – os iniciais diferem dos finais- são ambivalentes, possuem aberturas e ambiguidades pelas quais se pode ler também a superação do pensamento teleológico. As melhores interpretações fazem uma leitura compreensivo-simbólicas e compreendem os múltiplos grupos de esquerda que disputam a primazia da legitimidade e da verdade – em termos absolutos- como religiões civis, religiões seculares (CAMURÇA, 2015).

Alguns partidários da fé-em-lua-de-mel-com-a-razão afirmam ser possível ciência e religião dialogarem, desde que esse diálogo aconteça a partir de algumas balizas, como as ideias de razão e direito naturais, que se tornaram um bastião para as teorias morais do cristianismo sobre a família e o casamento heteronormativos e heterossexuais. Por outro lado, há os cheios de fé que rejeitam as teorias científicas clássicas (como as de Darwin sobre a evolução das espécies) e procuram, nas palavras do Gênesis e de outros livros da Bíblia, a literalidade das provas da Criação Especial, com cálculos supostamente matematicamente comprovados. O mundo, para eles, foi criado exatamente há tantos mil anos (e algumas horas, dizem algumas vozes discordantes no grupo) quando Deus estava pairando sobre as águas, ou sobre o caos, e o homem foi moldado do barro, ao amanhecer de certo dia, recebendo o sopro divino, narina abaixo ou acima. Deus teria, literalmente, amassado o barro.

Há também o grupo religioso que criou a teoria do Desenhista ou Desenho Inteligente: como explicar tamanha complexidade, beleza e grandeza do universo, do organismo humano (o código genético) senão por um autor, um exímio desenhista da realidade. Essa ideia ecoa outra mais antiga, a ficção do relojoeiro: imagine-se, ao caminhar em uma floresta, um belo relógio. Esse que passeia, pega o relógio e constata a beleza e complexidade dos mecanismos que o constituem e se pergunta: "poderá ele ter surgido de forma espontânea". Essa ideia do Desenho Inteligente é ao mesmo tempo criticada por muitos cientistas, mas abraçada por teólogos e alguns pesquisadores científicos, em especial os de confissão cristã. Alguns defendem a perfeita conciliação entre ciência e religião, a teoria do Big-Bang e a ideia do início do tempo como ato *Ex nihilo* divino (o que havia antes do Big-Bang de Deus...). É natural, dessa forma, que haja alianças e oposições entre religião e ciência, uma vez que são feitas pelos grupos e comunidades que sustentam práticas religiosas e científicas, como que numa apropriação mútua, às vezes bem seletiva, de argumentos, sentidos e horizontes de uma e de outra narrativa (BARBOSA & LOTT, 2010). É preciso levar em conta as dinâmicas sociais e históricas, e seus processo de significação, simbolização, mudança e hibridismo, sempre (ANDRADE JUNIOR, 2015; ANDRADE JUNIOR et al., 2020; BONFIM, 2020a; 2020b).

Em contrapartida, esses grupos, e oposições, resultam da emergência e consolidação de determinadas formas de leitura da Bíblia, que abriga uma vasta gama de oralidades e histórias que, no século IV d.C., foram reunidas, escritas e codificadas muito tempo depois dos fatos ou supostos fatos ocorridos. A noção de verdade, não como alegoria, mas como *ontos (ὄντως – óntōs)* e *alétheia (ἀλήθεια,* ou verdade), designando verdade e realidade ao mesmo tempo, orientou as leituras religiosas da Bíblia, e esse modo ontológico de ler contaminou a emergência das ciências, em sua longa trajetória, desde o berço grego, passando pelo bojo cultural medieval, até o renascentista e moderno. Por exemplo, ainda que os antigos gregos tenham lido a *Ilíada* e na *Odisseia* (grandes conjuntos de narrativas poéticas orais, registradas por escrito posteriormente), sem opor verdade e realidade (ler como alegoria e metáfora não estão em guerra com a ontologia), fizeram-no como fruição estética, ou seja, como *Paideia*.

Os cristãos, por outro lado, não puderam fazer o mesmo com a Bíblia, compreendida como quadro de formação do caráter moral, ético e cultural do Ocidente. Nos modos cristãos de ler a Bíblia (e seus densos e múltiplos relatos), a alegoria, a metáfora e a ontologia estão em permanente atrito, dando origem a uma diversidade de grupamentos e posições em relação às ciências e as verdades sagradas, consideradas como reveladas (dadas pela divindade absoluta).

Se ciência e religião forem compreendidas como formas de narrar e de colocar questões fundamentais, há outra forma de articular os fios da trama como linguagens

que expressam e criam realidades específicas e humanas, mobilizadas para sentido e explicação, não necessariamente antagônicas. Aí escapa-se, por exemplo, das armadilhas das discussões sobre o conceito de religião, sua origem suas funções, que sempre rendem enormes cavalos de batalhas. Tala Asad (2003, p. 993) faz uma acerba crítica à forma como o conceito de religião foi sendo cunhado e naturalizado no mundo moderno. Etnografias, pesquisas e estudos têm mostrado como a ideia de ateísmo, secularismo e irreligião, em sentido amplo, não são noções exclusivas do Mundo Ocidental Moderno. A postura de duvidar da existência de um Outro Mundo, Deus, ironizar, brincar com a religião e o dogma, Deuses, inclusive no mundo muçulmano, é mais comum do que imaginamos (ELLER, 2018).

Em outras palavras, por essa liberdade hermenêutica que a Ciência da Religião confere, pode-se ler a Bíblia e os mandatos evangélicos mais contundentes (o Sermão da Montanha, por exemplo) como uma *Paideia* (ideal formador), bem como alegoria e estética, afinal, a beleza profunda e simples das palavras de Jesus de Nazaré é inegável: "Olhai os lírios do campo, vede como não fiam nem tecem, e no então, nem Salomão em toda sua glória, não se vestiu como eles (...)". Em contrapartida, como alegoria, metáfora e ontologia estão imbricadas na moderna cultura ocidental, caudatária da herança judaico-cristã, a ciência pode ser concebida da mesma forma como os integristas religiosos concebem as escrituras sagradas. Os cientistas e grupos que realizam esse tipo de leitura ontológica deixam de ler belas e poderosas alegorias e metáforas nas escrituras sagradas, as mais profundas máquinas de produção de sentido e orientação de modos de comportamento (do sujeito em relação a si mesmo, ao passado, ao presente, ao futuro, aos outros, às demais dimensões da existência).

E por outro lado, esses cientistas e grupos tendem a ler a si mesmos (e os fatos da ciência e seus processos de descoberta e/ou construção) de forma ontológica, esquecendo-se do papel da ficção e da alegoria que existem mesmo nas ciências consideradas *hard*. Podem-se citar, como exemplo, as concepções da física moderna sobre a estrutura fundamental da matéria, átomos e elétrons, a partir do modelo astronômico do sistema solar (planetas e luas girando, em volta de si mesmos e de um centro relativo, o sol). Esse modelo, por sua vez, nasceu da imaginação de filósofos gregos, medievais, renascentistas e modernos, e para isso, a ficção, como efeito de realidade, exerceu papel-chave. Outro exemplo são os números imaginários no campo das ciências matemáticas, que exercem importante função em cálculos e equações, bem como na informática e suas dinâmicas produtivas. Como ponte semântica, a ficção e a imaginação, existem tanto na ciência quanto na religião, motores de produção de significado.

Aqui há duas formas básicas de feixe narrativo: alegoria e metáfora, por um lado, e ontologia e verdade por outro. Por conseguinte, se a religião e os religiosos olham a si mesmos como somente ontologia (no sentido do ser absoluto) e verdade

(no sentido da verificabilidade), o ficcional e o imaginativo perdem espaço nas sagradas escrituras e criam-se fortes distorções e caricaturas (por exemplo, a tentativa de validar cientificamente as passagens bíblicas). Por outro lado, se a ciência e os cientistas olham a si mesmos não só como verdade, mas também como uma espécie de narrativa e imaginação, abre-se um horizonte compreensivo do papel das escrituras que a religião considera divinas. Entre a religião e a ciência há pontes de diálogo e abismos de caricaturas em ambos os lados. Compreender ciência e religião como duas narrativas distintas a partir de figuras de linguagem como alegoria e metáfora, pode ser útil para vencer as resistências ontológicas naturalistas encasteladas (cientistas e religiosos) em suas leituras sobre o que é religião, religioso, ciência e científico.

Se, por um lado, a ciência como narrativa ocupa-se em explicar e conhecer o mundo, em avançar as tecnologias de intervenção e transformação das condições naturais, humanas e sociais, por outro, a religião ocupa-se do sentido e da orientação do viver, do comportamento como mores (moral), no sentido latino. Por conseguinte, nesses aspectos, a ciência torna-se uma narrativa das relações entre fatos sociais históricos e naturais, relações multivariadas ao longo do tempo e do espaço. Em contrapartida, a religião seria uma narrativa acerca dos modos como os homens e as mulheres deveriam comportar-se em relação a si mesmos, aos outros, ao mundo e às suas dimensões, bem como do comportamento de deus, dos deuses (ou outros seres míticos e sagrados, ou ainda, energias e potências) a respeito das pessoas, seus mundos (social político, sexual, econômico etc.), suas normas, suas relações, suas existências. Essa narrativa serviria para orientar, iluminar, encher de sentido, e, assim, balizar ações e modos de ser, e não provar como verdade algo passível de refutação, como expressa o sentido da ciência clássica.

Por outro lado, as questões de poder e hegemonia nos campos da ciência e da religião estão presentes em grupos religiosos que pedem a chancela de procedimentos científicos para comprovarem a existência de fenômenos transfronteiras, espirituais ou, por exemplo, a existência da normalidade sexual (narrativa heterossexual considerada como única e válida). Dessa forma, apesar de grupos de cientistas comportarem-se como portadores de uma fé inabalável nas certezas positivistas, outros, como Thomas Kuhn e sua estrutura das revoluções científicas, Bourdieu e de Latour, mostram enormes fissuras no edifício do discurso soberano da ciência. Há muitos paradigmas e questões que não poderei entrar, por questões de espaço, por exemplo, a crítica feminista e decolonial às ciências, à ciência da religião e à teologia, de forma que as discussões tendem radicalizar-se, no sentido de ir às raízes (DE FRANCO & PANOTTO, 2021).

Abarcando um amplo espectro de discursos dos saberes e ciências, é preciso notar que outras ideias trazem em seu bojo, traços ou pressupostos gnósticos e metafísicos, com distintas ênfases. Alguns autores propõem enxergar como dotadas de um gnosticismo difuso a militância cristã apocalíptico-messiânica (protestante e

católica), o marxismo ortodoxo e o positivismo científico (VOEGELIN, 1982). Mas, de fato, desde a modernidade, há redes subterrâneas de cruzamento e aproximação hermenêutica entre formações religiosas e formações seculares, incrustadas na constituição de muitos discursos das ciências. Há, enfim, no campo social e religioso latino-americano, uma correlação entre a presença de traços ou formações gnósticas e metafísicas e o uso político de discursos científicos na luta pela legitimação de posições e grupos religiosos e não-religiosos.

Assim, como movimento cultural de amplo arco, a gnose tem variadas formas e permanências históricas, provindo de várias fontes geográficas e culturais. A relação entre gnose e cristianismo não é apenas uma relação de oposição, mas de passagens e complementaridades, de traduções e re-traduções. A incorporação do Apocalipse ao Cânone Bíblico é, por exemplo, um desses momentos e fonte de intermináveis interpretações, quiliasmos e messianismos ao longo de centenas de anos no ocidente, ressurgidos sob uma forma secularizada e imanente em alguns movimentos políticos direitistas e esquerdistas (VOEGELIN, 1982). Incorporado tanto o cânone católico quanto o protestante, o livro do Apocalipse é gnóstico e provém, em suas longínquas raízes, das tradições místicas hebraicas em contato com a cultura religiosa das civilizações babilônica e assíria. Um dos casos de interpenetração entre gnose e cristianismo é o do movimento puritano, no século XVII, como um exemplo da amálgama formada entre cristianismo e gnose é uma das grandes estruturas responsáveis pela modernidade ocidental moderna (VOEGELIN, 1982).

Por outro lado, por ser um termo bastante flexível, "gnóstico" é usado para qualificar seitas e manifestações religiosas das regiões orientais do Império Romano, nos primeiros séculos do cristianismo. Os traços comuns às várias formas de gnosticismo seriam o dualismo corpo-espírito, a divinização dos iniciados, a busca do autoaperfeiçoamento e a luta contra as limitações impostas ao homem pelo Demiurgo Criador, o grande inimigo da liberdade humana. De modo geral, ela se apresenta como um discurso e uma prática eficazes e transmissíveis, capazes de permitir a iluminação e a felicidade dos iniciados. Essa pretensão de cientificidade aparece também nas várias espécies de esoterismo e misticismo derivados da antiga gnose, de modo que, ao longo da história, a obtenção do conhecimento (gnose), secreto e reservado aos adeptos constituía o objetivo primordial de muitas práticas gnósticas.

A mensagem cristã da salvação sobre a infinita transcendência divina que resgata o homem de sua finita e cruel imanência, continha elementos de angústia e incerteza (quem pode garantir que se está salvo...), e, à medida que se expandiu pelo mundo ocidental, trouxe como sombra as heresias, parte indissociável dos novos contextos de expansão do cristianismo. A divisão do trabalho da prática religiosa entre virtuoses e leigos acentuou as constantes crises na mensagem cristã e, a partir delas, a própria gnose espalhou-se no corpo do cristianismo. As crises na expansão dessa

mensagem permitiram a entrada no palco da modernidade ocidental do conceito gnóstico de redenção pela via do conhecimento (imanentização da soteriologia e, portanto, o surgimento de uma soteriologia da imanência). O significado da soteriologia da imanência pode ser encontrado nos movimentos românticos conservadores e libertários, entre outros. As percepções e os símbolos usados ao longo da história dos movimentos sociais seculares, ligam a crenças de ordem mágica, mítica e religiosa.

A especulação gnóstica venceu a incerteza trazida no bojo da fé cristã, recuando a transcendência e devolvendo ao homem um raio de ação intramundano revestido do significado de realização escatológica (VOEGELIN, 1982). Tal significado pode ser encontrado não só nos movimentos revolucionários comunistas, mas também nos regimes totalitários nazifascistas. A própria classificação temporal usada por historiadores e filósofos é prisioneira da representação cristã-gnóstica do tempo, por meio de uma imanentização radical das antigas categorias religiosas (VOEGELIN, 1982).

Essencialmente a partir do século XIII, a expansão gnóstica acelerou a imanentização do simbolismo cristão, particularmente os relacionados à soteriologia ou salvação, expresso, entre outros exemplos, na famosa elaboração do monge católico, no século XIII, Joaquim de Fiore, sobre as três eras (a Era do Pai, do Filho e do Espírito Santo) (VOEGELIN, 1982). A forma de perceber o tempo, a diacronia e a própria percepção de história, bases das quais emergem a concepção de modernidade, seria uma imanentização do empreendimento gnóstico. Assim, identifica-se um traço comum nas muitas definições do que é Moderno e Modernidade: a passagem do tempo, marcando acelerações e rupturas contínuas.

Segundo Voegelin (1982), existiriam três tipos de imanentização no Mundo Ocidental que formam a base do mundo contemporâneo: a teleológica, a axiológica e a ativista, considerada a ala esquerda do gnosticismo (VOEGELIN, 1982). A histórias das disputas dos partidos de esquerda, por exemplo, beiram firulas exegéticas e dogmáticas muito parecidas com as intermináveis disputas entre heresias e dogma católica na Alta e Baixa Idade Média. Moscou e Pequim teriam papel análogo a Roma/Santa Sé, na definição da ortodoxia, na perseguição aos dissidentes, na repressão aos heréticos que foi, em alguns casos, violenta, sanguinária, injusta e cheia de patrulha ideológica. Libertar-se dessas pesadas heranças é possível na via aberta por Paul Ricœur (2007; 2009; 2014; 2015). Liberar os textos de Karl Marx ou da Bíblia Cristã das leituras dogmatistas-fechadas que são, na verdade, jaulas de aço, monocórdias, enfadonhas, é plausível e, convenhamos, prazeroso e desejável não apenas para a política, mas para a religião institucional.

Nos três tipos, vê-se dois mecanismos abraçados pelo gnosticismo: um baseado na ideia de inauguração da verdade, e outro, na censura voluntária (a recusa a qualquer elemento considerado ameaçador ao movimento ou à crença adotada). Num processo que se arrastou do Renascimento ao Iluminismo, das filosofias cientificistas do século

XIX às promessas tecnológicas do século XXI (a tecnorreligião), a imanentização contrabandeou para as estruturas reflexivas e para as práticas sociais da modernidade conceitos de origem religiosa (VOEGELIN, 1982). Daí que "o cientificismo permanece até hoje como um dos poderosos movimentos gnósticos na sociedade ocidental", e, ainda, "o orgulho imanentista na ciência é tão forte que até mesmo os ramos especiais da ciência deixaram sedimentos tangíveis nas variantes da salvação através da física, da economia, da sociologia, da biologia e da psicologia" (VOEGELIN, 1982, p. 97). Não quer dizer que a tecnologia e a ciência não sejam importantes, que as pesquisas sobre vacinas e remédios possam ser desprezadas, que o movimento antivacina seja razoável. Por outro lado, a gnose como forma *mentis* é também uma imanentização do princípio divino, ou seja, a transposição da ideia de divindade para o interior do sujeito e do horizonte das experiências humanas.

Na modernidade tardia, ser gnóstico é, portanto, exercer uma divinização do próprio *self* e, segundo alguns autores, adotar uma religiosidade estética (BLOOM, 1996). Desse modo, toda forma de gnose e esoterismo pode, em certo aspecto, ser descrita como uma "tecnologia do espírito". Assim, sobre a América, com a presença e a profundidade da gnose, diz, Bloom (1996, p. 32): "Nossos gnosticismos autênticos acham-se espalhados onde quer que nossos caudilhos republicanos sulistas ou do Oeste façam culto: "e onde mais que espirais de templos mórmons e Primeiras Igrejas Batistas perfurem os céus.". Ainda: "Nossa Religião Americana, de fabricação caseira ou ostensivamente católica romana e protestante dominante, é mais um amálgama gnóstico que um tipo europeu de cristianismo histórico e doutrinal, embora muito poucos possam ver isso, ou talvez a maioria não queira ver." (BLOOM, 1996, p. 32). E, irônico, ressalta: "Alguns assustados padres católicos [...] tomaram consciência de seu perigo, e um punhado de ministros protestantes agora compreende que sua neo-ortodoxia está cedendo a um neognosticismo populista." (BLOOM, 1996, p. 32). Por fim, arremata: "Mas as grandes manifestações transcendem as igrejas, e são muito maiores até que as legiões de companheiros de viagem da Nova Era. Nossas indústrias em desenfreado florescimento de culto aos anjos, "experiências de quase morte" e astrologia – redes de adivinhação de sonhos – são versões em massa de um gnosticismo adulterado ou travestido (BLOOM, 1996, p. 32).

Ao impor uma diferenciação entre o amálgama gnóstico, incluindo-se as religiões em geral e o cristianismo europeu histórico e doutrinal, desenvolve-se uma espécie de nostalgia ao assumir um ressentimento com essa indústria de massas. Em contrapartida, embora a gnose possa ser caracterizada como uma estrutura de pensamento trans-histórica, para redescobri-la não significa resgatá-la nas antigas tradições em que estão guardadas suas formas históricas.

Na contemporaneidade, a gnose manifesta-se difusamente por toda parte, sendo, por isso, no mundo contemporâneo, o produto de um espírito de época em

gestação, Diz Otávio Velho (1998, p. 47). “algumas das características desse paradigma oriental – desde a renovada ênfase no fato de o ser humano ser feito à imagem de Deus, que por intermédio do arminianismo já contestara em seu próprio campo a afirmação calvinista da predestinação – tem afinidade com a gnose.”. O antropólogo brasileiro aduz: “Mas, certamente, trata-se de uma afinidade mais na direção do que aqui se denominou [...] gnose extensa [que ultrapassa os limites do humanismo].”. Assim, “os anos 1960 marcariam o momento crucial dessa virada. Eis aí, portanto, mais um veio a percorrer: o da presença da gnose no que constituiria uma mudança radical do paradigma cultural do Ocidente (VELHO, 1998, p. 47). A disseminação da gnose ou de uma teodiceia oriental, termos que nomeiam a tendência de buscar uma receita de autodeificação, não se faz sem que as tradições religiosas consolidadas e estáveis sofram consideráveis reformulações pautadas em diferentes formas de engajamento dos praticantes das religiosidades cristãs e não-cristãs (CAMPBELL, 1997).

Portanto, é a tecnologia e a vertente instrumental da ciência o ponto de passagem da metafísica e da gnose. Mas, por outro lado, é também de ultrapassagens entre religião e ciência, o estatuto do tecnológico, do cibernético, da tecnocracia e da racionalidade instrumental. Entre alguns religiosos e pensadores, as tecnologias aparecem como alienadores, como riscos, representações debaixo das quais podem ser vistos os traços de demonização. A Escola de Frankfurt e Heidegger, por exemplo, viam negativamente a racionalidade técnico-instrumental – em última instância, atrelada à ciência e ao mundo construído por ela – com uma densidade quase ontológica. Um esquecimento do ser na fuga dos deuses no Ocidente. A partir dessa plataforma gnóstica e metafísica, pode-se aproximar gnose, tecnologia, ciência e cibercultura. Por exemplo, algumas tendências do pensamento cibercultural, como o projeto tecnofeminista de ciborgue, ligadas a pensadora norte-americana Donna Haraway, revitalizam “o sonho gnóstico de transcender a diáspora dos seres” (MARTINS, 1996, p. 191). Por outro lado, acredita-se em uma tecnognose, definida como uma história secreta dos impulsos místicos que sustentam a obsessão do mundo ocidental pela tecnologia, especialmente com suas tecnologias de comunicação (DAVIS, 1998). É possível falar em uma “religião da tecnologia” (NOBLE, 1999). Quiçá, em uma tecnorreligiosidade, portadora de um culto com novos sacerdotes, doutrinas e objetos de adoração (ESTERBAUER, 2001). No semiocapitalismo, entretanto, essa leitura utópica se desfaz, porque a dinâmica muda completamente. Veremos no capítulo sete um pouco dessa questão.

A figura central desses novos cultos religiosos seria a representação da subjetividade liberta dos limites do corpo, um *self* quase divino e de natureza espiritual (*pneuma*), análoga à dos formuladores da *pistis sophia* gnóstica (ALONSO; ARZOZ, 2002). É assim, por exemplo, que se imagina o navegante do ciberespaço: “todos eles tornados anjos, e pela eternidade, altamente instáveis, hermafroditas, inesquecíveis

em termos de uma memória computadorizada" (NOBLE, 1999, p. 40). Para alguns pensadores, o ciberespaço tende a ser descrito como território sagrado, o novo Éden onde voam livremente os "corpos angélicos" dos internautas conectados em rede (BENEDIKT, 1992).

O problema da descrição metafórica dessas realidades, desde uma perspectiva clássica, encontra-se na aproximação tateante por analogias vagas, sem precisão epistêmica, sendo, talvez, possível falar em um gnosticismo tecnológico como um imaginário de superação do corpóreo, da imensa finitude humana e de suas limitações existenciais, ou ainda, de tecnologias sagradas do *self*. Trata-se de tecnologias que abrem espaço para novas formas de misticismo, magia e culto, característicos do horizonte cultural contemporâneo. Após o intenso processo de secularização vivido a partir da segunda metade século XX, embora se acreditasse que a Cidade dos Homens tinha enfim triunfado, essa vitória carregava em si a nostalgia da Cidade de Deus e a saudade do que nunca tinha sido experimentado: a plena salvação e a redenção.

A partir dessas considerações, é preciso frisar que a relação entre ciência e religião é ambivalente e cambiante. Mas, entre trincheiras e platôs em comum, há que se considerar que a relação entre ficção e realidade varia entre as diversas maneiras de a religião e a ciência apresentarem-se. Em outras palavras, a relação entre religião e ciência distancia-se ou aproxima-se de acordo com a família religiosa em questão (cristã, budista, islâmica, hindu, esotérica, *new age*) e com o tipo de ciência (*hard* ou *soft*, humanas e sociais e naturais e exatas).

Há variadas combinações e intercruzamentos, contaminações entre as formas de perceber e narrar, oriundas das tradições epistemológicas das ciências, em especial, as ciências empíricas (naturais e exatas) e as formas religiosas. Um belo exemplo é o kardecismo, poderosa família religiosa em expansão transnacional a partir do Brasil. No imaginário kardecista, há uma clara absorção e re-tradução dos mais clássicos mecanismos investigativos da ciência moderna que se prolonga e se diversifica constantemente. Há um efeito de espelhamento entre a ciência moderna e suas alterações e o imaginário kardecista, ou seja, este retraduz e ressemantiza as linguagens científicas tendo como ponto de partida, sua cosmologia interna (a comunicação entre homens encarnados e os espíritos). Diga-se, de passagem, que a própria tecnologia em sua infindável marcha se encontra espelhada também nas narrativas kardecistas, ou seja, se há um hospital e equipamentos aqui há algo similar em dimensões sutis e espirituais.

Outra família religiosa que possui forte afinidade com algumas narrativas científicas é a *New Age*, vasto conjunto de crenças e práticas heterodoxas que se combinam de diversas formas, uma errância axial. Observam-se na década de 1950 e 1960 fortes inflexões culturais e sociais que serão a base em comum para o surgimento desse vasto movimento religioso descentralizado e polifônico e a reemergência de

novos discursos científicos e de uma poderosa crítica racional à epistemologia clássica das ciências naturais, por exemplo. Esse movimento continua, e nas décadas de 1980 e 1990, surgem nas comunidades de cientistas sociais e antropólogos, duras críticas à epistemologia clássicas das ciências sociais e humanas. Um exemplo, a crítica ao pensar e ao escrever da antropologia tradicional (etnografia clássica). Quando se fala de diálogo entre religião e ciência em alguns ambientes, há um problema epistemológico que já foi criticado pelas correntes pós-modernas de pensamento: a reificação dos sujeitos. Em outras palavras, imagina-se religião e ciência dialogando como dois sujeitos homogêneos, autocentrados, únicos e monofônicos. Na verdade, nem ciência e nem religião são assim e tampouco o diálogo. Pode-se, por outro lado, estender essas comparações a outras famílias religiosas, como o budismo e o hinduísmo, que desenvolveram diversas formas de contato e diálogo com as ciências.

O diálogo entre as ciências e as religiões pode se dar de outras formas além das tradicionais (grupos de teólogos e cientistas da religião e cientistas sentados em torno de mesas redondas para debater um tema em algum simpósio). Esse diálogo tem canais muito sutis, como, por exemplo, as mútuas contaminações, porosidades e outros mecanismos semânticos de contato entre as religiões e seus fiéis e as ciências e seus adeptos. Por fim, ilustram-se, com alguns exemplos, como as narrativas científicas e religiosas podem ultrapassar as fronteiras tradicionais, deslizando significados e tornando-se potentes fábricas de novos modos de ser, de novos *Dasein* ("Ser-aí-no-mundo"). Quando se fala de ciência e de religião, pode-se pensar na relação entre teologia e ciência, e isso passa pela filosofia e suas reflexões. Não que a religião se reduza à teologia, e a ciência à biologia ou às neurociências. As Ciências Humanas e Sociais, tecem críticas, por exemplo, à forma como as duas são relacionadas por muitos grupos sociais de religiosos e cientistas, de modo que há muitos fios nessa trama: muitas teologias, muitas ciências, e muitas formas de tecer os fios da religião, da teologia e da ciência. Há teólogos para os quais a verdade do cristianismo estaria ligada à afirmação da teologia como uma ciência e a resposta não demorou, de forma que alguns, a partir da filosofia, apontam suas críticas contra essa ideia, desconstruindo seu arcabouço.

Os fios são extensos, esbarram-se e misturam-se por todos os lados. De fato, da parte dos empirismos científicos, existem, no mundo e no Brasil, grupos de cientistas, estudando o efeito do transe mediúnico no cérebro humano, quer seja por meio da mensuração controlada, quer seja comparando efeitos da oração sobre doenças e sobre o processo de convalescimento. Evidentemente, as críticas a esse grupo partem de muitas comunidades científicas. Outro grupo, criticado pelos demais, dedica-se a explicar os mecanismos biológicos presentes em determinados fenômenos religiosos como o transe mediúnico. Existem ainda modernas práticas da biogenética e da engenharia genética que anunciam importantes impactos nesse debate, no desenrolar da história.

Enfim, longe de ser a comprovação teórica, o grande legado da ciência é a crítica, a refutabilidade, a permanente busca por novas respostas e a análise das antigas.

As narrativas científicas não estão em processo de colisão com as narrativas religiosas, antes, constituem modos diferentes de se tecer reflexões que sobre diversos aspectos da realidade. Há velhos mitos que afirmam ser a dança dos deuses(as) a gênese de todas as coisas criadas, ou seja, universos infinitamente belos, ou caóticos, surgem das molecagens de deuses e deusas, ou de seus gozos e casos amorosos. Um mito Sufi (corrente mística do Islamismo) tece uma bela imagem da criação: o universo inteiro, com todas os seus matizes, cores, suspiros, ondas e trovões é criado enquanto deus dança. Ao dançar, com gestos espalmados e girando de forma intensa, faz brotar a vida: a criação nasce em esplendor. Mitos de deuses e deusas brincando não faltam na história dos povos e civilizações. Na mitologia romano-latina, Eros espeta com flechas os corpos dos amantes, os quais se entregam loucamente uns aos outros, às vezes até a morte. Lembrando o importante *Homo Ludens*, o jogo, pode-se dizer o lúdico também, não é um aspecto menos digno da natureza soberano-todo-poderosa de Deus ou deuses (Universo, Acaso ou outra possibilidade narrativa). Brincar é atividade lúdica de criação e invenção de novos mundos, papéis e possibilidades do real. Vale ressaltar que o brincar da criança é reconhecido por psicólogos e pesquisadores do desenvolvimento cognitivo-psíquico como a pedra de toque de todo arcabouço da personalidade adulta.

Por outro lado, se a Bíblia for lida por olhos compreensivos, serão encontrados elementos de um brincar divino que é possível dizer que Deus tem humor, embora, às vezes, não seja bom. Esse brincar divino alcança tanto a ironia quanto a poética. Um exemplo de dimensão poético-libertadora encontra-se nas páginas míticas do anúncio do anjo Gabriel a Maria, ou no canto *Magnificat*. Por outro lado, pode emergir um brincar terrível, furioso em algumas narrativas, como a do Anjo da Morte que eliminou, sem piedade, os primogênitos do Egito – do Faraó ao escravo, da ovelha ao cavalo - que não eram marcados com o sangue ritual. Pequenos elementos da cultura, como as piadas, são pistas para pensar as diversas possibilidades de conexão entre o sagrado, o brincar, a invenção de novas realidades e o enfraquecimento da metafísica. A propósito, uma antiga piada de humor-negro ilustra bem esse contexto, oferecendo elementos para pensar em novas formas de se entender a relação entre ciência e religião: uma criança mal-humorada gostava de brincar de mutilar formigas com o alfinete, dizendo: “Errei...”. Certo dia, ela é instantaneamente morta, fulminada e reduzida a cinzas por um raio. Lá do céu, ouve-se uma voz solene: "Errei!”. Deus brinca de contingência, diriam alguns buscando empoderar a metafísica ocidental face aos formidáveis desafios lançados pelas modernas conquistas científico-tecnológicas.

Assim, nos tempos da alta modernidade capitalista, das altas inovações tecnológicas, das biotecnologias que alimentam antigos sonhos humanos

(rejuvenescimento e imortalidade), muitos teólogos e autoridades eclesiásticas costumam ir às mídias (outra grande invenção humana) e dizer: "o homem não deve brincar de Deus". Se Deus (deuses e deusas) podem brincar de ser homens e de criar mundos, ou de destruí-los num simples cruzar de dedos, o brincar de ser Deus (deuses e deusas, ou ainda estar demiurgicamente no mundo) deveria inspirar outros sentimentos além do terror e do medo. Deveria ser um convite a pensar, uma provocação para compreender as profundas transformações em curso na cultura e sociedade contemporâneas. Essas transformações ocorrem a despeito de os líderes religiosos, em uma operação inútil e infrutífera de tapar-o-sol-com-a-peneira, aferrarem-se aos modos reacionários e conservadores de interpretação da realidade.

Questões muito importantes, de vastas repercussões, inclusive para o enfraquecimento da metafísica, estão colocadas pelo jogo (e pelo brincar) de *biohackers* e *grinders*: cientistas e amadores apaixonados por novas tecnologias que desejam melhorar o código-fonte dos humanos. Mudar o DNA, a chave da vida, e assim, brincar de Deus, ou deuses(as) (YANES, 2008). Assim, merece destaque a arte biotecnológica, pela qual novas formas de vida são criadas por puro prazer estético. Em Nova York, alguns grupos de *biohackers* reúnem-se frequentemente, e um deles é liderado por Lydia Fazzio, médica psiquiatra. Segundo essa *grinder*, a intenção do grupo é manipular os genomas não humanos, o corpo e a mente. Na mesma cidade, um biolaboratório comunitário (*Genspace*) realiza experimentos envolvendo a fusão de seres vivos com aparelhos eletrônicos.

Nasce uma infinidade de atores sociais e inovações: homens que implantam em si mesmos dispositivos eletrônicos ou produzem carne *in vitro* por impressoras 3D. Em Pittsburgh, o *Grindhouse Wetwares*, um agrupamento coletivo *online,* reúne programadores, cientistas e engenheiros que, segundo alguns, é dedicado a ampliar a humanidade com o uso de tecnologias seguras, de baixo custo financeiro e abertas, cujo código-fonte acessível a qualquer pessoa. Não é inviável, portanto, traçar um paralelo com o sonho nietzschiano de um além-do-homem, que se aproxima, como alegoria e como evento real. Nietzsche afirma (1995, p. 49-50): "Neste mundo, só o jogo do artista e da criança tem um vir à existência e um perecer, um construir e um destruir sem qualquer imputação moral em inocência eternamente igual." Continua o grande filósofo alemão: "E, assim como brincam o artista e a criança, assim brinca também o fogo eternamente ativo, constrói e destrói com inocência – e esse jogo joga-o o Eão (Aiôn) consigo mesmo." (NIETZSCHE, 2009, p. 8).

Diz-se que algo do "ateísmo moderno de hoje, é apenas religião pelo avesso. Os ateus tendem a apresentar um tipo de religião que ninguém em sã consciência subscreveria para então rejeitá-la. Aceitam toscos estereótipos dela" (EAGLETON, 2005, p. 240). Por isso, continua Eagleton (2005, p. 240), "os horrorizam em qualquer outro campo de investigação erudita. Assemelham-se àqueles para quem o feminismo

significa inveja do pênis, ou socialismo é o mesmo que campos de trabalho forçado.". Continua: "um ateu de carteirinha como Richard Dawkins é [...] uma mera imagem especular de Ian Paisley. Ambos veem Jeová [...] como Papai-Ninguém – que, no próprio Velho Testamento, é uma imagem satânica de Deus.". Por fim: "É a imagem do Deus daqueles que querem um superego autoritário ou um Manufator Celestial para adorar ou contra quem se rebelar" (EAGLETON, 2005, p. 240). O que há em comum aos dois casos é a absoluto metafísica.

Na alta modernidade, ou hipermodernidade, as fronteiras das identidades (religiosas, políticas, sociais, estéticas) tornam-se móveis (metáforas e *performances*, construtos a exigir plausibilidade). A religião vem a ser (vir-a-ser), para alguns, um objeto astuto: de um lado, fala de fundação e natureza, e, de outro, cai nos braços tecnológicos do capitalismo midiático e moderno. Apesar dessa dualidade, nem todas as narrativas religiosas supõem uma fundação, um além ou um transcendente (o Totalmente Outro, o Outro do Totalmente). A religião no Mundo Ocidental assumiu uma presença ontológica e metafísica: o Cristianismo – texto e letra desse Mundo Ocidental ao longo de dois milênios. Há tantas vivências pagãs, antigas e reconstruídas, populares e pós-modernas de religiosidades híbridas, esotéricas, afrocatólicas, ibérico-católicas, afrodescendentes, florestais, camponesas, indígenas, lúdicas, porque agônicas, em muitas direções, visagens e pajelanças. Isso engana muitos pesquisadores tornados, num passe de hermenêutica, mais crentes do que os crentes originais. Ocultas, as religiões riem das sisudas ciências. Diante disso, em certas situações, é bom não falar de religião, mas de religiões, ou talvez, nesses tempos desconcertantes, em espiritualidades.

Dizem que é, enfim, o império do indivíduo desconectado das instituições (e suas ossificadas regras), a dançar no espaço-tempo das cidades e do ciberespaço, consumindo e compondo sua própria sinfonia espiritual com notas consonantes e dissonantes, oriundas das mais diversas partituras religiosas. Ou de uma só, mas com muitas variações. Um livre-indivíduo, compondo seus rituais e valores como quem se senta à beira de um lago sábado à tarde, ou diante da tela azul de um computador, nas manhãs de segunda. Mas, não é bem assim, já que esse indivíduo está em rede, em relação com grupos, comunidades, sociedades e outras formas sociais mais sólidas.

A religião e a ciência, suas voltas e seus nós estão presentes nas modernidades. Enroscadas nas engrenagens sociais, pululam nos púlpitos eletrônicos e televisivos, nas propagandas de muitos produtos e serviços. A religião e a ciência emergem nos números declarados de crenças e práticas, dos trânsitos e fluxos entre religiões de origem/etnia e religiões de escolha/busca, nos embates ou guerras culturais contra os direitos de minorias sexuais. Em contrapartida, entre a emoção original (atemporal para alguns e perdida na história, na horda ou no *neocórtex*, completam psicanalistas e neurobiólogos) e a atualidade do presente histórico, estende-se uma linha que,

aos olhos dos religiosos, é contínua, ou narrada como se fosse legítima e contínua, a menos que outros grupos teçam, e façam valer, memórias heterodoxas, divergentes da linha-doxa, mas conectadas (ou vistas como intimamente ligadas) de alguma forma com emoção primordial (pretensas linhagens puras).

Dizer religião e ciência é dizer linguagens e semânticas, mas também política para dentro e para fora do grupo religioso ou científico, em direção à sociedade, ao Estado, ao espaço público e às mídias, ininterruptamente. No caudal do capitalismo financeirizado, porém, essas duas dimensões são perpassadas por lógicas de inflação do signo e deflação da semântica, por problemas inerentes ao modo neoliberal de pensar a vida, pela biopolítica e biopoder neoliberal que acentuam o narcisismo, a fragmentação, a plataformização, a precarização do trabalho. São obstáculos novos que exigem formas novas de pensamento e ação para democratizar, abrir e fazer com que igualdade e justiça social tornem menos assimétricas – em termos de oportunidades e acesso ao bem-comum como educação, natureza, energia, riqueza- a vida em social entre as classes sociais e os mais diversos grupos.

Política como estratégia de reunir aliados para a causa e para dividir (ou retirar do poder) os adversários da causa, ou dela dissidentes. A causa, com certeza, é a mais nobre: a de Deus (deuses, energias, demônios etc.) ou a das Ciências, mas causas nobres podem degringolar. A religião e a ciência também são, ao final de tudo, tramas de desejos e palavras, enroscando pessoas, escolhas, carreiras, vidas e agrupamentos, entrelaçando narrativas densas, alegóricas e ontológicas, deuses e demônios, aos quais se está a serviço. Por outro lado, refletir sobre a relação entre religião e ciência exige uma reflexão, ainda que exploratória, sobre o estatuto da crença: o que definiria a crença em contraposição a outras atitudes. Acreditar é um ato social, cultural ou pode ser pensado por outros meios, apontando seus desdobramentos inconfessados.

No âmbito acadêmico-científico, afirma Steffen Dix (2007, p. 5), a religião é compreendida mais como “uma construção cultural e humana do que uma revelação divina. Estamos aqui confrontados com uma ciência da religião que se diferencia consciente e consequentemente da teologia ou das perspectivas interiores na observação da religião.”. E, nesse sentido, salta às vistas, a dificuldade de conceituar religião de for a unívoca, homogênea, sem nenhuma rusga ou tensão. Cientistas da religião, como Klaus Hock (2010, p.16) afirmam que “um dos maiores problemas na definição do termo ‘religião’ reside no fato de que o próprio termo nasceu em um contexto cultural e histórico muito específico – num primeiro momento, pertence à história intelectual ocidental.”.

Assim, se o termo é usado para interpretar outras realidades, surgem problemas. O termo “religião” não se adequa muito bem para caracterizar crenças, mitos e ritos das sociedades indígenas. No Brasil, são mais de 200 etnias e línguas – organizadas em troncos linguísticos – que totalizam mais 900 mil pessoas, espalhadas de norte a sul.

Hoje, são objetos de intensa destruição de direitos. Um governo de extrema-direita, eleito em 2018, força-os a se 'integrarem' à sociedade, provoca divisão interna – indígenas alinhados politicamente ao governo, porque suas terras têm sido entregues a garimpo, madeireiras, exploração impiedosa e ilegal. O termo religião, dificilmente ajuda entender a realidade cotidiana desses povos, embora eles possuam práticas e crenças que parecem remeter à ideia de um "outro mundo" ou à ideia de seres mágicos e misteriosos. Opta-se, por exemplo, pelo termo cosmologias – seguido do nome da tribo ou da etnia – para dar conta da estrutura de vida desses povos, ou de religiosidade, que faz referência às misturas e vivências entre indígenas que possuem ligação cultural com o catolicismo ou outras religiões (HORACIO, 2019; 2020).

As experiências na Índia, do hinduísmo e do budismo, que agrupam internamente um vasto conjunto de diferentes práticas, rituais e crenças, não são facilmente interpretados pelo termo religião. Nas correntes budistas não há conceito de Deus nem de transcendente.

Há pelo menos duas propostas de hermenêutica para a palavra/conceito *religião*, a de Cícero (106-43 a.C.) e a de Lactâncio (240 d.C.-320 d.C.) sobre *religio*, no original em latim. O primeiro, pensador e gramático romano, propõe o termo *relegere* como origem etimológica quando trata dos cultos de Roma. O segundo, apologista cristão, com o intuito de dar novo nome às práticas cristãs desconhecidas no Império Romano, elege como sentido, o *religare*.

Cícero deriva o termo religio da ideia de observância, do cuidado extremo com as normas e regras do culto cívico (Senado, Tribuna, Templo, Fórum). Temos *religiosus* que designa o escrupuloso em relação ao culto (HOCK, 2010). No contexto dos cultos romanos aos deuses e às leis da cidade romana, opunha-se a *neglegere*, a falta de cuidado e respeito com o culto, a negligência. Os romanos eram orgulhosos quanto a sua observância do religioso e se consideravam maiores que outros povos nesse quesito (segundo Cícero, no livro *Sulla natura degli dei*, Sobre a natureza dos deuses,). A prática romana é da ordem do escrúpulo com os deuses e à vida cívica, sob o domínio das leis romanas: a repetição precisa e atenta dos rituais e fórmulas é fundamental.

Mas o *relegere* traz a ideia de "refazer novamente". Indicaria, para Cristiane Azevedo (2010), um movimento de reflexão ligado ao temor: 'refazer' uma escolha já feita, revisar a decisão que dela resulta, mudar ou converter. Jacques Derrida, filósofo franco-argelino, diz há uma oscilação entre duas leituras e proveniências e disputas intermináveis.

A história nunca cessa de se desdobrar, seguindo um trajeto contingente e novos sentidos foram construídos, inventados. Os polemistas cristãos, ao fazerem a apologia do cristianismo, mudaram os antigos significados. Com Tertuliano (150 d.C. a 220 d.C.), o cristianismo procurou desejou ter fronteiras- filosofia e teologia – e a

colocou no ápice, criticou filósofos cristãos ou pagãos que viam no cristianismo uma nova filosofia. Santo Agostinho (354-430), bispo de Hipona, queria oposição à religião antiga, queria enfatizar a mudança (conversão) e o *religare* traz novo sentido: ligar novamente o que foi rompido pelo pecado original, o que teria sido, supostamente, degradado pela magia e pecado. Os polemistas cristãos tentavam mostrar que a mensagem cristã era uma ruptura completa com o momento anterior com a *religio* romano. Inventaram um domínio da realidade separado e a religião seria a dimensão mais verdadeira. A separação das duas esferas, ou seja, religião e mundo, criou o profano com muitas implicações que repercutiram em todo mundo ocidental. Religião era adjetivo e advérbio, em termos filológicos, no Mundo Greco Romano-e se tornou substantivo a partir de Santo Agostinho e, na modernidade, foi definido como uma parte real da realidade, existe própria, palpável, concreta, absoluta. A história dos conceitos mostra que é, no fundo, uma invenção (REINHARDT, 2020).

Inicialmente restrito ao cristianismo europeu, o processo de abstração da "religião" de sua estrutura autorizada globaliza-se a partir do século XIX (REINHARDT, 2020). Esse fenômeno ressoa o modelo político anticlerical da Revolução Francesa na Europa e "o avanço da secularização científica do conhecimento, que inaugura a possibilidade de se avaliar e criticar "a religião" em geral, a partir de posições empiristas e históricas" (REINHARDT, 2020, p. 103).

Mas, como ficam os métodos ou a questão do método na Ciência ou Ciências da Religião. No próximo capítulo, apresentarei um esboço de discussão.

CAPÍTULO III

O MÉTODO NA CIÊNCIA DA RELIGIÃO: HERMENÊUTICA INACABADA

Após a fundação dos primeiros programas de pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil, em nível de mestrado, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e na Universidade Metodista de São Paulo, em 1978 e 1979, cresceram diversos outros espaços de pesquisa na graduação e pós-graduação, com o consequente aumento de profissionais e de massa crítica reunida em livros, pesquisas, artigos, teses e dissertações.

Contudo, esse forte crescimento ainda está em descompasso com um debate metodológico profundo. Não vejo necessidade de consenso, embora o aumento da dissonância e da dispersão precisem ser pensados dentro de uma proposta que mantenha a unidade, *concordia discors*, ou seja, concórdia como horizonte de chegada, discórdia como método ou caminho, de partida, mas mantidas juntas. Nesses mais de 40 anos de pesquisa em programas de pós-graduação nas ciências da religião, as metodologias, entendidas pela comunidade científica como caminhos válidos e legítimos para a produção de conhecimentos específicos sobre a religião, migraram a partir de algumas áreas originárias – em especial a filosofia e as ciências sociais – para um novo território, ainda em processo de consolidação.

Metodologias fenomenológicas, etnográficas e antropossociológicas foram migradas para a Ciência da Religião. Constituiu-se um rico patrimônio ao lado da fenomenologia, que surgiu das reflexões de Edmund Husserl, na filosofia, originalmente, mas que tomou corpo nas ciências da religião, com Paul Tillich, Rudolf Otto e Mircea Eliade, sobretudo. Essas transposições e migrações trouxeram algumas tensões, ambivalências semânticas das categorias investigativas.

Na Ciência da Religião, não há exclusividade de um procedimento metodológico (FILORAMO & PRANDI, 1999). No Brasil, algumas reflexões merecem destaque, dentre elas as de Camurça (2000; 2008), Rodrigues (2011) e Huff Jr. e Portela (2012), Huff Jr. e Calvani (2021). Segundo Camurça (2008), a incomensurabilidade do domínio do sagrado e do espiritual, objeto das ciências da religião, choca-se com a pretensão de relatividade e construção social das ciências sociais, tensão insolúvel, mas enriquecedora. Segundo Rodrigues (2012) e Huff (2012; 2015), a Ciência da Religião, em seu processo de constituição, teriam solidez metodológica, embora inicial, a fenomenologia da religião. Por sua vez, as ideias dela nasceram em solo filosófico.

Porém, na definição das pautas de pesquisa, o bamboleio entre abstração e conceito, entre empiria e método, é contínua. Há muitas questões que envolvem o conceito de religião – complexo e não-resolvido (PIRES, 2019). Duas grandes placas tectônicas dividem a plataforma continental da Ciência da Religião. Na primeira, os teóricos supõem a religião como derivada, função social, com origem múltipla. A segunda, como inderivada, autônoma, irredutível a outros domínios. Na disputa acirrada, faz necessário buscar sínteses interpretativas que lidem melhor com essas placas tectônicas (HUFF JR. & PORTELA, 2012).

Na perspectiva fenomenológica clássica, aquela de Rudolf Otto (2000), a religião, como experiência íntimo-subjetiva, traz uma inacessibilidade e uma intraduzibilidade imensa e o pesquisador estaria mais aberto se tivesse vivido a experiência... Há um problema sério com essas duas ideias. Primeiro, se é intraduzível e inacessível, a ciência não dá conta, nem a linguagem. Então, escapa do pensamento, da razão e, portanto, da pesquisa. Restaria o celebrar, o cultuar. Ora cientista da religião, pesquisadores das ciências humano-sociais não ficam em grupos religiosos de iniciados para celebrar ritos, adotar apologias e cantos laudatórios. Segundo, muitas coisas e fenômenos, ainda escapam da pesquisa, mas porque ainda não conseguimos descrevê-las e pensá-las com a linguagem e a hermenêutica que temos. Mas, novas descrições e novas narrativas podem ser construídas e pensadas.

Os adeptos da fenomenologia religiosa clássica acabam, por força de formação e da adesão, deixando de lado, teorias (filosóficas, antropológicas e outras) – em especial, o pós-estruturalismo, o pós-modernismo – Júlia Kristeva, Gayatri Spivak, Judith Butler, Jacques Derrida, Michel Foucault, que retiram a segurança do sagrado metafísico, transcendental. Os desdobramentos poderosos das ideias de pensadores pós-estruturalistas e pós-modernos batem de frente com as colunas ou barreiras que alguns colocam.

Também se ignora um filósofo fundamental, Friedrich Nietzsche, no que ele tem redescritor de realidade, de inovador de linguagens: o uso do aforisma, da alegoria, a linguagem usada no limite. Um capítulo à parte daria neste livro, por exemplo, a incompreensão de muitas passagens célebres, uma delas, “Deus está morto”... Dita

pelo louco, uma famosa imagem-alegoria-personagem, no livro gaia Ciência, é uma dessas frases muito mal-entendidas e que roda na boca tanto de sacerdotes (padres e pastores), os burocratas do sagrado, quanto na de pesquisadores. O sentido dado é de, "ele errou, a religião está viva, viva!" dito entre sorriso triunfais de pessoas que simplesmente colocam sua libido numa ideia distorcida. Assim como outras frases e passagens célebres, como a de Karl Marx, "religião é o ópio do povo" ou de Sigmund Freud, "religião é como uma neurose obsessiva universal", criticadas pelo que esses grandes pensadores nunca disseram, ao menos da forma como bocas religiosas vociferantes acostumaram-se a dizer: "fizeram a profecia que a religião iria desaparecer, mas ela está firme e forte, graças a Deus", "a religião é o mal encarnado, coisa de diabo laico". Paul Ricouer apontar para esses três como os mestres da suspeita e procura ressaltar o legado essencial, clássico e inesgotável para o pensamento humano e para as formas de pensar crítica e compreensivamente a realidade. O que os fazem importante, ainda mais para a Ciência da Religião

Na filosofia, há filosofias não essencialistas, desconstrutivas, distintas de uma ontologia ou de uma metafísica, clássica ou moderna. Em outras palavras, as clássicas dicotomias que atormentam os pesquisadores das ciências da religião, podem ser vistas sob outros olhares (VALLE, 2001). É necessário mencionar um grande filósofo escocês, David Hume, que em 1757 publicou *História Natural da Religião* obra pouco referida nas genealogias que os cientistas da religião estão atualmente fazendo (HUME, 1966). As genealogias são fruto de incertezas, lacunas, traços e documentos, fontes que nunca vão esgotar os contornos, mas que dão margem a disputas. Aqui, faço uma analogia com um dos mais poderosos livros de Nietzche, *Genealogia da Moral*, para mostrar que os mitos de origem da ciência, da vida, da sociedade, da religião de suas vertentes (igrejas, templos, linhas), são múltiplas, misturam o nobre, ao plebeu, o marfim ao pó da terra.

3.1 ATEÍSMO, AGNOSTICISMO E PLURALISMO METODOLÓGICOS

Ateísmo ou agnosticismo metodológicos significa ter em mente que, em termos metodológicos, estudar religião sagrado, espiritualidade – ou outra região do transcendente- é mais eficaz, se afastarmos a ideia de que realidades espirituais existem por elas mesmas, são reais, absolutas. Cuida-se da religião, nesse sentido, como fenômeno social, poético, humano, histórico.

Os sentidos são, todavia, mais sutis, envolvem uma gama de posições, mas todas em afastamento da atitude de louvar, adorar, ajoelhar, contemplar no sentido religioso. Um passeio por verbetes dedicados a essas temáticas, mostra a amplitude e as tendências (USARSKI, TEIXEIRA; PASSOS, 2022).

No caso da Ciência da Religião, temos uma ambiguidade fundamental: como religioso e não-religioso, "o cientista em sua tarefa de investigação é constituído por um

quadro de referências, imagens, símbolos e círculos hermenêuticos" (RODRIGUES, 2011, p. 75). Sua tarefa essência é "a tradução desse quadro, o que requer a interpretação de outro conjunto de conteúdos repletos de sentidos peculiares" (RODRIGUES, 2011, p. 75).

Na esteira desse debate, a questão que proponho é esta: é possível um pluralismo/politeísmo metodológico como alternativa aos discursos fundadores, impossibilidade de uma metodologia unívoca, a existência de ambivalências metodológicas e a necessidade de sair do monoteísmo-monista metodológico. Entendo por esse nome, a ideia de que, para cada tipo de ciência, só cabe um método, um caminho único, singular e próprio, essencial e fora do qual não há salvação.

É preciso uma certa recuperação histórica. O tratamento racional da religião e mencionar pensadores como Jean Jacques Rousseau, Friedrich Schleiermacher, Georg Wilhelm Friedrich Hegel e Arthur Schopenhauer cuja filosofia foi importante para a Ciência da Religião. Mas, quero dar foco na obra de Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, de 1781. O filósofo germânico escreve: "A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que se submeter. A religião, pela sua santidade e a legislação, pela sua majestade, quer igualmente subtrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame." (KANT, 2001, p. 5, grifos meus). Um dos lemas mais belos da Ilustração, Iluminismo ou Esclarecimento, *Sapere Aude*, latim, que pode por "atreva-se a conhecer" ou "ouse saber", é desse grande pensador.

O século seguinte, XIX, é um século de guerras, epidemias, expansão e constituição da forma maior do capitalismo – capital em movimento, uma estrutura de relações sociais que busca a maior-valoração, a autorreprodução- e descobertas científicas. O século é marcado pelo grande sucesso das ciências naturais e físicas e seus poderosos impactos, o da teoria de Charles Darwin (1809-1882). As matemáticas e as ciências físicas e as ciências médicas geraram mudanças profundas no conhecimento acerca da realidade, do mundo, da vida e da religião. Surgem o positivismo e o evolucionismo, dois movimentos duas visões de mundo, duas formas de ver as relações humanas e a vida. Eles geraram correntes e contradições. Uma posição teórica de agnosticismo e politeísmo ou ateísmo metodológico, defende que um conhecimento científico da religião, desde o ponto de vista da Ciência da Religião, é mais produtivo se mantivermos uma linha não normativa, isto é, uma linha que busque investigar a religião em suas múltiplas dimensões, manifestações e contextos socioculturais sem levar em conta julgamentos de valor ou quaisquer julgamentos sobre a validade moral de sua existência (USARSKI, 2013, p. 51). Entretanto, as guerras entre métodos e teorias podem ajudar os cientistas da religião a buscar rigor e excelência nas reflexões [e autocríticas], estudos, instrumentos, técnicas e metodologias. Um pluralismo metodológico entendido como o não-exclusivismo de uma perspectiva ou de um método, beneficia a Ciência da Religião, garante liberdade, mas, é preciso atentar para a construção dos cânones da identidade, sem fazer dela uma jaula

de aço, tampouco um descampado. O manejo de teorias/metodologias fundamentais para compreensão da religião, das religiões, exige um trânsito entre várias áreas do conceito, em especial, o que se está discutindo de mais atual na sociologia, na filosofia, na antropologia, na história, na sociologia. Por isso, identifico dois tipos de problemas na agenda de investigação: a multiplicação de estudos sobrecarregados de empirismo, com perda de fôlego da hermenêutico e a busca de essências desconectadas dos corpos, das histórias e das políticas, da economia.

Um exemplo, existem pelo Brasil inúmeras igrejas chamadas igrejas cristãs inclusivas porque aceitam a existência e o modo de ser da minoria LGBTQIA+ (Gays, Lésbicas, Bissexuais, Travesti, Transexuais, Queers, Indeterminados e Outros). A Ciência da Religião faz uma análise dessas igrejas sem julgá-las melhores ou piores do que outras igrejas cristãs por conta do princípio da neutralidade axiológica e da objetividade científica relativa. Por isso é importante que você preste atenção no que escreve Frank Usarski, cientista da religião: "a Ciência da Religião não instrumentaliza seus objetivos em prol de uma apologia a uma determinada crença privilegiada pelo pesquisador." (USARSKI, 2013, p. 51).

A postura da Ciência da Religião é a da indiferença diante do objeto do seu estudo (USARSKI, 2007). Em outras palavras, é uma técnica de estudo: distanciar-se das crenças e das militâncias para poder observar com mais amplitude a religião ou as religiões. O princípio do distanciamento está associado a dois termos técnicos, ateísmo metodológico ou agnosticismo metodológico. Segundo Usarski (2013, p. 51): "Considere que, com isso, não compete ao cientista da religião perguntar sobre a "última verdade" [verdade absoluta e inquestionável] ou avaliar e julgar uma religião a partir dos valores e aspectos internos de outra religião".

Nas religiões cristãs, as ideias religiosas giram em torno de noções como pecado/salvação e Deus/Diabo. Em religiões como as de matriz africana (candomblé, tambor de mina, batuque) e as orientais (hinduísmo, budismo), são outros os conceitos. Para a Ciência da Religião, os pontos de vista internos de uma religião não são pontos de vista absolutos, dotados de uma metafísica e uma universalidade, que tudo engoliria. Na verdade, são pontos provisórios, de partidas, que a Ciência da Religião parte para buscar uma melhor interpretação possível sobre as religiões. Para as ciências, o conhecimento é sempre provisório, submetido a critérios exigentes de investigação e a questionamentos permanentes.

Na Ciência da Religião, as zonas de tensão permanecem. Na ciência, o empreendimento é público, exotérico. Mas os representantes da Fenomenologia da Religião essencialista "exigem do leitor um acordo com seus procedimentos, substituem uma discussão metodológica séria por uma 'contemplação sobre o fenômeno' (USARSKI, 2004, p. 94). Omite-se a questão chave, como um investigador, um cientista da religião, distingue a religião de um modo que seja acessível e compartilhável, em termos

semânticos, hermenêuticos, para outros investigadores, para a comunidade humana em geral e que se distinga de atitude de afirmação de dogma ou profissões de fé (USARSKI, 2004, p. 94).

A Ciência da Religião, escrito no singular, pode expressar-se de múltiplas formas, pode ser norteada por um pluralismo metodológico. A ideia é a de que estudamos bem a religião, se os métodos são múltiplos, plurais, mas sem prejuízo do uso de uma metodologia. No pluralismo metodológica, o um pode existir ao lado do dois, do três, pode somar, ou pode ficar um, ele mesmo. Por isso, ao lado do ateísmo ou agnosticismo metodológicos. apresento, o politeísmo metodológico como um estado ideal para a convivência entre os essencialistas e os construtivistas na Ciência da Religião. Alguns cientistas da religião diriam que a fenomenologia seria o método, apontado por Eliade, Otto e demais. Mas há fenomenologias no plural. É significativo, por exemplo, que outras contribuições, como a de Merleau-Ponty (1994) e a de Alfred Schutz (1967), na esteira da fenomenologia husserliana, não sejam citadas e debatidas por quase nenhum pesquisador em ciências da religião.

Merleau-Ponty (1994) critica na fenomenologia de Husserl, a perspectiva dualista que divide o homem, a vida, a história e a existência em duas faces, uma de fora, outra de dentro, aquela menos importante, mas esta é mais. Critica também o idealismo transcendental, cuja pretensão é irrealizável, ou seja, o mundo não será resgatado de sua opacidade, imprevisibilidade, facticidade. A percepção torna-se, o espaço de revelação do mundo. O campo da experiência e não é um ato individual egóico, fechado numa bolha, mas o campo onde sujeito e objeto se apresentam e se referem mutuamente.

Gasbarro (2013, p. 95) é severo em sua análise: a "Fenomenologia da Religião está em crise graças à hipertrofia interpretativa que está na base de sua implosão teórica [...].". Continua: "A explosão social e política das grandes religiões esvaziou o objeto religioso, a sacralidade no seu valor originário e na sua autenticidade arcaica. Os fundamentalismos políticos e religiosos fazem da fenomenologia uma espécie de estética [...] (GASBARRO, 2013, p. 95).

A ciência da religião atravessada e constituída por duas grandes placas tectônicas, as teorias e metodologias construcionistas e relativistas e as teologias e filosofias metafísico-fenomenológicas. Quando digo relativistas, é importante desfazer uma caricatura ruim – há boas caricaturas – que o pensamento conservador faz. Relativismo, relativistas não quer dizer que toda perspectiva, toda vida cultural é igual a outra, que tudo é igual e válido. Assim, como existem caricaturas ruins da metafísica como os eternos divididos em duas realidades, uma que vale, essencial, vive por trás das coisas, e outra, perecível, descartável, rasa e superficial.

As tendências nos debates da metodologia podem ser vastas, mas algumas tentam ancorar de novo a fenomenologia e suas vertentes (GROOS, 2012; HUFF JR. &

CALVANI, 2021; HUFF JR. & PORTELLA, 2012; RODRIGUES, 2011, 2015), as segundas criticam a fenomenologia clássica e conceitos como o de Sagrado (GASBARRO, 2013; USARSKI, 2001, 2004, 2018). As terceiras procuram reposicionar o diálogo entre teorias/metodologias (CAMURÇA, 2008; SILVEIRA, 2015, 2017; 2018; 2019; SENA DA SILVEIRA, 2018). Todas as três tendências aludidas, possuem aproximações e distanciamentos, são mais tipos ideais [ao estilo weberiano] do que linhas fechadas, sem diálogo. Ambas formam parte da Ciência da Religião (SILVEIRA, 2016; SILVEIRA & MORAES JR., 2017).

Uma das críticas dos autores da primeira tendência se faz contra o reducionismo sociológico, ou seja, teorias/metodologias construtivistas e relativistas tendem a fazer da religião e do sagrado ou da espiritualidade, uma reverberação ou simples emanação da sociedade e de suas forças sociais. De toa forma, religiões, religião, são produtos sociais, num aspecto bem amplo. São produzidos por seres humanos em condições sociais, históricas, geográficas, culturais específicas, são transmitidas – com quebras e mudanças na transmissão- são vividas, combatidas, ressignificadas por coletividades, sociedades e indivíduos.

A crítica da fenomenologia clássica essencialista dirigida contra a sociologia da religião pode contraditada: a redução pode ser vista como uma forma de metodologia. É impossível dar conta da totalidade do real/realidade ou dos reais/realidades e as multiplicidades de tramas, correlações, variáveis.

A segunda crítica da crítica fenomenológica (contra as ciências sociais da religião) é simples: a redução da religião ao social-cultural, em que o religioso é visto como se fosse um sintoma ou máscara, inverte o reducionismo, pois aí o social, o devir histórico é que são reduzidos à sagrado, ao religioso, que seriam algo mais profundo, transcendental e permanente, da natureza humana e social. Por trás das manifestações empírico-históricas, esconde-se o Nome, a Vida, um Universal poderoso. Só falta um púlpito e uma revelação... Uma afirmação como: "fé é estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente" (TILLICH, 1985, p. 5), não resolve a questão de compreender o sagrado e a religião incondicionalmente. Porque uma obra de arte, um pedaço de terra, uma imagem pode ser incondicional, nesse sentido. Mas, para a Ciência da Religião a expressão de Tilich também não ajuda a equacionar a compreensão do que se compreende e se vive como religioso. O incondicional é fruto de condições e estruturas histórico-sociais-econômicas, por assim dizer. No Mundo Antigo, entre os povos originários, religião é mais prática e ritual, culto – coletivo- que crença subjetiva, individual, convicção modelada dentro de um sujeito cartesiano, certo de si como essência

Ainda com Tillich (2009, p. 44-45): "A religião, no sentido básico e mais abrangente da palavra é 'preocupação suprema' [*ultimate concern*], manifesta em todas as funções criativas do espírito bem como na esfera moral na qualidade de seriedade incondicional que essa esfera exige. [...]". Continua: "Não se pode rejeitar a religião com seriedade

plena, porque a seriedade absoluta, ou o estado em que nos preocupamos de maneira suprema, já é religião. A religião é a substância, o fundamento e a profundidade da vida espiritual dos seres humanos.". Finaliza: 'Este é o aspecto religioso do espírito humano." (TILLICH, 2009, p. 44-45).

A religião vira ideal supremo e, por inverso, reduz-se a sociedade, suas forças, ao Sagrado. O que essa perspectiva metodológica calcada na fenomenologia teológica, tira com uma mão, a de Deus, coloca com a outra, a do homem. Criptoteologia, ou em linguagem franca, teologia disfarçada. Se você fizer uma roda de perguntas para pessoas que não conhecem, se surpreenderá, ou não, com as respostas, reza é algo que nos ensina a buscar o caminho do bem, é coisa de padre e de pasto...

A Ciência da Religião não é teologia disfarçada. Segundo, a teologia feita na contemporaneidade é plural, há teologias não-metafísicas, decoloniais, feministas, queer, teologias laicas que defendem espiritualidades não-religiosas. A teologia dogmática clássica está onde sempre esteve: se resolve na revelação, e basta. Uma teologia mais ousada tem sido feita, a teologia das religiões, uma teologia que proponha Jesus como símbolo de Deus. O problema aqui não é a pretensão de universalidade dos conceitos e ideias, sejam do social ou do sagrado, das duas placas tectônicas, em todo tipo de situação, fenômeno, histórica e vivência. Se tudo é religioso, ou tem como fim último a religião, o que não é, fica uma pergunta irrespondível. Segundo Morris (1994), em sua excelente introdução à antropologia da religião, a postura de dúvida, ceticismo, descrença, ateísmo, são antigas, assim como as de crença, fé, ou dedicação a alguma divindade. Por isso, não é bom argumento, derivar a descrença, a dúvida dos deuses, do outro mundo, do primado da condição espiritual, da suposta condição última. Se a religião é o gato na casa da Ciência da Religião, na bela metáfora de Huff Jr. e Calvani (2021), se vê não um, mas dois, circulando...

Ainda dentro da tradição da fenomenologia clássica, se a experiência religiosa é apresentada como "subjetiva, íntima. Esta, de certa forma (ou de toda forma?), é inobservável, é vedada ao sensorial do cientista, foge à empiria convencionada pelas ciências tradicionais modernas" (HUFF JR & PORTELA, 2012, p. 449). Isso não resolve o problema. Um quarto inacessível da casa é um quarto que não pode ser compreendido. Não estamos falando de mística, mas de Ciência da Religião. Nesse trecho, se vê a metafísica da subjetividade, que substituiu a metafísica clássica. O ser humano teria um núcleo duro, idêntico a ele próprio, vital. É uma outra forma da cogito cartesiana [Eu penso, logo existo], *Cogito, ergo sum, I think, I am....* Frederico Pires (2019), por sua vez, aponta que é preciso distinguir a fenomenologia essencialista das fenomenologias mais abertas e interessadas numa postura mais compreensiva.

Mas, conceber a subjetividade religiosa em termos essencialistas, é participar de uma narrativa que não dá conta das novas subjetividades contemporâneas, marcadas por forças sociais, culturais, pela força do capitalismo semiótico. De novo, a mão divina

do irredutível que escapa empiria das ciências modernas. Mas a empiria das ciências modernas teve seu momento metafísico no século XIX, com a pretensão positivista, mas, ela passou, como o século. Mudou o Natal, mudou a decoração, mudou o autor, a autoria, mudaram os referenciais, vieram novas filosofias da ciência e, assim, essa maneira de descrever um suposto santos dos santos no interior de cada indivíduo – alusão ao compartimento mais sagrado do mundo judaico-cristão, a que só os altos sacerdotes tinham acesso - se tornou nostalgicamente saudosista, romanticamente enraizado numa filosofia idealista do século XVIII-XIX.

As propostas sociológicas positivistas foram duramente criticadas por pensadores como Derrida (1980; 1995) e Latour (1994): da metafísica, aos regimes da verdade, do sujeito enquanto indivíduo [modernidade]. A filosofia antiga, Platão e Sócrates, não trabalha com essa distinção moderna da subjetividade. Essa moderna distinção do sujeito enquanto homem indivíduo com subjetividade está na base do erro, por exemplo, dos que explicam a alegoria da Caverna de Platão usando a imagem dos grandes veículos de comunicação como indutores de ilusão. É preciso colocar em debate, as desconstruções pós-estruturalistas que deslindaram a artificialidade [não naturalidade] da noção de sujeito e de seu acoplamento à noção de homem como indivíduo dotado de uma subjetividade [única, intransferível, extrema, singular, absoluta], instaurando a dualidade entre o mundo dos conceitos, entendido como o mundo do inteligível [o abstrato, as ideias, as formas, as fenomenologias], e o mundo sensível, classificado como o mundo do corpo [do homem, do mundo, da natureza].

A argumentação metodológica de alguns cientistas da religião é curiosa, pois foi no sentido de superação da relação dicotômica entre o sujeito e o objeto (razão e experiência), que Husserl (1986; 2006) pensou a fenomenologia. Sua famosa afirmação é interessante: toda consciência é consciência de alguma coisa, pois não existe ela puramente em si, um quarto fechado, um santo dos santos. Emerge o conceito de intencionalidade - toda consciência é intencional. Se é assim, há um duplo erro nas duas placas tectônicas do continente da Ciência da Religião: não há uma consciência separada do mundo, toda consciência tende para o mundo, sendo consciência de alguma coisa e não há o objeto em si, tampouco o sujeito em si.

Heidegger (2005, p. 65) diz: a "fenomenologia diz, então: deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo [...] A ciência dos fenômenos significa: apreender os objetos de tal maneira que se deve tratar de tudo que está em discussão".

É fato que dificilmente uma ciência possui uma origem interna e externamente sem trocas, sem lutas políticas e buscas de compreensão (FEYERABEND, 1989). A "estratégia de um erudito comporta, ao mesmo tempo, uma dimensão política (específica) e uma dimensão científica" (BOURDIEU, 2004, p. 41; 1990).

É preciso pensar, e praticar, o diálogo epistemológico e metodológico entre as duas perspectivas. Por hora, observo que apesar das diferenças entre forma e conteúdo, entre *noúmeno* e fenômeno, ou entre essas distintas metodologias (quantitativa e qualitativa), não é necessário tomar os pares de dualidade ou essas duas vias metodológicas como mutuamente excludentes. Entretanto, essa não é uma realidade consolidada no Brasil e um dos motivos é que o estudo da religião demorou muito para ser elaborado em um campo disciplinar específico (GROSS, 2012).

Os dados da religião, diria parodiando Nietzche (não existem fatos, existem interpretações), não são auto-evidentes, não são santos dos santos. Ao relembrar duas modalidades de estudos de religião os *teológicos*- teologia católica e as teologias de grupos religiosos protestantes e os *científicos* (ciências sociais) (GROSS, 2012). Muitos tratam a religião como um tema que perpassa a cultura, a sociedade, a história cultural, a política, as etnias, o meio urbano, entre outros, mas também é perpassada por estes componentes (CAMURÇA, 2008; SILVEIRA, 2016; SILVEIRA & MORAES JR., 2017).

Uma disciplina própria de pesquisa de religião surgiu, tendo um de seus inícios marcado pela influência da teologia da libertação que aproximou o conhecimento teológico das ciências da religião às teorias/metodologias da sociologia marxista: "teólogos desencantados com a justificação religiosa tradicional do *status quo* buscaram no desenvolvimento da ciência da religião um espaço alternativo para o desenvolvimento de sua competência intelectual" (GROSS, 2012, p. 15).

Os cruzamentos e ressemantizações enriqueceram a teologia da libertação: teologias negras e feministas, em cujas tramas identificam-se os fios da influência da cultura e da sociedade, indelevelmente marcados pelas lutas pela emancipação da mulher, dos negros, das minorias em seus mais amplos sentidos. Muitos teólogos teriam adotado acriticamente os pressupostos das ciências sociais, segundo Gross (2012), e isso teria como resultado uma menor atenção ao conhecimento da psicologia, da filosofia e da fenomenologia.

É preciso lembrar aqui as duas propostas básicas de ciência da religião parecem, a essa atura, desproporcionais. A defendida por Hock (2010) dividia a ciência da religião em subdisciplinas (sociologia da religião, etnologia ou antropologia da religião, história da religião, teologia, filosofia da religião, psicologia da religião) e a segunda, defendida por Greschat (2005), via a ciência da religião como uma unidade composta de duas dimensões, uma histórico-cultural (corte longitudinal) e outra sistemática (corte transversal). A segunda parece se impor gradativamente nos dias que correm.

Mas, no mundo de redes, fluxos e refluxos, as ciências e as metodologias tendem a ser multiparadigmáticas ou, em termos metodológicos, politeístas. Não me soa crível separar forma e conteúdo ou, ainda, dissociar, de forma positiva, sujeito e objeto, estando ambos os pares de termos ligados de forma indissociável, repercutindo sobre o conhecimento científico no campo das ciências das religiões. Está-se diante não de uma

nova versão do mapa cultural, mas de uma mudança no próprio sistema de mapear. Há uma mudança radical na imaginação científica (GEERTZ, 1998). A *linguistic turn* [giro linguístico] no campo da filosofia, cujos aspectos e importância ainda esperam ser debatidos na Ciência da Religião.

No âmbito das contraviradas, sob o sabor do ressentimento, a retomada da fenomenologia clássica em diversos setores de estudos, entre os quais os da religião, repercute uma crítica de ressonâncias românticas, acionada contra a pretensão excessivamente racional de determinados saberes naturais e sociais cientificistas, interventores, dicotômicos e desagregadores, separados de um todo ou totalidade necessária, cósmica ou orgânica. Um momento fundamental para o pluralismo/politeísmo metodológico foi a virada culturalista nas ciências sociais, expressa pelo ceticismo pós-moderno e marcado pela desconfiança das macroteorias e dos discursos totalizantes, atingindo as análises tanto da religião quanto dos estudos empíricos e etnográficos. Essa virada estabeleceu um horizonte epistemológico legítimo que as ciências da religião não podem ignorar quando olham a religião na cultura e a cultura na religião.

O sujeito racional e livre, entendido como totalidade e abstração, é fruto de operação gramatical, jogo de linguagem. Dizer *homo religiosus, homo sociologicus, homo economicus*, ou outro qualquer, é dizer uma frase com sujeito, verbo e predicado, e não um fundamento total da realidade.

No fundo, as duas placas tectônicas podem ser objeto de redescrições. Se sobre elas ergue-se o continente da Ciência da Religião, por outro lado, elas mergulham no magma do conhecimento, e se fundem e se recristalizam. A ideia de redescrição vem do perspectivismo, que remonta a Willian James e a Friedrich Nietzsche (RORTY, 1998, 2007). O perspectivismo pragmatista defende a concepção de que temos melhores ideias dependendo do número, plausível e viável, de perspectivas (RORTY, 1998, 2007). Os pesquisadores oriundos de tradições epistemológicas da busca do absoluto não diferenciam o sujeito gramatical do sujeito absoluto, ambas se equivaleriam, mas, no fundo são distintos. O sujeito absoluto é, na verdade, derivado do uso intensivo de determinada gramática. Se conseguimos redescrever essas perspectivas, dissolvemos a dureza dogmática das posições.

A potência da redescrição, ou seja, da capacidade de explorar novas perspectivas, pode ser apreciada numa ideia muito interessante, que Huff e Calvani (2021) tiram de Nínian Smart (1995), um cientista da religião: a fenomenologia da religião pode ser melhor instrumento de compreensão se for compreendida não como método, dura régua epistemológica, mas como empatia estruturada. Em outras palavras, uma busca hermenêutica, que envolve abertura para compreender as estruturas de crença presentes na mente dos fiéis (SMART, 1995). Quem diz compreender, diz hermenêutica,

diz esforço, diz tradução, diz fusão de horizontes, mas não diz última verdade ou última interpretação ou verdade e interpretação últimas.

A proposta pretende alcançar um armistício, tentar pôr fim às guerras de religião na Ciência da Religião. A religião do método e da epistemologia ou, os guelfos e gibelinos, ou os partidários do absoluto, da essência, da metafísica, da autonomia e irredutibilidade da religião, e os partidários do relativo, do singular, da relativa autonomia e da redutibilidade da religião (HUFF et al., 2010). Contudo, poder redescrever essa guerra, e os termos usadas em cada um dos campos de batalha, ver as duas placas tectônicas como parte de um globo, sobre o qual se assenta um continente, é importante para a Ciência da Religião.

3.2 REDESCRIÇÕES, SIMETRIAS E O PROBLEMA DO OBJETO (RELIGIÃO)

Uma das maiores brigas e conflitos na Ciência da Religião, é a que envolve o objeto: afinal, que trem é esse que essa ciência, que não é teologia, nem filosofia, estuda. Ao invés de tomarmos, de antemão, como algo inderivado ou derivado, essencial ou lateral, substancial ou funcional, proponho que partamos das descrições conceituais e não do que seria, supostamente, essa realidade em si mesma. Não há acordo entre as correntes teorias e metodologias nesse campo.

Jörg Dierken (2009, p. 39), interessante pesquisador alemão, se expressou assim:

> A religião tem a ver, manifestamente, com a dinâmica carregada de tensões entre a tendência para o todo e a acentuação de um elemento próprio ou peculiar inderivável: o lugar da religião são as passagens de fronteira entre estes dois aspectos.

A tentativa de Dierken (2009) é a estabelecer distinções entre as três formas de conhecimento das religiões, suas tensões e pontos de contato. As fronteiras são porosas, mas não são indistintas.

A redescrição das tarefas, modos e perspectivas nos estudos de religião, é essencial. Quem poderia nos ajudar na tarefa de redescrição, é u filósofo estadunidense, Richard Rorty (1998; 2007). A proposta dele é mais ou menos esta, trabalhar a linguagem por meio da redescrição, como procedimento filosófico, e contornar aporias. Rorty (1998) afirma que quando se quer descrever os fatos, ou o que se acredita que eles sejam, em nosso caso, os culturais e religiosos, e sua relação com os seres humanos, posso usar dois tipos de enunciados, ambos envolvendo relações causais, admitidas como válidas nas ciências ocidentais. Embora sejam descrições causais, dividem-se em dois tipos: as que contêm uma fatualidade mais inflexível e as que envolvem descrições mais flexíveis – que conectam os fatos aos homens, já que o *design* dessas descrições é sempre modificado no interior das relações

entre homens e suas linguagens (RORTY, 1998). Quando Huff Jr e Calvani (2021) trazem uma nova descrição da fenomenologia de Ninian Smart (1995), podemos notar algo similar ao proposto por Rorty (2007), a redescrição como procedimento hermenêutico de liberar da pesada carga metafísico-ontológica.

Mas, para realizar uma redescrição, ou ao menos para iniciar uma à respeito da Ciência da Religião e seus métodos e teorias, proponho ser necessário desconstruir as imagens de ciência e objetividade construídas durante a época moderna. É "possível compreender a força do erro que o mundo moderno inflige a si mesmo" ao ignorar que os pares natural/social, local/global, mente/corpo são adjetivos e não substantivos que designam regiões ontológicas de vida (LATOUR, 1994, p. 120). Pode-se dizer que "os antimodernos (aparentemente insolúveis, essencializadores) e os modernos (aparentemente solúveis, desessencializadores), incorreram em erro" (LATOUR, 1994, p. 120).

Assim, supõe Latour (1994, p. 120), acreditou-se que o "Ocidente racionalizou e desencantou o mundo, que ele realmente povoou o social com monstros frios e racionais que estariam saturando todo o espaço" e que "ele transformou de vez o cosmos pré-moderno em uma interação mecânica de matérias puras.". Continua ele: "Mas, invés de ver nisto, como os modernizadores, conquistas gloriosas, ainda que dolorosas, os antimodernos veem nisto uma catástrofe sem igual" (LATOUR, 1994, p. 120). Os modernos, os antimodernos e os pós-modernos acusam-se de transgredir as fronteiras, de forma que "quanto mais os antirreducionistas, os românticos, os espiritualistas desejam salvar os sujeitos, mais os reducionistas, os cientistas, os materialistas acreditam possuir o objeto [...].", assim, a "defesa da marginalidade supõe a existência de um centro totalitário. Mas, se este centro e sua totalidade são ilusões, o elogio das margens é ridículo" (LATOUR, 1994, p. 121).

A Modernidade é um projeto falho, ao não cumprir as "ordenações" previstas na Constituição Moderna, ou seja, separar e dividir, estabelecer novas hierarquias epistemológicas e, assim, reordenar a realidade social (LATOUR, 1994). Em um primeiro momento, quais seriam os fundamentos da produção científica da modernidade Latour (1994) os localiza a partir da análise de uma polêmica histórica, ocorrida no século XVII, entre o filósofo Thomas Hobbes e o cientista Robert Boyle, ambos defendendo as fronteiras entre a Natureza e a Cultura, com políticas distintas: a política da ciência e a ciência da política. "Moderno", por outro lado, designaria dois conjuntos de práticas diferentes, o primeiro que cria, por "tradução", misturas entre híbridos de natureza e cultura e o segundo que cria, por "purificação", duas zonas ontológicas inteiramente distintas – a dos humanos e dos não-humanos.

Para Latour (1994), além do aspecto didático, todas as outras categorias criadas na modernidade moderna, desde então, são também, em alguma medida, categorias de acusação contra determinadas estratégias e identidades tidas como

não-modernas. Enquanto "considerarmos separadamente essas práticas, seremos realmente modernos, ou seja, estaremos aderindo ao projeto da purificação crítica, ainda que este se desenvolva somente através da proliferação dos híbridos", mas "quanto mais nos proibimos de pensar os híbridos, mais seu cruzamento se torna possível; este é o paradoxo dos modernos" (LATOUR, 1994, p. 17). Não se vive em "uma sociedade moderna porque, contrariamente a todas as outras, estaríamos enfim livres do inferno das relações coletivas, do obscurantismo da religião, da tirania da política, mas porque, da mesma forma que todas as outras, redistribui as acusações, substituindo uma causa – judiciária, coletiva, social, por uma causa – científica, não social (LATOUR, 1994, p. 83).

A contribuição de Latour (1994; 2004) ao debate metodológico das ciências da religião, se dá no sentido de propor uma produtiva postura metodológica na análise dos agentes sociais envolvidos na produção do conhecimento, dos regimes de verdade e das práticas religiosas. Tomando isso em relação às ciências da religião, temos a transformação do fiel-sujeito em fiel-objeto. Atuando na arena das Ciências da Religião, o estudo, ou melhor, os procedimentos, transformam seu interlocutor de religioso-sujeito em religioso-objeto, seja esse objeto a essência da religião, seja um movimento, um fenômeno ou uma construção social. Nessa medida, uma das questões relativas aos impasses metodológicos na formação do campo das ciências da religião é a respeito da subjetividade do estudioso de religião. O problema emergiu da própria forma como os estudiosos de religião se comportaram nessa nova área. As metodologias das ciências sociais, em uma leitura devedora dos debates do século XIX sobre objetividade do conhecimento, tornar-se-iam, em certa medida, uma garantia contra desvios da subjetividade ou de suas interferências.

Por isso, Pierucci (1997; 1999), em relação aos interesses religiosos dos cientistas sociais da religião, desfere uma forte crítica a respeito do jogo duplo que muitos pesquisadores, nascidos ou existencialmente ligados a universos religiosos, fazem quando trabalham temáticas ligadas à religião: assumir-se cientista e, ao mesmo tempo, assumir-se religioso ou sensível ao sagrado, apresentando para dentro e para fora, um jogo duplo. Diante das comunidades religiosas, esses pesquisadores apresentam-se como autoridades científicas, chancelando vozes e interpretações, emprestando cientificidade e, portanto, poder de conceituar, de definir e de pautar discussões. E diante das comunidades acadêmico-científicas, esses pesquisadores apresentam-se como voz nativa e um porta-voz da religião, com uma autoridade nascida da experiência do sagrado (a princípio incomensurável e inalienável), e, com essa legitimidade em mãos, opõem-se aos pretensos ditames "cientificistas" das ciências de outras áreas, inclusive as humanas e sociais.

Pierucci (1999) destaca que, em muitos casos, há uma falta de vigilância epistemológica a quem se diz cientista e essa falta cria uma dupla tensão tanto entre

ciência e religião, advinda dos mal-entendidos causados pela dupla pertença, quanto entre as religiões, devido ao fato de pessoas adeptas de diferentes confissões (embora a grande maioria ainda seja cristã) serem obrigadas a chegar a uma espécie de "acordo ecumênico" quando se encontram no meio acadêmico, que possui suas instituições, regras e normas, ambos legítimos, de cientificidade próprias.

Com efeito, a crença e/ou pertença religiosa não vigiada guardariam enormes riscos à cientificidade do estudo (PIERUCCI, 1997; BOURDIEU, 1990). Porém, esses riscos não são maiores para a comunidade de cientistas da religião com compromisso religioso do que para outras comunidades de pesquisadores existencialmente ligados a identidades culturais e minorias sociais (negros, feministas, gays etc.). É preciso observar, todavia, que é um direito do cientista da religião manter, ou não, vínculos existenciais religiosos, assim como é um direito dos antropólogos ou sociólogos manterem vínculos existenciais com os grupos que estudam. Por isso, o dever de todo pesquisador do social, da cultura e da religião é ser rigoroso na autocrítica e análise de sua subjetividade e dos riscos (desvios e erros) que os vínculos existenciais acarretam aos estudos e pesquisas. Por isso, sabe-se que a marca do pesquisador e estudioso em ciência da religião: "[...] é, em primeiro lugar, isto: o fato de que lida com um objeto de estudo extremamente complexo, que exige uma formação multifacetada e que resiste às simplificações" (DREHER, 2001, p. 155).

É preciso que novas sensibilidades surjam em ambos os lados, dos cientistas sociais e dos cientistas da religião. É em busca dessa sensibilidade que Velho (2007) se pergunta pelo que a religião pode fazer pelas ciências sociais. A religião, devido a sua difícil objetivação, tem muito a oferecer, a fim de se evitar dois problemas nas pesquisas antropológicas, quais sejam: a identificação total com o objeto, quando o pesquisador "torna-se nativo" (o que é uma ilusão, pois não é "nativo"), comportando-se como se assim o fosse no meio acadêmico, uma vez que compartilha de suas crenças; e a "exotização", na qual o estudioso trata o "nativo" como alguém totalmente diferente de si. Contudo, há alternativas para não naturalizar as dicotomias nativo/pesquisador: o pesquisador deve ser sensível às crenças, sem necessariamente aderir a elas (VELHO, 2007, p. 248).

Por outro lado, ao falar "da boa e da má vontade para com a religião", Camurça (2000) propõe que se, por um lado, o fato de ser adepto de uma religião não alça o pesquisador a um patamar privilegiado de observação, por outro, não ser adepto ou não possuir religião alguma não garante a objetividade da pesquisa. Logo, se a "boa vontade" atrapalha, a "má vontade" também não ajuda, podendo, inclusive, impedir uma maior sensibilidade com as questões implicadas nas vivências religiosas. Compreende-se, nesse ínterim, o movimento, institucional e epistemológico, que atravessa algumas pautas das graduações e pós-graduações, de volta para dentro, para adensar a autonomia das ciências da religião, buscando na fenomenologia um porto

seguro. Um movimento seguido de protestos e mobilizações políticas no sentido de buscar em editais [de instituições públicas ou privadas] de concursos para professores, uma "reserva de mercado" ao cientista da religião.

No entanto, é um movimento que deve ser, sempre, contrabalançado pelo voltar-se para fora, em diálogo com pesquisadores e pesquisas de ponta em áreas como filosofia, antropologia, história, psicologia e outras, pois, caso contrário, a posição das ciências da religião no atual contexto das produções e circulações dos discursos científicos, em que se enfatiza a interdisciplinaridade, pode deslizar para uma subalternidade paradoxal. De qualquer maneira, partindo do contributo filosófico para uma metodologia politeísta das ciências da religião será preciso pensar a relação entre verdade e conhecimento, este relativo, aquela absoluta.

Parêntese: na história do Ocidente, pode-se identificar três grandes concepções de verdade: a concepção grega (*alethéia*) – o que não é oculto, dissimulado, mas aquilo que se manifesta ao corpo e à alma. Tal concepção opõe-se ao falso, pois a verdade e o verdadeiro estão na realidade. A verdade é o espelho da realidade; a concepção latina (*veritas*) – relaciona-se ao rigor, à exatidão de um relato, aos detalhes. Depende da memória. A verdade está na linguagem e depende da forma como se enuncia. A realidade corresponde ao que dela se diz; e a concepção hebraica (*emunah*), retomada pelo cristianismo – relaciona-se à confiança e ao pacto. A ideia central é a revelação: a verdade é revelada, pois se confia e se espera. A autoridade faz o pacto, é depositária da confiança (sacerdotes em geral, escrituras sagradas etc.). Muitos paradigmas e metodologias têm como pressuposto "oculto" uma ou várias dessas concepções. Mas, não é apenas o pesquisador individual que estabelece o campo de sua ciência. A estrutura do campo científico está ligada a outras questões, como a heteronomia, que faz um campo científico se abrir a forças não científicas (não somente religiosas) que devem ser rebatidas, aumentando a autonomia. Com isso, então, o que comanda "os pontos de vista, [...] as intervenções científicas, os lugares de publicação, os temas que escolhemos, os objetos pelos quais nos interessamos etc. é a estrutura das relações objetivas entre os diferentes agentes que são [...] os princípios do campo científico" (BOURDIEU, 2004, p. 23).

CAPÍTULO IV
A RELIGIÃO NAS CIÊNCIAS SOCIAIS: EXPLORAÇÕES HERMENÊUTICAS

Por conta do espaço - que exigiria entenas de páginas - não aprofundarei aqui as merecidas reflexões e exposições de todos os clássicos. A reflexão sobre as correntes hermenêuticas será aprofundada depois dessas questões iniciais, de cunho mais quantitativo. Falo agora sobre as Ciências Sociais, que se formaram com mais ênfase a partir do século XIX, quando as questões da filosofia hermenêutica moderna estavam sendo colocadas. O estudo da religião passou a ser uma perspectiva fundamental para se entender as poderosas transformações sociais que o mundo vivenciava (MACHADO, 2013). Não é exagero dizer que as mais importantes Ciências Sociais nasceram a partir do enfrentamento de problemáticas relativas ao religioso, embora não somente.

Durante o século XX, houve muitas pesquisas e questões postas pela religião: os ritos, os mitos, as religiões do oriente, as religiões camponesas e o folclore redescobertos em um momento em que a Europa se desenvolvia social e economicamente. Uma das questões mais importantes, e com a qual as Ciências Humanas e Sociais, entre elas a Ciência da Religião, se debateram, é a questão do conhecimento da realidade, a epistemologia e a metodologia, traduzida nas grandes dicotomias, sujeito e objeto, objetivismo e subjetivismo, ideal de ciência politeísta/leis gerais e ideal de ciência não-positivista/estrutura de significados. Os autores e investigadores penderam para um dos lados da equação, enquanto outros procuraram maneiras de superar essas dicotomias, investigando as bases das estruturas de apreensão do real, de compreensão dos signos e da interpretação dos sinais.

Pode-se dizer que, pelo menos como pano-de-fundo, essas dicotomias atravessaram todos os autores das Ciências Humanas e Sociais, e das Ciências ou da Ciência da Religião. Mais adiante, mostrarei como a hermenêutica lidou com as dicotomias do processo de interpretação. Por hora, farei uma exposição do que se investigou sobre religião nas Ciências Sociais, de modo esquemático, não-exaustivo e apenas indicativo, antes de entrar nos dados empíricos. Na Sociologia, uma das mais importantes Ciências do Social, e que se dedicou a estudar e descrever a organização e o funcionamento da sociedade, a religião tem sido vista como parte integrante da dimensão social.

A Sociologia da Religião, nascida *pari passu* com a Sociologia, procurou explicar as relações mútuas entre a esfera da religião e a esfera da sociedade, sendo essa relação, fundamentada pela compreensão humana do "sagrado", do "profano e, principalmente, do que está entre um e outro (MACHADO, 2013). Os principais sociólogos que analisaram essas relações, e enquanto clássicos da Ciência Social da Religião, foram Émile Durkheim e Max Weber. Suas interpretações sobre a religião foram contrastantes a ponto de a relação entre o processo de modernização ocidental e a religião serem apresentadas de modo distinto no pensamento dos dois grandes pensadores (MACHADO, 2013).

Durkheim (2006) apresenta o homem como criação de uma consciência coletiva, racional-funcional-social orientada para o mundo e que independe das consciências e condições individuais de cada membro da sociedade. A consciência coletiva ultrapassa a esfera particular do indivíduo e adquire uma dimensão social elementar. Daí emerge a ideia do sagrado e do profano, sendo este último relativo ao individual, ao cotidiano, a esfera do econômico, da razão instrumental e o primeiro, relativo à esfera do coletivo, do extraordinário, da emoção, do êxtase e das poderosas forças morais que elevam o homem acima dele mesmo. Dessa consciência emanam representações coletivas (ritos) que correspondem às crenças (mitos) e têm sua base em algo eminentemente social: a religião (MACHADO, 2013). O sociólogo e pedagogo francês procurava associar o trabalho teórico à pesquisa empírica de um problema determinado, evitando reflexões de cunho mais filosófico, mas ao mesmo tempo, empreendia discussões com todas as grandes tradições filosóficas de sua época

Há uma forte ligação de Durkheim com Immanuel Kant e outros pensadores do século XVIII, uma relação movida por apropriações de ideias, rejeição e releituras de conceitos, e que estão especialmente presentes em sua obra mais importante para a análise da religião, *As formas elementares da vida religiosa* (DURKHEIM, 2006). Por outro lado, a posição epistemológica de Durkheim não é redutível ao positivismo, como o senso-comum de alguns sociólogos acostumou-se a dizer. Sobre os dados e fenômenos empíricos, diz o sociólogo francês: "Embora um fenômeno não seja claramente representável ao espírito, não se tem o direito de negá-lo, desde que se manifeste por efeitos definidos, estes representáveis e que servem de indícios para

aqueles." (DURKHEIM, 2006, p. 33). Continua: "Nós o imaginamos então, não por ele próprio, mas em função desses efeitos que o caracterizam" e. arremata o sociólogo francês "[...] não há ciência que não seja obrigada a usar tal artifício para atingir as coisas de que cogita. Ela vai de fora para dentro, de manifestações exteriores e imediatamente sensíveis às características internas que tais manifestações revelam (DURKHEIM, 2006, p. 33, grifo do autor).

Como todos os grandes autores/pensadores, Durkheim construiu uma trajetória teórica em que as ideias e conceitos possuem muitas facetas, algumas delas com diferenças marcantes entre o início e o final da carreira de pesquisas e de textos acadêmicos. Por exemplo, as noções durkheimianas de *homo duplex* [a dupla natureza do homem, social e individual, simultaneamente] representariam, na visão de Domingues (2004, p. 30) uma "teoria metafísica da natureza humana" bem diversa que não se integra com as dualidades de outras investigações clássicas presentes, por exemplo, nas suas obras, *A divisão do trabalho social* (solidariedade mecânica versus solidariedade orgânica), *O suicídio* (integração e regulação) e *As formas elementares da vida religiosa* (sagrado e profano). Esta última obra, publicada em 1912, é um poderoso texto de diálogo com todas as grandes teorias da religião do século XIX e início do XX, elaboradas por historiadores, mitólogos, filósofos e outros estudiosos. Durkheim (2006) compila e organiza uma ampla base de dados empíricos: relatos de viajantes, diários de pesquisadores e missionários cristãos e de oficiais do exército que estiveram em uma das últimas terras selvagens do globo terrestre, a Austrália. Mas, esta ampla base de dados empíricos está subordinada a uma teoria sociológica da origem social do conhecimento. Nessa origem, a ideia de sagrado, da religião e do profano ocupam lugar central. Ir às raízes das discussões sobre a natureza da religião é ir às suas formas elementares, universais e necessárias. Para ele, "[...] não podemos compreender as religiões mais recentes a não ser acompanhando na história a maneira como elas progressivamente se compuseram" (DURKHEIM, 2006, p. VIII).

Sobre o método de investigação, Durkheim (2006, p. IX) diz: "não se trata de colocar na base da ciência das religiões uma *noção elaborada à maneira cartesiana*, isto é, um *conceito lógico, um puro possível, construído pelas forças do espírito*." [destaque meu]. Recusando uma metodologia intelectualista, continua: "o que devemos encontrar é uma realidade concreta que só a observação histórica e etnográfica é capaz de nos revelar" (DURKHEIM, 2006, p. IX). Porém, ao mesmo tempo, o método de análise não pode ser reduzido a uma perspectiva empirista: "Como todas as religiões são comparáveis, e como todas são espécies de um mesmo gênero, há necessariamente elementos essenciais que lhes são comuns" (DURKHEIM, 2006, p. X).

Pode-se fazer conexão com a mais importante proposta que lastreia a identidade da Ciência da Religião, a de Joaquim Wach (1988; 2018): uma ciência dividia em dois momentos. O primeiro, das investigações concretas, contextuais, empíricas, históricas,

sociais, antropológicas, comparativamente ponderadas, com a ajuda das ciências sociais da religião e seus métodos. Um segundo momento, posterior, composto pela elaboração de teorias sistematizadas sobre a religião, as religiões. É nesse momento que buscaria uma teorização que sistematizasse, organizasse uma teoria, de forma que não se fique apenas no particular, singular, contextual, no dado concreto. Todavia, é preciso que se estabeleça circularidade entre esses dois momentos, a maneira de um vaivém constante, enriquecedor, sob pena de enrijecimento e estancamento dos dois momentos em duas fases separadas e sem interação entre si.

Emerge uma questão, em que sentido haveria formas elementares e essências presentes em todas as religiões. Na base de todos os sistemas de crença e de todos os custos, deve haver "um certo número de representações fundamentais e de atitudes rituais que, apesar da diversidade de formas que tanto umas como outras puderam revestir, têm sempre a mesma significação objetiva e desempenham por toda parte as mesmas funções" (DURKHEIM, 2006, p. X).

Uma das perguntas mais interessantes feitas na introdução do livro *As formas elementares da Vida Religiosa*, remete para questões que as Ciências da Religião e Teologia ainda debatem hoje: "Como, sob o choque das teologias, das variações dos rituais, da multiplicidade dos grupos, da diversidade dos indivíduos, encontrar estados fundamentais da mentalidade religiosa geral?" (DURKHEIM, 2006, p. XI).

Mais adiante, o sociólogo francês defende a contribuição de suas pesquisas: "mas, nossa pesquisa não interessa apenas à ciência das religiões. Toda religião, com efeito, tem um lado pelo qual vai além do círculo das ideias propriamente religiosas e, sendo assim, fornece um meio de renovar problemas que até agora só foram debatidos entre filósofos" (DURKHEIM, 2006, p. XV). A origem do conhecimento, da estrutura do conhecer: "Há muito se sabe que os primeiros sistemas de representações que o homem produziu do mundo e de si próprio são de origem religiosa" (DURKHEIM, 2006, p. XV).

4.1 HERMENÊUTICAS SOCIOANTROPOLÓGICAS

Durkheim (2006, p. XV) afirma que não há religião que "não seja uma cosmologia ao mesmo tempo que uma especulação sobre o divino. Se a filosofia e as ciências nasceram da religião, é que a própria religião começou por fazer as vezes de ciências e de filosofia". A afirmação difere do positivismo atribuído por uma leitura uma leitura pouco atenta às mudanças que ocorrem no interior dos textos e autores ao longo de sua vida.

O sociólogo francês afirma que na base de nossos conhecimentos, existem noções essenciais que "dominam a nossa vida intelectual; são aqueles que os filósofos, desde Aristóteles, chamam de categorias do entendimento: noções de tempo, de espaço, de gênero, de número, de causa, de substância, de personalidade etc. [...]"

(DURKHEIM, 2006, p. XVI). Continua: "São como quadros sólidos que encerram o pensamento; este não parece poder libertar-se deles sem se destruir, pois tudo indica que não podemos pensar objetos que não estejam no tempo, no espaço, que não sejam numeráveis etc." (DURKHEIM, 2006, p. XVI). Define assim hipótese a religião como algo social, pois as representações religiosas são representações coletivas que "exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que só surgem no interior de grupos coordenados e se destinam a suscitar, manter ou refazer alguns estados mentais desses grupos" (DURKHEIM, 2006, p. XVI).

Entre as críticas a filósofos, destaca-se as realizadas contra um dos mais eminentes filósofos do Iluminismo alemão: "Como demonstrou Hamelin, o espaço não é esse meio vago e indeterminado que Kant havia imaginado: puramente e absolutamente homogêneo, ele não serviria para nada e sequer daria ensejo ao pensamento." (DURKHEIM, 2006, p. XVII). Há uma teoria refinada sobre a religião e suas dimensões, na hermenêutica sociológica durkheimiana: o "princípio de identidade domina hoje o pensamento científico; mas há vastos sistemas de representações que desempenharam na história das ideias um papel considerável e nos quais ele é [...] ignorado; são as mitologias, desde as mais grosseiras até as mais elaboradas" (DURKHEIM, 2006, p. XIX).

Weber (2006), ao contrário, apresenta o homem como indivíduo responsável por dar sentido e significado aos atos, às suas ações na história, interpretador de suas ações e a dos outros, dotado de comportamento significativo. O homem possui interesses materiais e ideais que guiam sua conduta e, assim, influenciado pela religião em razão de suas expectativas mundanas, articula as práticas sociais de sua comunidade com as crenças e concepções religiosas. Em prol dessa articulação, a religião passa a sofrer, no âmbito ético, um "desencantamento" [recuo duplo da magia e da religião como fonte de explicação, compreensão da realidade e fonte de comportamentos sociais universais] e um profundo processo de racionalização (MACHADO, 2013). Por outro lado, a religião é um dispositivo fundamental em Weber (2006), com profundas afinidades, e não afinidades, com as estruturas materiais da sociedade, classes sociais, geografias etc.

Em Weber (2006), nota-se que a descrição ou a base observacional é seletiva [não se pode observar tudo, além do que os cientistas são orientados por valores dos grupos e sociedades aos quais pertencem], perspectivista [baseado em uma perspectiva consciente e racionalmente assumida, defendida epistemologicamente] e incompleta, sendo bastante variada quanto às fontes e à escala, percorrendo desde a história agrária da Roma Antiga, até as religiões mundiais (DOMINGUES, 2004). A descrição ou a base observacional é calçada por um objetivo: apreender o sentido da ação, inscrito numa ordem meta-empírica, cuja compreensão dependeria de "postulações teóricas e inferências indiretas" (DOMINGUES, 2004, p. 416).

A explicação weberiana, ao contrário da durkheimiana, assume como metodologia, a busca por conexões causais de sentido entre as ações, os grupos sociais, os indivíduos, os eventos e fatos. As conexões de sentido são desprovidas de direção única e não são determinadas por um fator social privilegiado, mas são multifuncionais e não-teleológicas, ou seja, são conexões que não possuem uma trajetória determinada a priori [por uma razão histórica universal, ou uma razão teológica a salvação] que se possa conhecer de antemão, como em é possível entrever em alguns livros de Marx. Este outro filósofo alemão já considerava a crítica da religião como uma crítica já realizada, mas, ao mesmo tempo, propôs que esta crítica da religião, feita por Ludwig Andreas Feuerbach, é a base de toda e qualquer crítica social e ideológica (RICOEUR, 2015).

Neste ponto, emergem as influências dos filósofos alemães Friedrich Schleiermacher (1999) e Wilhelm Dilthey (1999) em Weber: a interpretação, muitas vezes identificada com a compreensão, reconstrói o sentido das ações e das relações sociais [dentro das conexões causais], embora contenha elementos normativos, pois há uma zona obscura entre a interpretação do sentido e a observação/explicação dos fatos empíricos (DOMINGUES, 2004). Esses três planos, interpretação, observação e explicação estão articulados no pensamento de Max Weber. Domingues (2004, p. 416), afirma: "descrever já é interpretar, do mesmo modo que interpretar é descrever, nem mais nem menos que explicar e interpretar é descrever, e vice-versa". Domingues (2004, p. 519) diz que é necessário ir além da tarefa de interpretar os textos de Weber, e aponta para uma dimensão mais abrangente, a compreensão, que recobre e articula os passos do método weberiano, sendo, portanto, responsável pela especificidade das ciências humanas. Tal ideia tem uma origem: Wilhelm Dilthey (1949; 1992; 1999; 2014), que chegou a propor a hermenêutica metódica como base geral das Ciências Humanas ou Ciências do Espírito.

Todavia, Weber é muito cuidadoso com definições: "É impossível definir o que 'é' religião no começo de um estudo que se segue. Quando muito, essa definição poderia aparecer no final". (WEBER, 2006b, p. 41). A originalidade weberiana consistiu em situar o ponto de vista subjetivo dos atores no centro de seus estudos. Para Weber, as teorias anteriores não respondiam adequadamente às perguntas sobre o sentido e o significado das ações sociais, por dois motivos, primeiro, subordinavam a ação social à estrutura; segundo, privilegiavam perspectivas materialistas, como as de Karl Marx ou as normativas, como as de Durkheim [pelo menos em suas primeiras pesquisas].

De fato, Weber (2006; 2006b) construiu uma perspectiva multidimensional, na qual estrutura e ação, causas naturais e causas normativas estavam integradas dentro do estudo e pesquisa sobre as condições da ação social, nos vários domínios humanos, entre eles, os da religião. Há uma teoria dos atores religiosos específicos, a partir de modelos teóricos que marcará toda a reflexão posterior da sociologia e

antropologia da religião no filósofo e sociólogo germânico. Com isso, o sociólogo de Heidelberg propõe uma hermenêutica mais ampla: para entender a religião não basta estudar as formas simbólicas de tipo religioso, como fizeram Durkheim e Cassirer, ou a estrutura imanente da ideia ou do sistema religioso ou da mitologia, como o fizeram estruturalistas como Lévi-Strauss ou mitólogos como Max Müller; mas é necessário estudar os produtores da mensagem religiosa, seus interesses específicos, base de sua motivação, e as estratégias usadas nas suas lutas.

Weber (2006 b, p. 42) reintroduz uma dimensão pragmática no estudo das religiões: "Não há, pois, que apartar de maneira nenhuma nem o procedimento nem o pensamento religioso ou mágico da esfera das acções úteis do dia-a-dia, tanto mais, que até os seus próprios fins são predominantemente de ordem económica". A interpretação weberiana passa pelas considerações da subjetividade na ação social e as especificidades dos sujeitos: "Não é uma pessoa qualquer que tem a capacidade de entrar em êxtase e, portanto, de provocar aqueles efeitos de ordem terapêutica, divinatória, telepática, dos quais se sabe por experiência que somente podem ser alcançados nesse estado." (WEBER, 2006b, p. 42).

Apesar disso, há passagens da escrita weberiana em que os sistemas e ideias parecem adquirir autonomia: "Um 'deus' pode ser concebido como uma força que comanda o decurso de um dado fenómeno concreto [...] e na qual, em seguida, mais ninguém pensa, ou que só volta a interessar quando o fenómeno em questão se repete." (WEBER, 2006, p. 45). Continua: "o 'deus' pode ser aquela força que, mesmo depois da morte de um grande herói, contínua de algum modo a emanar dele. [...]. Ora aparecem deuses sem quaisquer nomes próprios, designados apenas em função do fenómeno sobre o qual têm poder [...]". Por fim: "o mito arroga-se o direito de inverter este processo, tornando a fazer de puras denominações de deuses nomes pessoais de heróis divinizados." (WEBER, 2006, p. 45).

Pode-se inferir, deste modo, que Durkheim vê a religião como fenômeno social ao mesmo tempo que articulado a grandes estruturas sociais, sendo o sagrado, a sociedade em hipóstase (DURKHEIM, 2006). Por outro lado, Weber (2006; 2006b; 2016) vê a religião como fenômeno histórico-cultural, dado por meio das ações sociais, e articulada às estruturas materiais, em conexões de sentido, encarnados em fatos e empirias, observáveis e passíveis de descrições, orientadas por valores e ideais dos cientistas e das comunidades acadêmicas, afetadas por comunidades político-sociais. E, apesar de ambos apontarem a perda de poder da esfera religiosa e a inquietação com os rumos das sociedades europeias do início do século XX, as divergências de visão que existem entre os dois autores colaboram para a construção geral de um conceito social de religião que ecoa até os dias atuais (MACHADO, 2013).

4.2 CRÍTICA DA EPISTEMOLOGIA E DO MÉTODO OBJETIVISTA

O objetivismo ou realismo ingênuo, não dá conta de entender que o real, o mundo nunca está dado pronto, nu, transparente, absoluto, mas sempre se dá envolvido, embebido, descrito, pensado, formulado dentro de linguagens. Como diz Durkheim, a sociedade real e a ideal estão juntas, a representação coletiva e o mundo a que ela se refere, estão imbricados, mas não são espelhos perfeitos um do outro. Em outras palavras, estamos diante do imenso tríplice problema, indissociáveis: "o problema da linguagem, o problema do mundo e o problema da relação entre linguagem e mundo" (GHIRALDELLI, 2022, p. 18). E, na religião, e na ciência que a estuda integralmente, como domínio central (Ciência da Religião), esse tríplice problema reveste-se de agudos aspectos entre a referencialidade entre linguagem e mundo. A linguagem não é espelho do mundo...

É possível pensar uma hermenêutica das Ciências Sociais, em especial dos autores-fundadores, como Durkheim e Weber. Para Domingues (2004), sim, pois eles não propuseram uma leitura exegética e porque é possível uma leitura guiada por uma linha hermenêutica sob a qual ocorre a reconstrução dos textos desses dois autores.

Todavia, a hermenêutica só é possível se orientada por determinados problemas, na busca por soluções, explicando-se as principais lacunas presentes em suas ideias. Todavia, mesmo com uma hermenêutica profunda dos textos dos pais fundadores, há críticas sobre os limites do saber fundado em uma ontologia do Um. Diz Viveiros de Castro (2015, p. 52): "[...] a metafísica ocidental é a *fons et origo* de toda espécie de colonialismo – interno (intraespecífico), externo (interespecífico), e se pudesse, eterno (intemporal)". Essa crítica é fundamental porque insere-se na longa tradição de pensamento que elegeu a crítica da metafisica, clássica ou moderna, platonismo de um lado, cartesianismo de outro, com ilustres pensadores como David Hume e Friedrich Nietzsche, inicialmente, e Derrida, Foucault e outros.

A epistemologia objetivista, segundo Viveiros de Castro (2015, p. 52), "toma o rumo oposto: ela considera a 'atitude intencional' do senso comum como uma ficção incômoda, algo que adotamos quando o comportamento do objeto-alvo é complicado demais para ser decomposto em processos físicos elementares.".

Nessa visão "uma explicação científica exaustiva do mundo deve ser capaz de reduzir toda ação a uma cadeia de eventos causais, e estes a interações materialmente densas" (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 52).

Se a sociologia sempre teve a pretensão de ser uma ciência que falasse ditas verdades sobre o mundo social e que acabaram sendo elaboradas a partir do ponto de vista do Velho Mundo, um etnocentrismo epistemológico e metodológico; sua contraparte, a antropologia, outra importante Ciência Social, estudou o homem em seu desenvolvimento físico, social e cultural, a religião é vista como uma criação humana fundamental. Mas, seus estudos basearam-se num esforço consciente para

superar o etnocentrismo europeu que elegia o padrão civilizado ocidental como o ápice dos processos sociais e humanos da espécie *Homo sapiens*. A Antropologia da Religião, porém, que se dedica a estudar as crenças e práticas religiosas em diferentes culturas, vê a religião como uma importante dimensão social, mais do que uma simples projeção ou função social. A despeito dessa visão mais ampla em relação à Antropologia, a Antropologia da Religião tem divergências na definição de religião e na própria concepção do objeto de estudo em si (MACHADO, 2013).

Alguns dos principais antropólogos da religião são Victor Turner (1969; 1986) e Lévi-Strauss (1975; 1985; 1989; 1999; 2004; 2004b; 2006), cujos campos de estudo se diferenciam: o primeiro se preocupando com o estudo do ritual e o segundo, com o estudo do mito (SILAS, 2013). Victor Turner, antropólogo escocês, esmiuçou o campo dos ritos, eventos formalizados essenciais à vida religiosa, descrevendo-os e aprofundando-se no campo dos ritos de passagem. Os ritos de passagem são rituais que marcam mudanças de estado (definitivas ou temporárias). Todo ritual de passagem tem três importantes momentos, o inicial, a separação; o intermediário, ou liminar e o final, a reintegração. Nas sociedades primitivas os rituais de passagem são coletivos e sociais, marcando profundamente suas estruturas. Nas sociedades modernas, os rituais de passagem tendem a ser mais localizados em grupos e não mais em uma estrutura social universal.

Turner (1969) se aprofundou no momento da transformação, no estado intermediário- fase limiar. Para ele, o ritual tem poder de renovar a sociedade, já que extingue, ainda que temporariamente, as estruturas sociais vigentes.

Lévi-Strauss (1975; 1985; 1989; 1999; 2004; 2004b; 2006) buscou as propriedades universais dos mitos, narrativas coletivas contadas por meio de simbologias que permitem aos antropólogos a entrada no universo de cada religião. Ele se interessa pela base das histórias mitológicas, no importante seria traçar uma estrutura primordial do pensamento humano, mas, ele se posiciona, faz um lamento, traz para dentro da reflexão, uma visão romântica, mas não-reacionária (LÉVI-STRAUS, 1996).

Os autores clássicos são imprescindíveis para a área de estudos da religião, já que a comparação de ritos e mitos entre comunidades diferentes que a Antropologia da Religião oferece, nos ajuda a nos aprofundarmos no entendimento do numinoso da religião, à medida que conhecemos a manifestação social. Mitos e ritos constituem um aspecto essencial e constitutivo da religião como dimensão humana fundamental. Contudo, os modos de conceber os sistemas rituais e míticos ainda sofrem alguns problemas, em especial, os ligados à tarefa de interpretação. Como interpretar rituais e mitos, oriundos de tantas religiões e sociedades? Em que princípios e critério se basear? São discussões que não aprofundarei aqui, por questões de espaço e foco.

Os métodos e as abordagens utilizados variaram para cada campo: em relação ao mundo evangélico, a sociologia weberiana e as pesquisas de matriz empírica

predominaram; em relação ao mundo afrodescendente, a antropologia e as etnografias dominaram; em relação ao mundo católico, predominou a sociologia weberiana e durkheimiana com muitas pesquisas quantitativas, do tipo *survey* (MONTERO, 1999). Essas variações estão ligadas a questões de poder e hermenêutica, refletindo assimetrias e desequilíbrios ligados à diversos fatores, entre os quais, a constituição do campo das ciências da religião, a constituição de cada programa de pós-graduação da área de ciência da religião, as linhas de pesquisa desenvolvidas em cada programa, os financiamentos de pesquisas e outros. Por exemplo, nas pesquisas sobre o mundo evangélico, uma das questões dizia respeito à modernidade, modernização, no rastro de uma leitura weberiana, popularizada com a publicação do clássico, A ética protestante e o 'espírito' do capitalismo. Esse viés fortaleceu-se porque os evangélicos foram interpretados como oposição à cultura católica, de cunho tradicional e patriarcal e favorecedores de uma cultura mais moderna. O contexto em que isso se deu foi o surgimento e a expansão do capitalismo como estrutura econômica no Brasil (MONTERO, 1999).

Por outro lado, nas pesquisas sobre umbanda e candomblé, tambor de mina e muitas outras formas de culto afrodescendente, a ênfase foi dada na utilização de monografias etnográficas, com muitos estudos de caso. As cosmologias indígenas e suas facetas mítico-religiosas também foram abordadas dessa forma. As vertentes antropológicas mais comuns estavam ligadas a uma perspectiva culturalista ou funcionalista, num primeiro momento, e depois interpretativista, num segundo momento.

As religiões afrodescendentes, vistas como congeminadas com o catolicismo, reivindicavam a construção de uma identidade própria, procurando diferenciar-se de um olhar folclórico que as concebiam apenas como sobrevivências e resquícios, heranças anímicas em um Brasil que, apesar de católico, estava em profunda transformação (MONTERO, 1999).

O catolicismo, outrora hegemônico, adentrou a segunda metade do século XX adotando posições defensivas, encorpadas pela percepção de um visível pluralismo, com ênfase nos evangélicos e com uma progressiva perda de fiéis em suas fileiras. Era um catolicismo que foi perdendo progressivamente seus privilégios e seu alcance social, desde a Proclamação da República. Foi na USP, sediada em São Paulo, a cidade que encarnava em emblematicamente as vertiginosas mudanças sociais, que nasceram os primeiros estudos do que se chamou de sociologia da religião, com o sociólogo Cândido Procópio Camargo (1961; 1973), mas foi desde os anos 1950 que a sociologia envidou esforços para compreender as grandes mudanças no cenário religioso.

Entre as grandes transformações, está o crescimento do espiritismo kardecista e as religiões afro-brasileiras, em especial o candomblé, que começa a sair dos grupos étnicos aos quais estava restrito e a umbanda, tida como uma religião nacional, nascida dos sincretismos com a mátria católica, a matriz dos orixás [religião africana] e a

doutrina kardecista. Importante personagem que apareceu, o pentecostalismo, chegou no Norte do Brasil (Belém, 1910), mas também as novas igrejas da cura divina, com o avanço das cruzadas de evangelização com forte influência norte-americana a partir dos anos 1950-1970.

Pierucci e Prandi (1987, p. 31), afirmam que a percepção aguda e insistente das mudanças acompanhou Cândido Procópio desde os anos 50, "quando começou a se interessar por estudar empiricamente o desenvolvimento do que ele caracterizou como 'continuum religioso mediúnico' (que vai do espiritismo kardecista à umbanda) bem como das seitas pentecostais". Continuam os dos dois sociólogos brasileiros: "todas elas formações religiosas intensamente sacrais, que passavam a se alastrar pelo Brasil urbano, 'exatamente nas regiões em que o país se moderniza e estabelece gradativamente padrões mais racionais e seculares'." Os dois pesquisadores paulistas dizem que "este processo de expansão do pentecostalismo, do kardecismo e da umbanda é a contraface do declínio e da erosão da religião dominante tradicional, o catolicismo, desgaste que não se reduz a dessacralização e secularização." (PIERUCCI & PRANDI, 1987, p. 31). Assim, o panorama religioso brasileiro tem mudado "não só porque há pessoas que desertam de seus deuses tradicionais laicizando suas vidas e seus valores, mas também porque há outras que em número crescente aderem a 'novos' deuses, ou então redescobrem seus velhos deuses em novas maneiras". (PIERUCCI et al., 1987, p. 31). E esse processo continua, apesar das revivescências religiosas, em especial, a evangélica. O crescimento explosivo dos sem-religião no Brasil e no mundo mostram as complexidades desse quadro de desinstitucionalização, pluralização, individualização, fragmentação.

De um lado, Pierucci e Prandi (1987, p. 31), viu-se "o 'surto de crescimento de denominações religiosas intensamente sacrais, como as espíritas, umbandistas e pentecostais', e, de outro, 'o novo- e para muitos, inesperado- dinamismo na religião católica e em seu papel na sociedade brasileira. Era, para Camargo (1961; 1973), um 'quadro paradoxal' a pôr em questão 'as generalizações sociológicas relativas à secularização da sociedade moderna". Um dos objetivos explícitos de Camargo pesquisador era complementar a tendência predominante no século XIX e na literatura clássica das ciências sociais que enfatizou "as funções da religião vistas como essencialmente conservadoras e reacionárias'." (1987, p. 31). Daí seu propósito recorrente de estudar, nas religiões, suas virtualidades para implementar e incrementar a mudança social (PIERUCCI & PRANDI, 1987).

Há uma grande variedade de perspectivas e metodologias, desde recortes mais filosóficos, sobressaindo a fenomenologia da religião (ligada à filosofia da religião e a história comparada das religiões), a recortes mais empíricos, sobressaindo pesquisas qualitativas e apropriações de instrumentos de outras áreas, como pesquisa de campo, observação participante e outros. Os temas abordados são múltiplos, desde as teologias

produzidas no Brasil, até temáticas bem semelhantes às abordadas pelas Ciências sociais: religiões afrodescendentes, *new age*, catolicismo, pentecostalismo e outros. Novas tensões se sobressaíram, na medida em que, baseando-se no carisma pessoal ou institucional, e desvinculando-se dos tradicionais laços, toma vulto um movimento de religiosidades pentecostais e neopentecostais, criando comunidades de adeptos, por meio da soberana vontade e escolha individual (PIERUCCI, 2006).

Pura modernidade, num fazendo-se e desfazendo-se da tradição, o novo aponta para um questionamento: será, simplesmente, a inauguração de um indivíduo moderno, livre e soberano no campo religioso. E ainda, como as religiões tradicionais são afetadas por essas mudanças. Ou: na passagem das tradições religiosas, político-econômicas rumo às modernidades religiosas e político-econômicas, as religiões étnicas e tradicionais encontram-se em irreversível declínio em face das religiões universais e de conversão individual (PIERUCCI, 2006b). Adentrar as especificidades indicadas por esses números é mais do que constatar as diferentes velocidades de declínio e ascensão de projetos religiosos e modos de crer e pertencer (MONTERO, 1999; ALMEIDA, 2010).

CAPÍTULO V

DISPUTAS ENTRE O SOCIAL E O RELIGIOSO NO CENÁRIO CONTEMPORÂNEO

Numa assunção natural do singular, o título geral da proposta, a intervenção do religioso no social, levou à reflexão sobre a guerra filosófica nietzschiana contra a metafísica e a filosofia do sujeito, depreendida de sua obra e de suas reflexões que sublinham este elemento essencial: ao longo da história humana na sociedade ocidental, não se pode, impunemente, não perceber que o sujeito gramatical foi tomado, de forma naturalizada, como sujeito ontológico, no interior mesmo das redes de linguagens travadas nos discursos sociais (GHIRALDELLI, 2010). Trata-se de uma argumentação que deve ser compreendida no confronto entre Nietzsche e a metafísica, especialmente a moderna, diante de três frentes de combate: sujeito moderno, fundacionismo, fim-da-metafísica pelo positivismo. Religião, cultura, Igreja e seita, que entremeiam nossas construções gramaticais como sujeitos no singular, acabam, no decorrer dos usos e abusos das ideologias e regimes de crença, transformando-se em ontologias, dogmáticas ou transcendentais, esquecidas de suas origens necessariamente plurais, complexas e históricas.

Na "era do ressentimento", segundo Bloom (2005), a cultura e a religião não estão mais onde se pensou que um dia estiveram. O ressentimento é resultado do modus operandi e da estrutura do atual capitalismo, a era de um capital improdutivo, especulador, em que a produção e todo sistema se subordinam a dinâmica de autorreprodução do capital, por ele próprio (HARVEY, 2008; 2015; 2018).

As reflexões apontam para o fato de que, numa época de fluxos migratórios e diaspóricos de pessoas, mercadorias e ideias, nunca foi tão fácil confundir o lugar que ocupam as pessoas com suas práticas religiosas e culturais, com o lugar onde se pensa ou se deseja que elas estejam. Portanto, os intérpretes e as fórmulas epistemológicas foram subvertidas, invertidas e/ou desinvestidas de plausibilidade, relidas e ressemantizadas, espraiando-se por redes culturais de pesquisa, experiência e crença. Um dos desafios da análise da religião nas sociedades contemporâneas é a compreensão do religioso, seus contornos, suas implicações e suas interpelações em face de outros sistemas cognitivos e sociais que emolduram a convivência entre homens e instituições, entre comunidades e fluxos globais de consumo e tecnologia.

No âmbito das ciências sociais da religião, novas propostas, teorias e métodos têm sido defendidos para a explicação da complexidade do religioso e suas intrincadas formas de atuar sobre o social. Algumas contribuições defendem o arcabouço clássico, baseado nas teorias da secularização; outras o problematizam, apontando transformações tanto na secularização, quanto na religião e os limites das leituras clássicas das ciências sociais da religião. Uma das perguntas diante de inúmeros exemplos da relação entre as ordens do religioso e do social pode versar sobre a maior ou menor interferência sobre o social, comparada ou não a outras épocas históricas na vida social e política das sociedades como um todo e da brasileira em particular. Uma resposta sumária poderia trazer comparações desparametrizadas, exemplos descontextualizados e inúmeros dados estatísticos sem enraizamento metodológico e exemplos empíricos desproporcionalizados.

Com isso, perde-se de vista um fato básico de toda uma sociologia do religioso: a religião é parte do social, entendido como totalidade das relações travadas na sociedade. Uma perspectiva durkheimiana clássica afirmaria que a religião é o social, e o social é, em sua origem, religioso, mas esta hipótese não consegue explicar as tramas complexas entre religião e sociedade, ao contrário, reforça tautologias ainda comuns em muitas teorias nas ciências da religião. Mas a pergunta se, e como, o religioso interfere no social deve partir de algumas premissas, entre as quais: o religioso está ou não está fora do social ou das totalidades sociais que integram e estruturam uma sociedade?

Interferência supõe um conjunto de ações, motivos, agentes e estruturas e supõe também uma direção determinada e o vetorial da ação que influencia um campo ou um enquadramento sociorreligioso, mas que também deve ser lido na direção oposta: a interferência do social na religião. Por isso, a leitura só está completa se as duas direções de intercâmbio entre o religioso e o social são consideradas, aquilatadas e constantemente redimensionadas.

As perspectivas teóricas das ciências sociais precisam constar que os arranjos sociais entre Estado, sociedade e religião são variáveis historicamente e não podem ser entendidos uniformemente a partir de leituras pouco sofisticadas das teses

weberianas, por exemplo, ou de outros autores. Por outro lado, as ciências sociais da religião desconfiam de termos muitos vagos como o sagrado e seu poder heurístico e hermenêutico para interpretar as relações entre o social e o religioso, que pretendem explicar tudo ou quase tudo e, por isso mesmo, não explicam nada. Assim a partir da sociologia clássica da religião pretende-se olhar o tipo de relações que o social e o religioso travam entre si a partir de diversas esferas tais como a econômica, a política, a estética, a sexual e a intelectual, analisando-se a contribuição de algumas reflexões da sociologia da religião contemporânea e assim, fornecendo uma via de compreensão, entre outras da 'fenomenicidade' entre o religioso e o social.

Ao lidar com religião como sistema organizado de crenças, práticas e valores e religiosidade como vivências e experiências dos sujeitos relativas ou remetidas a aspectos da dimensão religiosa e a sociabilidade como estrutura e comportamentos socialmente estruturados e socialidade, comportamentos culturalmente orientadores, sejam legítimos ou não, é preciso abandonar de vez a ilusão recorrente de se lidar com uma muralha sólida, homogênea e sem aberturas.

Há muitas perspectivas que combinam desde fechamentos radicalizados em torno de supostas naturezas essenciais religiosas e sociais do ser humano a determinar supostamente os caminhos por onde o religioso influencia os fatores sociais a aberturas que enfatizam o caráter absolutamente construído da religião e do social em redes sempre mais enredadas. Ambas as posições são compartilhadas tanto por conservadores religiosos quanto por grupos sociais, ligados ou não a minorias discriminadas. Porém, há que se investigar linhas e perspectivas nas quais o religioso, em suas variadas dimensões, rito, valor, crenças, práticas, agentes e instituições, travam a relação com as dimensões sociais, dotadas também de crenças, valores, agentes e instituições.

5.1 LINHAS DE TENSÃO E DISTENSÃO ENTRE O RELIGIOSO E O SOCIAL

O religioso está sempre em ordens de tensão e relação com o social. Primeiro porque as fronteiras entre as duas esferas nunca estão fechadas e puras, ao contrário, se mantém em estado contínuo de negociação, incertas e tensas. Segundo, porque em nome de deus, de deuses, de princípios espirituais ou laicos se reivindica intervenção nos assuntos deste, e do outro mundo, em graus variados de rejeição e aceitação dos campos político, econômico, moral, artístico e intelectual e do mundo religioso. Para Weber (2002), os mundos religiosos e sociais das sociedades ocidentais seguiram um curso em que a racionalidade, entendida como comportamento que busca coerência e sistematicidade entre meios e fins, foi construída numa complexa interface entre gradações internas e afinidades interativas entre os mundos. O religioso nas sociedades complexas na qual a pluralidade dos sistemas e mundos convive no mesmo espaço-tempo, tornou-se um desafio conceitual e metodológico.

No atual contexto de interações entre os vários sistemas religiosos e sociais as fronteiras estão borradas. Desses contornos incertos, surgem híbridas formas, vistas com estranheza por atores e agentes intelectuais e/ou religiosos. A listagem de intercruzamentos entre o religioso e o social cresce de forma incessante. Os fatos citados a seguir no alvorecer do novo milênio cristão, num espaço de onze anos a partir do ano dois mil, mostram a complexidade do cenário: pastores da Assembleia de Deus recorrem a filósofos conservadores em suas pregações justificando a oposição ao Projeto de Lei sobre a homofobia; escolas municipais da cidade do Rio de Janeiro vão ensinar o criacionismo, amparadas pelo ensino religioso confessional; carismáticos e católicos lançam mão de explicações paracientíficas contra o aborto; ocorrem feiras de marketing cristão, festivais *new age* nos ambientes urbanos onde métodos de cura quântica articulam-se às teorias da Física e a propostas por comunidades ecológicas e solidárias; religiosidades institucionalizadas fundam faculdades, como a faculdade de teologia umbandista e a faculdade espírita; no ambiente virtual abunda o consumo tecnorreligioso, comunidades religiosas e gnoses eletrônicas; escritores, como Jim Pinkoski, escrevem livros de ficção cientifica cristã,[7] gênero inspirado em profecias bíblicas que já atingiu, nos EUA, quarenta milhões de exemplares comercializados.[8]

Emergem investidas neoconservadoras (ou moderno-reacionárias) como as reflexões de Pondé sobre eventos como o Wikileaks (o vazamento de papeis e segredos) e o pastor norte-americano Terry Jones (um que ameaçou atear fogo no Alcorão); emergem na imprensa brasileira declarações como a de um juiz auxiliar da presidência do Conselho Nacional de Justiça: "Não enxergaria nenhuma diferença entre uma declaração feita por mim e uma declaração mediúnica, que foi psicografada por alguém";[9] deputados evangélicos encaminham projetos de lei para retirar o título de Padroeira do Brasil. Por outro lado, numa sessão do congresso em homenagem a Allan Kardec, um deputado espírita apresentou sinais de recepção mediúnica.

Diante desse transbordamento dessas fronteiras, há duas formas de realizar a tarefa de interpretação: enfocar os fenômenos sob o cânone epistemológico clássico da modernidade, identificando invasões e ultrapassagens indevidas e ilegítimas, portanto, exigindo procedimentos de restauração e diferenciação de territórios ou operar uma nova leitura, deixando de ver a ambiguidade como um "defeito", uma operação metodológica impura e assim construir uma nova narrativa epistemológica. A tarefa de conceituar, vista como a mais fundamental para a compreensão moderno-

7 Título: *A Creationist's View of Dinosaurs and the Theory Of Evolution.*

8 O último best-seller desse ramo se chama "Gloriosa aparição", uma ficção em que o Anticristo se encarna no secretário-geral da ONU, cria um governo único mundial, com uma única religião, e estabelece sua capital na bíblica Babilônia (Bagdá). São os sinais de que o apocalipse está próximo e o verdadeiro Cristo voltaria à Terra, como um guerreiro furioso em violência sagrada.

9 Essa declaração foi realizada por Alexandre Azevedo foi registrada no jornal Estado de São Paulo do dia 25 de maio de 2008.

científica, torna-se extenuante porque os contornos nunca são nítidos o bastante para adquirirem consensos sólidos. Se a conceituação define zonas claras e delimitadas, logo surgem fenômenos que desestabilizam as fronteiras, e uma nova tarefa de conceituação se inicia. Por entre os dedos do conceito, o líquido da religião, da modernidade e do religioso escapa constantemente. Talvez seja o caso de se opor ao conceito, a noção de narrativa, mais aberta e porosa, mas com não menos rigor intelectual compreensivo.

Porém, os consensos são sempre provisórios e escapam das teorias com facilidade, desmanchando-se no ar. Por isso, numa perspectiva foucaultiana, o ato de conceituar já é exercício de poder, um ato de exclusão que demarca territórios semânticos e com isto, fronteiras que se, transgredidas, promovem a gestação dos pré-conceitos. No entanto, as linhas de tensão entre as ordens deste mundo e as religiões se caracterizam por invasões, ultrapassagens, concessões e adaptações e se desenham de diversas formas, entre as quais: segundo o tipo de religiosidade e o grau de racionalidade embutido nelas e nas ordens deste mundo e segundo o tipo de agrupamento, aristocracia da salvação ou virtuoses e plebe ou massas religiosas.

Weber (2006; 2006b; 2016) criou muitas categorias típico-ideais, como uma espécie de índice de comparação e aproximação com o mundo empírico. Do argumento weberiano, podem-se deduzir dois tipos de religiosidade, a ética e a mágica, atreladas a aspectos mais ou menos enfáticos. Observe-se que as associações e correlações estabelecidas no tipo-ideal combinam-se entre si, em graus e formas das mais variadas frequentemente no mundo real, fato muitas vezes observado por Weber (2002). As tensões analisadas pela sociologia weberiana podem levar a posições de maior ou menor interferência nos mundos sociais. Às religiosidades éticas podem-se alinhavar as variadas religiosidades em torno de algumas ideias: crença na transcendência do divino e na imanência do mundo em crescente oposição; a salvação como exigência de comportamento; normas e cultos escritos tendendo à burocratização; escrituras sagradas e sacerdotes e profetas como profissionais dos bens religiosos; éticas de negação do mundo ou de vontade de domá-lo de submetê-lo; promessas de libertação do sofrimento.

Às religiosidades mágicas atrelam-se características tidas como opostas, o mundo e o divino estão no mesmo plano e em crescente fusão, a salvação é resultado de atos rituais e cúlticos, leis e regras de tradição mais oral; o feiticeiro e o mago oferecem serviços e operam com clientelas, as éticas são de aceitação do mundo. Ambas as religiosidades não são fases ou etapas de uma linha contínua de evolução como a antropologia vitoriana supôs, cabendo às religiões éticas, o primeiro lugar na evolução. São formações que coexistem ou estão justapostas ou até mesmo, segundo alguns autores, se mesclam, se digladiam, se imiscuem na vida empírica das igrejas, templos e grupos religiosos e, simultaneamente, estão em relação com as ordens sociais deste mundo.

Ambas são formações que possuem graus e tipos de racionalidade distintos. As religiões mágicas possuem racionalidade mais pragmática de cálculo, de barganha com os deuses e divindades, energias cósmicas etc., e as religiosidades éticas, uma racionalidade orientada pela coerência entre princípios e procedimentos. As religiosidades mágicas são altamente adaptativas aos mundos sociais do sexo, da arte, da economia, da política e da intelectualidade, ao contrário das éticas, organizadas em tipos ideais baseados na crescente tensão entre o grau de racionalidade interno a esfera das religiosidades éticas e a cada esfera de valor. Em geral, o argumento weberiano diz que a tensão e, portanto, os conflitos e interferências entre a religiosidade e o social são maiores à medida que as racionalidades internas a cada esfera se tornam autônomas umas em relação às outras.

Dois tipos de comportamento, fuga e vontade de domar o mundo e a si próprio estão distribuídos em dois clássicos conceitos, ascetismo e misticismo. Ambos crescem no solo das religiões de salvação ocidentais e orientais e dele brotam com força crescente em variadas combinações, desde o judaísmo ao puritanismo protestante, visto por alguns como o ápice lógico-histórico da marcha triunfal da racionalidade desencantada e a afinidade desta com as ordens políticas do estado e de mercado, governadas por leis racionais, burocracias impessoais.

O pensamento weberiano é muito sutil e sofisticado, identificando tanto continuidades, quanto mudanças e rupturas entre as religiosidades mágicas e éticas. Ao abordar as origens do ascetismo e do misticismo, Weber (2002, p. 229) afirma que “uma vez evoluídos para um modo de vida metódico, formavam o núcleo do ascetismo, bem como do misticismo, e que surgiram originalmente de pressupostos mágicos.”. O filósofo e sociólogo alemão continua: “As práticas mágicas foram feitas para despertar qualidades carismáticas ou para impedir sortilégios malignos.” E, ainda que “no umbral de seu aparecimento, o ascetismo já revelava a sua face de Jano: der um lado, a renúncia ao mundo, e, do outro, o domínio do mundo em virtude de poderes mágicos obtidos pela renúncia” (WEBER, 2002, p. 229).

Em geral, as religiosidades mágicas são orgiásticas, assistemáticas ou se tornam forças tradicionais adaptadas ao mundo, ao contrário das religiosidades de salvação que secretam um comportamento metódico, continuado e racional, o que aos olhos weberianos, se constituem em verdadeiras forças sociais, capazes de constituir uma das linhas pela qual a locomotiva dos interesses materiais e sociais trafega. O problema das interpretações evolucionárias do pensamento weberiano é atribuir uma linha dura de desenvolvimento de fio a pavio nas marchas históricas das sociedades e das formações religiosas, constituídas de aparatos institucionais e experimentações vivenciais, mediadas por conjuntos de valores, crenças e práticas. Tal noção é apropriada por variadas teorias da secularização, estabelecendo proximidades sociológicas e relações causais entre os processos sociais de modernização, secularização, desencantamento e diferenciação

de esferas institucionais e o declínio da interferência das igrejas e instituições religiosas no ordenamento da vida social, cuja marcha acelerada rumo a intimidade da família e do sujeito eram não só supostas, mas defendidas.

No entanto, Weber (2002) assinalou que a marcha história é irônica e o tempo todo subverte os esquemas teleológicos dos inúmeros pensadores laicos, ateus e teológicos que procuram a todo custo aprisionar a realidade na jaula de ferro ao desenvolvimento lógico e abstrato do conceito e do sentido que muitos acreditam possuir um *télos* escondido, a ser revelado. A multiplicidade dos fenômenos como as mobilizações religiosas por estados teocráticos (revolução islâmica no Irã), a eleição de bancadas comprometidas com ideais de salvação e julgamento moral (*Tea Party*, Bancada Evangélica Brasileira, Trumpismo, Bolsonarismo), as marchas e eventos de massa religiosos – pausados entre 2020 e 2022, quando a sindemia de Covid-19 matou milhares de brasileiros, as lutas ecorreligiosas contra o latifúndio, entre outros exemplos de intercâmbios, pesos e contrapesos do religioso sobre o social e deste sobre o religioso, tornaram evidente a necessidade de repensarmos as relações entre secularização, modernidade e desencantamento do mundo. Capítulo à parte no desastre sanitário que tem sido a covid-19, doença respiratória que surgiu na China em 2019 e se espalhou pelo mundo, a ideia de natureza e de liberdade foram usadas por governos e extrema-direita e lideranças evangélicas para defender uma visão de cunho fascista.

Estamos em meio a um redemoinho infernal que nos leva à profunda desorganização institucional, a um prolongamento da agonia da covid-19, mais de 625 mil mortos e perspectiva de crescimento indefinido de mutações e interações com outras doenças e desdobramentos graves (a covid-crônica que afeta coração, cérebro, rins, causando mortes e graves problemas de saúde) que aumentará enquanto durar a sinergia ou fusão entre esses agentes/atores sociorreligiosos fascistas e de extrema-direita. Em 2019, milhões foram a Marcha para Jesus – evento que reúne em São Paulo e Brasil, o mundo evangélico em peso e os políticos, a maioria dizendo-se cristãos-evangélicos e, no meio desse mar de gente, estava o presidente fazendo pose de armas em uma religião que em seu berço prega o amor e o perdão, o compartilhamento de bens com os mais pobres e necessitados, o amor aos pequeninos.

Não quer dizer que toda a multidão que foi às ruas se identifique com o cristofascismo, no dizer de Py (2021), ou, anarcocapitalismo misturado com religião reacionária (SENA DA SILVEIRA, 2022). O cristofascismo, segundo PY (2021), tem agente claros e inconfundíveis, linhas ideológicas de recusa do outro, da diferença. Todavia, desde 2018, persiste o maciço apoio evangélico, de lideranças e da massa, ao governo e ao presidente que ficará para a história como o que se fundiu ao vírus causador da doença respiratória, novo coronavírus, e dizimou milhares de vidas e cuja gestão nos leva índices socioeconômicos terríveis: mais de 10% de inflação, de desemprego e

de aumento de energia (luz elétrica, combustíveis). Apesar de queda de apoio entre evangélicos, o governo e o presidente seguem cima de 40% pesquisa atrás de pesquisa.

Em 2020 e 2021, essas marchas massivas não ocorreram. Foram anos em que as medidas sanitárias por necessidade e recomendação da Organização Mundial de Saúde (OMS): *lockdown*, máscaras, distanciamento social etc. mais afetou as classes mais pobres do que as ricas e médias. Aquelas ficaram à descoberto, sem amparo devido, apesar da luta para que o governo federal as atendesse: o auxílio emergencial. Para o governo, a natureza é implacável e deve agir, nada evitaria a contaminação geral e as consequências dela. Todo mundo pegou ou iria pegar a doença e morreria um tanto de gente, uma suposta ordem natural, segundo ideias do presidente *bolsovírus*, acolhidas por lideranças religiosas reacionárias cristãs. As vacinas foram proteladas o quanto se pode em função de crenças político-religiosas, mas também, de um gabinete paralelo, e de desorganização das instituições republicanas, facilitando lobbies e corrupção. A presidência somente agiu, por intensa pressão social vinda de vários lados: sociedade, parte do congresso e, digna de nota, igreja católica, grupos cristãos e interreligiosos.

A CPI da covid-19, instalada no Senado Federal, mostrou a perversidade social dessa ideia misturada com interesses financeiros e religião fascista. Morreu quem morreu de covid-19. Depois, vieram as vacinas. Mas, usaram a ideia de liberdade e de natureza para combater essas medidas de saúde e apontar um suposto perigo de ditadura quando se discutiu o fechamento dos templos religiosos. Sabe-se que esse vírus respiratório se propaga mais, mata mais, quando as aglomerações são mais densas, maiores, porque os infectados, ao respirar, tossir, falar, emitem micro-gotículas que contaminam o ar ao redor e, com isso, outras pessoas respiram esse ar e, com ele o vírus. Uma menor parte dos vírus recai sobre superfícies: metal, papel, roupa e nelas, pode sobreviver alguns momentos ou horas, daí a importância das medidas de prevenção, como uso de máscaras, higiene das mãos. Os mais vulneráveis, socialmente, os idosos, os que têm problemas de saúde que afetam as defesas naturais, foram os mais afetados, mas, o vírus entrou em mutação e passou a atingir jovens e crianças também.

Os mais vulneráveis socialmente continuaram a sofrer imensamente: motoristas, empregados domésticas e pedreiros foram as profissões em que mais gente morreu, desprotegidas pelo governo que não formulou e excetuou políticas públicas e não liderou os entes estaduais e municípios na luta contra a doença. Foi necessário o Supremo Tribunal Federal intervir e garantir que governos estaduais e municipais pudessem assumir medidas sociais e sanitárias para, ao menos, amenizar os impactos devastadores da doença. Isso, somado ao Sistema Único de Saúde (SUS) que, apesar de combalido e pouco financiado, evitou ainda mais fortes. Governo como o bolsovirótico, como o de Donald Trump nos EUA, mostram as interações entre política fascista, exaltação da liberdade individual absoluta sem a necessária ponderação diante das circunstâncias

(equivalência e contrapeso entre os princípios sociais, coletivos e individuais) e religião reacionária, aquela que olha a história, a vida, a sociedade, pelo espelho retrovisor – que está quebrado, cuja superfície está com distorções- e julga que restaurar as antigas hierarquias excludentes (sociais, sexuais, étnicas, econômicas) é a melhor saída. Um sentido perverso e mórbido nasceu dessa interação e continua presente.

Temos pela frente as mutações, cepas e linhagens viróticas, a interação delas com outras doenças, a covid longa e a suscetibilidade que ela deixa nos corpos para outras doenças a vacinação desorganizada ou estagnada, o estímulo governamental a tratamentos ineficazes ou prejudiciais, (cloroquina, ivermectina), a tentativa de reformas neoliberais (administrativa, tributária, trabalhista, privatizações) quando o neoliberalismo se encontra em sua mais profunda crise no mundo (SAAD-FILHO & MORAIS, 2018; SAAD-FILHO, 2020).

Há, ainda, o avanço dos grupos evangélicos sobre o aparelho estatal em busca de influência e cargos, as pautas públicas de educação, sexualidade e família (a defesa da educação em casa, a continuidade da luta contra educação sexual nas escolas). Esper Kallás,[10] médico infectologista, afirma: "a sobrevivência de seres menos complexos, como os vírus, depende de uma simples meta: infectar o maior número de hospedeiros, na maior extensão territorial possível." Quando o vírus desembarcou nos EUA, fundiu-se a Trump, à extrema-direita e aos evangélicos mágico-reacionários. O pensamento mágico, ou seja, a ideia de ligação/manipulação direta entre desejo e objetivo a ser alcançado, sem cadeia causal e o desejo de restabelecer um mundo sacralizado de acordo com que imaginam que deve ser a família, a vida, a sociedade se retroalimentam sob as bençãos de um mundo sob a ideologia do capitalismo financeirizado que dá impressão de que as riquezas podem fluir num simples apertar de aplicativos.

O agente patógeno-virótico SARS-COV-2, ao desembarcar no Brasil como vírus biopolítico- acompanha as rotas dos homens, sua estratificação social, seus caminhos globais – fundiu-se ao governo Bolsonaro. Um mero filamento de RNA, se fundiu a um corpo político, o do presidente da República. A ideia de fusão, posta por poucos estudiosos, é a que mais rende para compreender a confusão em que vivemos, porque supera a dicotomia natureza/cultura/política/biologia (GHIRALDELLI, 2021). [11]

10 Professor titular do departamento de moléstias infecciosas e parasitárias da Faculdade de Medicina da USP. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/colunas/esper-kallas/2021/02/o-novo-coronavirus--a-procura-de-um-caminho.shtml. Acesso em: 4 fev. 2021.

11 Um dos primeiros a propor em um texto instigante, ideia de fusão entre Bolsonaro e o vírus, é Paulo Ghiraldelli em dois artigos: 1) "O grande ataque do Bolsovírus" (21/06/2021). Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/opiniao/2020/06/o-grande-ataque-do-bolsovirus.shtml Acesso em: 04 fev. 2021; 2) "A doença misteriosa" (04/02/2021). Disponível: https://www1.folha.uol.com.br/opiniao/2021/02/a-doenca-misteriosa.shtml. Acesso em: 22 maio 2022.

Afinados a essa operação metafórico-metonímica, com essa fusão, estão os grupos cristãos, a maioria evangélicos mágico-reacionários, ao contrário de setores que buscam a igualdade e justiça social, minoritários no panorama contemporâneo. Eles defendem a ideia de nação divina que marcha pelo Senhor e combate seus inimigos, a marcha dos justos santos liderados pelo general Jesus, mas comandada pelo capitão, íntimo das milícias criminosas e da corrupção venal (SANT'ANA, 2017; MANSO, 2020). Juntos, realizam seus desejos: os do vírus, se propagar, matar organismos humanos hospedeiros, entrar em mutação acelerada e seguir adiante, e os de Bolsonaro e da maior parte dos evangélicos, promover os "fortes" e os "santos justos", combater os "inimigos da fé cristã, a fé maior do Brasil", promover a vida da nação. Esta se resume a família "tradicional" (inventada e idealizada, homens), o "livre-mercado" / redução do Estado e diminuição de sua capacidade pública, promover a acumulação do capital financeiro e favorecer a ideologia do empreendedor e do indivíduo absoluto contra a sociedade e as leis vigentes, consideradas limitadoras e favorecedoras dos Direitos Humanos e do "comunismo". Nessa arquitetura fatal, a eugenia ressurge como fatalismo: os "fracos" morrem e os "fortes" sobrevivem, em qualquer plano, e inevitavelmente porque seria, supostamente, da "natureza" da doença e da vida. O recurso às aspas acima mostra que esse arcabouço parece absoluto e evidente, mas não o é – é ideologia e construto. Mas, retorno a questão da secularização e seus desdobramentos, da relação entre sociedade e religião.

5.2 INTERPRETAÇÕES CONTEMPORÂNEAS DA RELAÇÃO ENTRE RELIGIÃO E SOCIEDADE

Casanova (1994) propõe uma teoria da secularização que articula três proposições: secularização como diferenciação de esferas seculares das instituições e normas religiosas, secularização como declínio das crenças e práticas religiosas e secularização como marginalização da religião para a esfera privada. A partir da avaliação das três ideias, Casanova (1994) afirma que a secularização como diferenciação funcional constitui a proposição mais plausível. Mas, ressalta que a diferenciação funcional entre esferas seculares e religiosas permite a emergência de movimentos e de grupos de pressão religiosos – ou de "religiões públicas" – para disputar espaço, poder e recursos com grupos seculares. A diferenciação funcional não implica necessariamente o confinamento das religiões à esfera privada, o que impõe limites tanto à secularização societária quanto à do Estado e da política. Montero (2003; 2006) observa que é preciso uma nova ideia para o paradigma da secularização. Uma das provas foi demonstrar que a religião católica operou como modelo e referência para a formulação de direitos civis, administrativos, patrimoniais diante do Estado laico e enquadramento das práticas populares enquanto práticas religiosas.

O pluralismo religioso brasileiro – se pensarmos em nível microssociológico, mas, nem tanto, se pensarmos em nível macroestrutural, pois mais de 80% do Brasil se assumem como cristãos – seria também decorrente de um processo histórico de controvérsias sobre práticas de cura, de feitiçaria e de possessão que implicou na "invenção" de novas religiões (MONTERO, 2003; 2006). Esse processo de interação com fatores econômicos e sociais direciona fluxos de pessoas pela (re)criação dos desejos e das necessidades socialmente vividos. A inevitável interação entre dimensões sociais, como arte, consumo e religião, produz máquinas desejantes, mediadas pela multiplicação agônica de imagens, metamorfoseadas em infindáveis formas, continuamente. A incorporação da religiosidade com seu aparato de festas, tradições populares, patrimônio ao consumo e à circulação está na raiz de novas formas de interface entre o e o social. Com o advento da era da imagem, igrejas e grupos religiosos lançam-se nas mídias intercomunicacionais e na moderna linguagem da propaganda para divulgarem-se a uma multidão de indivíduos, a religião é desterritorializada. Suas imagens são expropriadas de seu território original, o solo da moral e da regulação dos comportamentos e são ferramentas de luta política.

Dentro desse amplo processo de mudança, a religião institucional sofre mudanças, decai, e as regras tradicionais são enfraquecidas, produzindo o "fim do monopólio que a instituição possuía na promoção e no controle dos bens religiosos, particularmente das crenças" (FILORAMO & PRANDI, 1999, p. 287). Elas "não são mais controladas e controláveis pela instituição, nem mesmo em seu próprio interior, como ensinam as peripécias da teologia católica" (FILORAMO & PRANDI, 1999, p. 287). A explosão dos sem-religião, que vem crescendo no Brasil, eram menos de 1% antes dos anos 1990 e em 2010, 8% e nos anos de 2020 em diante, passará de 15%, mostra a velocidade da desinstitucionalização eclesiástica.

A individualização da esfera religiosa vai reger a adesão e a experimentação nos mais diversos credos religiosos, sobrepondo-se à tradição, a herança e a obrigação. Por outro lado, os mecanismos clássicos da democracia, da sociedade e do aparelho estatal também entram em crise: trabalho, partidos, sindicatos, entre outros, atingem a forma como a identidade social – lastreada em uma concepção cartesiana e na filiação e participação contínua nos aparelhos e agências da sociedade, na integração às grandes narrativas (políticas, estéticas, religiosas) – vinha sendo formatada, desde o nascimento do Estado Nação moderno.

A participação tende a dispersar-se: o sujeito participa, aqui e agora, sem nenhum compromisso com o depois. A própria noção de sujeito entrou em colapso, fragmentando-se em uma miríade de definições disputadas por grupos bem delineados de intelectuais, quais sejam: iluministas, modernos e pós-modernos. Mas, com razão, pergunta-se: que sujeito é esse, iluminista, sociológico ou pós-moderno, que empreende opções e alinhava, em sua trajetória, religião, lazer e consumo. A despeito disso,

há um consenso: o sujeito não é um dado natural, ensimesmado, mas relacional e relativo. E quanto à religião, qual a identidade nos tempos de hoje. A proposta de experimentar que oscila entre o polo individualista e o holista, numa tensão específica da cultura brasileira, atravessa a religião. Enquanto o segundo polo é familial, pessoal e hierárquico, o primeiro é singular, impessoal, moderno e democrático.

Embora hoje se façam escolhas e experiências de maneira mais individualizada, isso não quer dizer que a comunidade e a instituição foram dispensadas, pelo contrário, os laços entre indivíduo e instituição, tradição e modernidade foram reorganizados em torno de um eixo sincrético, realizando a imbricação, não sem conflitos, entre essas polaridades inconciliáveis. O amplo espectro de transformações relaciona-se ao processo civilizacional que tem transferido ao indivíduo a autoridade e legitimidade de empreender escolhas entre ideias, valores e comportamentos, fazendo da experiência religiosa, uma experiência emocional, ligada ao sentimento, ao corpo e à subjetividade, mas também à política. As práticas religiosas desinstitucionalizadas e o individualismo religioso somadas as práticas políticas, dos mais variados matizes, crescem em amplos setores sociais – a religião e sua moralidade são cavalos de batalha. Nascem dinâmicas contraditórias: de um lado, destradicionalizações variadas e desregulações diversas; de outro, nostalgia da tradição, do passado que é inventado como puro, como indefectível. Nascem os fundamentalismos reemergentes e ressignificados, exigências de processos regulatórios nos campos religiosos brasileiro, latino-americano e europeu.

A partir dessas considerações, friso a relação de troca e influências mútuas entre modernidade social e religião é ambivalente e cambiante. Um dos sentidos radicados nesta ambiguidade: o de que a modernidade e a religião seriam dimensões excludentes e conflituosas, dois reinos ou duas cidades (Santo Agostinho). Acreditava-se, após o intenso processo de secularização vivido na segunda metade século XX em diante, que a Cidade dos Homens, tinha enfim triunfado, mas essa vitória, carregava em si a nostalgia da Cidade de Deus e a saudade do que nunca tinha sido experimentado: a plena a salvação e redenção. Portanto, na atual contemporaneidade da relação entre sociedade e religião, a religião parece irromper de dentro das próprias formas e linguagens da modernidade moderna, usando estratégias modernas para reivindicar a legitimidade de interferências, posições, críticas e defesas, confrontando suas próprias fronteiras, hibridizando-se. Talvez porque na raiz da modernidade, tanto movimentos religiosos como o puritanismo, quanto movimentos seculares, como o positivismo ou a militância marxista compartilham da mesma busca de significado teleológico.

Será a atual configuração da religião o resultado do avanço da secularização ou a ressurgência da religião, foi a questão e que apaixonou tanta gente. A forma de perguntar assim é ainda uma forma de separar, ontologicamente, fronteiras que não existem como em-si-mesmas, mas existem como elemento das políticas da identidade moderna, pelo menos do que se acredita ser moderno. Pode-se afirmar

que a secularização foi uma invenção do Projeto Moderno, tal como configurado nos mais diversos pensadores, para recriar fronteiras e estabelecer novos parâmetros sociais e culturais. As fronteiras, vistas como "territórios ontológicos", não se efetivam na Modernidade, e num segundo momento revisa os mais diversos aspectos dos saberes ocidentais, passando pelo discurso maior do Ocidente: a produção científica. A ideia de que os atores humanos e não humanos, estão constantemente ligados a uma rede social de elementos (materiais e imateriais) é enfatizada por (LATOUR, 1994). A teoria do ator-rede, construída sob a perspectiva construtivista, baseada em conceitos e princípios como: tradução e rede (a comunicação e a interligação entre todos os fatores e agentes) e o princípio de simetria (os mesmos tipos de causas explicam as crenças verdadeiras e as crenças falsas). Emerge daí uma nova designação, a "antropologia simétrica".

A incomensurabilidade – ou seja, a impossibilidade de mensurar – os mundos natural e social o mundo social, é desfeita. Essa destruição da fronteira pode ser aplicada à relação entre religião-sociedade: é a ocasião de a Ciência da Religião se inspirar em uma "antropologia simétrica" a fim de pensar as diferenças, trazê-las para o plano da plurivocalidade, ao invés de submetê-las a cânones epistemológicos dogmáticos. Nesse caso, pode-se criticar a modernidade no sentido de seu projeto metodológico. A palavra "moderno" parece remeter a dois conjuntos de práticas distintas, mas que na modernidade capitalista, deixaram de ser: "O primeiro conjunto de práticas cria, por tradução', misturas entre gêneros de seres completamente novos, híbridos de natureza e cultura." (LATOUR, 1994, p. 17). O "segundo cria, por purificação', duas zonas ontológicas inteiramente distintas, a dos humanos [...] e os não-humanos [...] O primeiro conjunto corresponde àquilo que chamei de redes, o segundo ao que chamei de crítica [...]" (LATOUR, 1994, p. 17). Se "considerarmos separadamente essas práticas, seremos realmente modernos, ou seja, aderiremos ao projeto da purificação crítica, ainda que este se desenvolva somente através da proliferação dos híbridos" (LATOUR, 1994, p. 17). Mas, "quanto mais nos proibimos de pensar os híbridos, mais seu cruzamento se torna possível; este é o paradoxo dos modernos" (LATOUR, 1994, p. 17). A purificação e o exorcismos não consegue dar conta dos híbridos.

No campo do pensamento antropológico, Barth (1995; 2000) é o responsável pelo rompimento com as concepções essencialistas de identidade, ao estudar a forma como as etnias mobilizam memórias, emoções e recursos para estabelecerem quem é membro do grupo e quem não é. As etnias não são essências, ontologias fixas de uma vez para sempre, biologias compactas e primevas, atávicas, mas são intercâmbios permanentes em que forma-conteúdo e dentro-fora do círculo étnico é a matéria-prima da política de construção de identidades. Durantes os processos de identificação, a vontade de marcar os limites o dentro e o fora, traça uma fronteira. É, assim, o resultado de um compromisso entre o que os grupos desejam, procuram e o que

os outros querem designar-lhe, imporem-se. Ela nasce do jogo de compromissos, é, social e simbólica. Mas, aqui, é preciso lembrar que das questões das relações de poder, engendradas em estruturas sociais e econômicas e lembrar-se de que dentro dos grupos majoritários há sempre linhas divergentes, pontos de fuga da identidade principal, objeto sempre de disputas.

A participação em uma cultura ou religião, ainda mais no mundo moderno, não significa uma adesão automática ao tipo de identidade cultivado, os tipos hegemônicos. As raízes culturais podem servir de instrumentos para muitos grupos ao ponto de construírem estratégias opostas de identificação. Um jogo realizado atualmente pela esfera religiosa com outras esferas socioculturais, mobilizando intensamente recursos midiático-tecnológicos.

As fronteiras são inventadas, são o esforço para sistematizar sensações e afetividades que, os "poderes de solvência" da alta modernidade, espalharam. Não há puro fluxo de rio sem margens, ou uma rede sem intercruzamentos. Embora a globalização econômico-financeira, em complexo compasso-descompasso com a globalização cultural, e os consequentes fluxos derramados sobre a religião, e desta para a economia e a cultura, gerarem e multiplicarem precariedades, geram também novas dinâmicas. O midiativismo e as estratégias de apropriação de ferramentas tecnológicas - Facebook, Twitter e outras – implodem dicotomias e distinções entre fenômenos culturais e religiosos. Se as fronteiras não existissem, seria necessário inventá-las.

Nas tradições religiosas, são os especialistas ou profissionais do sagrado, uma expressão interessante, que as guardam como produtores da memória autorizada e legítima, como estabelecedores da conexão entre o presente e o memorável passado. Estendem-se as reflexões ao campo das ortodoxias institucionais que estabelecem as condições válidas de interpretação dos fenômenos religiosos e das lutas pela obtenção da hegemonia de certas miradas no interior dos grupamentos e comunidades de cientistas da religião. Como os arranjos sociais e institucionais mudam, e as convenções conceituais parecem não dar conta, exigem-se releituras, ressignificações, renovações de conceitos. Não são sujeitos abstratos e universais que assistimos nas movimentações sociais e culturais. Esses são conceitos bons para pensar o social e o religioso. O que vemos são múltiplos atores em existência interessada, desde os contra-ataques conservadores ou político-pentecostais conservadores de líderes reacionários, aos novos atores sociais, como as igrejas inclusivas.

Nascem movimentos com dinâmica própria e singular em cada território, com uma pauta heterogênea, aberta e em construção. O *Occupy Wall Street* foi um importante evento no mar de protestos contra desigualdade social e econômica. Inspirado nos movimentos da primavera Árabe, no ano anterior, em 17 de setembro de 2011, em torno de 150 pessoas passaram a ocupar o *Zuccotti Park*, Manhattan, o coração financeiro de Nova York e, por extensão, no mundo capitalista moderno.

Movimentos sem central única, comando de iluminados, auto-organizados como as Jornadas de Junho de 2013, que saíram pelo Brasil reivindicando mais democracia, serviços públicos de qualidade, questionando os arranjos de poder que, encastelando-se na democracia representativa, a distanciavam da democracia participativa, movida pelos movimentos sociais, sociedade civil, associações, sindicatos e cidadãos simples. Havia movimentos de direita nas Jornadas de Junho de 2013, mas não eram majoritários e tinham um gradiente que variava do extremismo racista-homofóbico ao liberal-conservador As marchas e acampamentos (e tantos outros fenômenos) como base de um novo ativismo contemporâneo e a emergência do "proletariado cognitivo", reinvenção linguística de cunho marxiano, evidenciam o esgotamento do sistema fordista. As movimentações intensas entre o religioso e o socia, não significam apenas triunfo do poder pastoral, caminhos para novas alianças e lutas, por causado dos potentes laboratórios de experimentação das novas subjetividades.

A autoevidência do religioso e do sagrado perdeu-se, desmanchou-se nas novas configurações sociais. A evidência do religioso e do sagrado, no entanto, precisa ser investigada em meio aos eixos culturais, nos mais complexos enlaces: mídias de massa e cibernéticas, biotecnologias, neuropsico-genéticas, ecologias e pobrezas econômicas, gêneros e moralidades diversas. O último laço entre culturas e padrões de avaliação moral, nos quais as religiões – em especial as hegemônicas- acabam por se portar como milícia bem-disciplinadas, invocam sobre a condição de perseguidas em meio à democracia. Eis o ponto nodal – a moralidade, entendida de forma dogmática- em que as religiões produzem os mais intensos embates, por vezes em relação tensa e ambígua, com outras comunidades culturais e políticas: com o Estado, com as laicidades, com as ciências.

Há tensão entre a postulada universalidade de demandas éticas o sentido moral prevalente e a evidência experimental de suas transgressões. Todavia, justo no coração do mundo moderno, pulsa o reacionarismo religioso em compasso com um uma nova economia pós-fordista que consagra o capital financeiro. A Ciência da Religião não poderá entender os desdobramentos dessa configuração e seus fortes impactos sobre a religião do século XIIX ou no século XXI, sem trazer Karl Marx e Michel Foucault para a roda de conversa que se estende desde meados do século XIX e constitui a tradição de segunda ordem dos estudos de religião (USARSKI, 2006; 2018).

Novos arranjos de velhos dilemas significam também a perspectiva de releitura, pode ser aplicada aos próprios textos clássicos que constituem o arcabouço da Ciência da Religião. Pode-se ler, por exemplo, *O Sagrado*, de Otto (200)0, como poesia, metáfora metonímia, desontologizando, retirando o peso excessivo de absolutidade ou, transformando-a em uma perspectiva ampla, não-esotérica, experimentalista.

CAPÍTULO VI

TRADIÇÕES, DESTRADIÇÕES E RETRADIÇÕES: HERMENÊUTICA LÚDICA

Percorri uma longa rota de discussão saindo da Ciência da Religião, Ciências Sociais da Religião, conduzido pela perspectiva hermenêutica. No último capítulo, gostaria de trazer a possibilidade de uma hermenêutica lúdica e escolhi, para o jogo, uma das palavras mais fundamentais para a religião, àquela que remeteria a identidade, a alma, à verdade, ao cerne, a essência, ao tudo que foi e ao tudo que será: tradição. Ao longo dos anos, volta e meia os meios de comunicação e os programas de televisão e as redes sociais têm noticiado a emergência de minorias de gênero e sexuais: mulheres, negros e homossexuais, no Brasil, na América e na Europa.

A emergência dessas minorias na esfera pública em consonância (e dissonância) com movimentos feministas, marchas e paradas (LGBTQIA+), teologia queer e teologia gay (cristianismo), propagandas/comerciais e novelas com personagens gays e lésbicos (complexos e não-simplistas), acentuou generosas aberturas da teologia e da prática religiosa em três grandes religiões irmãs: cristã, judaica e islâmica, mas também movimentações reacionárias e conservadoras (família padrão, dia do orgulho heterossexual etc.).

A teologia cristã tornou mais públicas e mobilizadoras, suas distintas formas de pensar: teologia *queer*, ecofeminismo, teologia feminista (MUSKOPFF, 2019; 2020; GEBARA, 2017). No mundo antigo e medieval, outras teologias foram tentadas, muitas foram reprimidas duramente, outras conseguiram alcançar sobrevivência, algumas sobreviveram em guetos, como a igreja valdense, na catoliquíssima Itália.

Como ficam as grandes tradições religiosas (Islamismo, Cristianismo e Judaísmo) em tempos hipermodernos, diante de novas leituras sobre a sexualidade-gênero, heterodoxas e divergentes, embora minoritárias. Como ficam os monoteístas em uma sociedade de consumo e espetáculo que, para funcionar, faz proliferar as imagens, os mercados, o fetichismo da mercadoria. São questões fundamentais. Essas perguntas me ocorreram ao recordar a parada gay em São Paulo e três reportagens publicadas pela grande imprensa que colocam em pauta releituras minoritárias de gênero nas três grandes religiões monoteístas da história humana: cristã, islâmica e judaica. Nessas reportagens, duas no Jornal O Globo (LEONI, 2014; COHEN, 2014) e uma no El País (ANDRADES, 2015), fiéis cristãos, católicos e judeus assumem a homossexualidade e colocam em marcha uma nova semântica que desnaturaliza as antigas associações que ligavam (de forma, aparentemente, indissolúvel) o ser-homem (o vir-a-ser ou devir-homem) ao complexo masculinidade-heterossexualidade-virilidade-paternidade e propõem distintas formas de associar homem, gênero, virilidade, masculinidade e monoteísmo.

Na primeira reportagem, de 18 de maio de 2014, o título do Jornal O Globo anunciava: "Superando preconceito, pastor evangélico é também drag queen'.

Na segunda, de 22 de maio de 2015, pelo mesmo jornal, a entrada do texto anunciava: "'Tradições imutáveis não ficam vivas' diz rabino ortodoxo gay".

Na terceira, de 05 de junho de 2015: "Hoje, Maomé casaria homossexuais". O conteúdo dos textos é baseado em dados complementares e conversas dos jornalistas com as pessoas entrevistadas: um pastor, um rabino e um imã, autoridades religiosas em suas respectivas religiões.

O pastor *drag queen*, Marcos Lord (Luandha Perón) é membro da Igreja da Comunidade Metropolita (oriunda dos EUA, por volta de 1968) e realiza a transformação durante alguns cultos: cílios, maquiagem e peruca em cima do altar. Ele afirmou: "Se você ler a Bíblia ao pé da letra, vai ter muitos problemas" e ainda, "o essencial é o amor e a mensagem que a palavra de Deus transmite".

O rabino ortodoxo *gay*, Steve Greenberg, um norte-americano, tinha ido ao Rio de Janeiro fazer conferências sobre judaísmo e homossexualismo. Diretor de um instituto (Esthel) de assistência a rabinos ortodoxos gays e transsexuais, o rabino diz: "O texto sagrado não é o fim, mas apenas o começo da conversa". E mais adiante: "As tradições imutáveis não sobrevivem".

O imão franco-argelino, Ludovic-Mohamed Zahed, homossexual, e soropositivo, fundou com mais algumas pessoas em 2012, a primeira mesquita inclusiva da Europa, em Paris, cidade-luz. Em países como Irã e Arábia Saudita, ou a Turquia, provavelmente ele não poderia fazer o que fez, escrever o que escreveu, assumir-se publicamente e expor-se dessa forma. Se assim o fizesse, seria castigado duramente, ou condenado à morte. De tudo isso, o que se pode pensar.

O conjunto das reportagens fornece um amplo panorama que desvela uma nova hermenêutica em operação no interior das tradições religiosas monoteístas: primeiro, o argumento que entre o texto sagrado e a orientação sexual e de gênero, não há oposição; segundo, sinagogas, igrejas e mesquitas inclusivas, com cultos abertos a todos (indistinção de orientação sexual e gênero); terceiro, os fiéis homossexuais retratados nas reportagens (e muitos outros), não desejam romper com a fé de seus pais, mas ao contrário, reconciliá-la com outras possibilidades de existir nas sociedades contemporâneas.

As modernidades, ou a alta modernidade, destroem determinadas tradições ou melhor, determinadas configurações das tradições religiosas, ao mesmo tempo em que as reconfiguram e as reorientam. Talvez, mais refinadamente, a dinâmica formadora da modernidade, no caso, o capitalismo em suas múltiplas emanações. É continuidade de uma mesma estrutura de tradição ou sua descontinuidade e, portanto, outra coisa? Para os conservadores, trata-se de uma destradição, no sentido do prefixo, não natural, um desfazer, um desmanche e outra coisa que não uma tradição, a realidade Real. Mas, faz sentido pensar um real mais real que outros reais? Desde Nietzsche, o texto básico ou original, não existe mais como o Real, mas como interpretação, ou seja, há sempre versões e interpretações. Com isso, inaugura-se a era do perspectivismo, na qual não há mais sentido em verificar a existência do original e das cópias, atitude que sempre inaugurou violentas disputas de poder em todos os níveis e esferas, religiosas e não-religiosas ("este texto e interpretação são a Verdade, este outro não", mas qual o critério de veracidade e quem está autorizado a aplicá-lo?).

Criar narrativas é criar perspectivas que podem aprofundar a riqueza e a diversidade das tradições religiosas, produzir melhores existências, melhores maneiras de redescrição da vida, dos textos sagrados. As releituras LGBTQIA+ das tradições monoteístas as enriquecem. A própria ideia de amor cristão, cujo modelo e fonte está na figura histórico-teológica de Jesus Cristo, amplia-se com generosidade risonha: ao lado daqueles que ninguém (Estado, família tradicional, mercado etc.) defende, no caso, a população LGBTQIA+, ao lado desses perseguidos, humilhados, assassinados, quem está, quem os proteja e os ama. Jesus, que andou com prostitutas, ladrões, traidores e os amou. Essa ideia é revolucionária e, desde então, abriu o caminho da suavização civilizacional e acabou penetrando, de alguma forma, na cultura e estrutura político-econômica do Ocidente. Se lermos bem Max Weber (2006, 2012), isso não aconteceu sem tensionamentos, mas podemos dizer, parodiando o título de um dos textos weberianos: aceitações e rejeições monoteístas do mundo e suas direções.

Por outro lado, nas economias e sociedades mais desenvolvidas do planeta, dos EUA aos Países Nórdicos (com maior ou menor ênfase em um capitalismo social, o Estado do Bem-Estar Social), há um inegável veredito: a igualdade é um bem público, um valor moral e, por que não, *good for business*. Conquistas civilizatórias que, nas

Américas (Norte, Central, Sul), começaram com a abolição da escravatura e a progressiva conquista de direitos civis e sociais, a duras penas e com duras lutas. Contudo, foi na economia de mercado e no regime democrático que essas conquistas se deram e se aprofundaram, mais em alguns países, menos em outros.

O capitalismo, enquanto estrutura econômico-política, não é algo que se opõe por natureza e definição, à luta por direitos de minorias, como algumas leituras de esquerda acabam dando a entender. Todavia, nos atuais momentos de sua aguda crise – quando é que nunca esteve em crise, é que é difícil saber – a Ciência da Religião precisará liar com novas formas de entender esse sistema que engloba todas as esferas de valor, afeta-as e por elas é afetado. Falarei sobre isso mais adiante.

Um certo tipo de capitalismo pode favorecer essas lutas em alguma medida, mas, o que permite com uma mão, tira com a outra. O problema é a dinâmica da sociedade do espetáculo na nova ordem capitalista que afoga tudo em um não-lugar, em uma infindável sucessão de imagens, uma representação do real (mais do que uma descrição verdadeira da realidade) que se replica o tempo todo e por isso, perde-se irremediavelmente o autêntico, o original, o único. É possível perguntar se estamos prisioneiros dessa necessidade imperiosa de representação, de fazer vir à vida, a tradição, as verdades, o si mesmo, a face (a *selfie*) de novo, e sempre, no palco, na ribalta, numa lógica impessoal da mercadoria, o ser que aparece como se fosse vivente, e nós, como se estivéssemos mortos. Retorno ao no Manifesto Comunista de Marx e Engels (2005): a burguesia é expressão do modo de produção capitalista. Ou seja, ela, a burguesia como classe social, não faz isso porque quer, porque o rico é mal, ou o pobre, o proletário, o trabalhador, é depositário por si, da redenção humana. Fizeram-se leituras demasiados religiosas da tradição marxiana, mas são falhas, fracas. Há traços quase religiosos, há formas de redação nos textos marxianos que são datadas, ultrapassadas, mas, o texto clássico está para as Ciências Humanas e Sociais e da Religião, assim como o texto sagrado está para as Tradições Religiosas. Por fim, há ideias próximas a essas leituras morais equivocadas: pobres e trabalhadores estão destituídos de condições dignas de direitos sociais porque são preguiçosos, porque Deus quis assim, porque é a ordem natural das coisas.

As duas classes sociais mais básicas no capitalismo, são expressões de relações sociais-econômicas que, uma vez construídas, adquirem volume, expandam-se, envolvem toda a vida social, configuram-se em uma força poderosa, com tendência de autonomia, que se volta contra os homens e as sociedades como se fossem entidades abstratas, quase uma metafísica. Esse ponto é fundamental porque há dois tipos de grupos que fazem uma interpretação ruim e errada dos escritos de Marx, os do Jovem e os do Velho, expressões consagradas para diferenciar os textos escritos quando mais novo, dos outros posteriores, e que contém ênfases distintas e temáticas mais ou menos aprofundadas. O cerne dessas interpretações, lendo textos como *O Manifesto*

Comunista, de forma literal e a eles, atribuindo uma perspectiva moral inexistente. O primeiro grupo é constituído por pensadores como Jessé de Souza (2022). Esse grupo olha para as elites e ricos, as classes burguesas enquanto indivíduos, culpam-nas por si mesmas, pelos problemas da desigualdade social, das irracionalidades do capitalismo. Eles não se perguntam sobre as relações sociais profundas que permitem a emergência dessas expressões sociais, como a burguesia, e seus estilos de vida, narrativa, pensamento. Uma análise moralista de estruturas sociais profundas é confundir a história e seus processos, complexos, plurais, não-teleológicos ou naturais, ente agentes, grupos, classes, tendências, indivíduos, grupos, com uma metafísica de costumes

Por outro lado, o moralismo fanatizado – cujas causas são diversas e complexas - pode redundar em perseguições e matanças, pela direita ou pela esquerda, em termos políticos. No caso da esquerda totalitária, não-democrática: Joseph Stálin e milhões de mortos pelas coletivizações forçadas, os expurgos de amigos e dirigentes do partido, os *gulags*, os campos de trabalho forçado, não poupando nem amigos e companheiros (León Trotsky, líder socialista exilado pelo regime soviético stalinista foi assassinado no México) ou o genocídio cambojano de milhares, promovido pelo Khmer Vermelho, liderado por Pol Pot no Camboja (1975 e 1979). Pela direita, o exemplo clássico é o do Nazismo, ao culpar os judeus pelo fracasso alemão e, em segundo lugar, responsabilizar pessoas com deficiência, comunistas e socialistas liberais, ciganos, negros, *gays*, religiosos, opositores políticos. O resultado foi o terrível Holocausto.

O segundo grupo é constituído por religiosos que veem em Marx, o exterminador da religião, o materialista impiedoso, o malvado que tenta matar Deus. Os dois grupos erram em suas leituras. O próprio Marx criticou a abordagem moral, voluntarista, nunca propôs guerrilha ou matança como ação política e defendia a liberdade de imprensa (MARX, 2011). Talvez o que ele tenha criticado é o que poderíamos chamar de identitarismo essencialista, ou seja, a ideia de que por estar em determinada condição social, racial, sexual, religiosa você é essa condição, e ela lhe dá acesso especial e privilegiado a redenção, consciência crítica e a uma ação política livre, racional, emancipadora. O lumpemproletariado – grupos sociais em condição de miséria, sem direitos, explorados, espoliados- podem ser extremamente reacionários, violentos, sádicos. A história dos linchamentos populares é terrível, mas ajuda a se pensar como a relação entre ordem social e simbólica, classes sociais, raça, lugar (centro, periferia, favela, urbano, rural) é complexa, não se presta a automatismo ou objetivismos diretos e mecânicos, muito menos moralismos na análise (MARTINS, 2019). O próprio stalinismo se tornou uma religião secular ateísta sádico-violenta-personalista (FERNANDES, 1977).

De acordo Fernandes (1977, p. 65): "[...] por incrível que pareça, os comunistas não percebiam que o regime era repressivo. Ao contrário, declaravam, cm toda a

honestidade, ser o mais democrático de toda a história. Como era possível, por exemplo, que comunistas condenados por acusações absurdas não percebessem que eram vítimas de um júri mentiroso e continuassem a afirmar, até a morte, a correção do sistema de justiça que os executava? "O sociólogo carioca continua: "O conceito do jovem Marx de ideologia como uma 'falsa consciência' parece ser necessário para dar conta da ilusão implicada nesta prática onde todos sabiam o que estavam fazendo sem reconhecê-lo. ". O que começou a aparecer como absurdo, após a morte de Stálin em 1953 e do Congresso Soviético liderado pelo secretário geral do Partido Comunista, Krushtchev, não o era no interior do estilo de pensamento 'stalinista' e, "criticá-lo implicava, em primeiro lugar, identificar as regras de pensamento capazes de dar sentido a afirmações que agora pareciam ser simplesmente inacreditáveis" (FERNANDES, 1977, p. 65).

O horror ocorreu em primeiro lugar porque se negavam as dissidências internas, se elegia como vital, a lógica do segredo e se perseguia as dissidências, vistas como 'infectantes', 'patologias' que poderiam colocar abaixo aquela ordem e estado de coisas cada vez mais rígido. Algo parecido com o que ocorreu entre as heresias medievais, seus adeptos, a Igreja católica e a Inquisição, uma máquina de matar e moer seres humanos. Temia-se, em ambos os casos, a perda da plausibilidade única e total, o pluralismo (BERGER, 1989). Muito diferente do nazismo, cuja doutrina de extrema-direita, inscrevia em seus textos mais importante, crenças e práticas, o racismo, a ideia de superioridade de raças e a ideia de que raças inferiores deveriam ser eliminadas.

Mas segundo os dois filósofos germânicos, em determinadas condições histórias, os homens finalmente são obrigados a encarar com serenidade suas condições de existência e suas relações recíprocas (MARX & ENGELS, 2005). Chama atenção a frase: as condições de existência têm de ser, enfim, encaradas. E quais são essas condições no tempo presente. Hoje são condições nas quais a economia de mercado faz a mercadoria ser fetiche (a mercadoria, o morto), e na sociedade do espetáculo, a mercadoria aparece como o vivo, ou seja, como o sujeito que conduz o trabalhador e o consumidor (espectadores do espetáculo), a tornar-se um objeto.

Por isso, há mercado para as ideias reacionárias, direitistas, defensivas. Mas, os pretensos sujeitos que nela atuam, pastores como Silas Malafaia e Marco Feliciano, transformam-se em objetos para consumo, empresários de si, mas, simultaneamente, afirma representar o mundo evangélico. Capturam e sepultam a representação. São empreendedores ideológicos da fé reacionária, do ponto de vida religioso. Mas, há empreendedores da fé reacionária do ponto de vista lácio, supostamente com algum pensamento. Eles não conseguem formar uma teoria, mas um conjunto de frases, palavras de ordem, cimentado por ressentimento, gerado no caudal das imensas crises do capitalismo, pioradas pela sindemia de covid-19. Multidões de fracassados, abismos

sociais aumentando, desigualdade social e econômica se alastrando e se combinando com desigualdades de gênero, raça e etnia. Para ilustrar essa percep0çã, e mostrar que não é infundada, uma recente reportagem de um grande veículo de comunicação trouxe como manchete em sua edição *online*: "Quantidade de famílias em situação de miséria na cidade de SP cresce mais de 30% em janeiro de 2022, na comparação com 2021".[12] Se no Estado mais populoso e economicamente mais rico do Brasil, a desigualdade chegou a este nível, imagine as demais regiões e cidades brasileiras.

Em ambientes assim, prosperam a raiva e a dor por conta da miséria gerada. A distância entre o mundo dos ricos e os dos pobres aumentam tanto, que ameaça a própria unidade do real, porque os homens e mulheres não mais se reconhecem como compartilhamento de um mesmo espaço e tempo. Aí está o alento do fascismo, entendido não como um de primitivismo vindo da Idade da Pedra, mas como uma corrente de afetos que emerge e se estrutura no mundo moderno, como elemento contemporâneo. De variadas maneiras, com divergências, uma ampla literatura acadêmico-cientifica, de Karl Marx a Gilles Deleuze e Félix Guattari, da Escola de Frankfurt aos pós-operaístas italianos. A Ciência da Religião precisa trazer essa literatura para seus estudos sobre a religião, no *front* da epistemologia, mas também nos *fronts* dos fenômenos religiosos em geral.

Os empreendedores da fé reacionária estão em alta desde as crises de 2008, nascidas no coração do capitalismo financeiro. Embora se possa dizer que a maré de extrema-direita atingiu o topo, o cume, simultaneamente ao aumento da crise social-econômica. Nesse espectro vibram Steve Bannon, nos EUA, que ajudou a pavimentar a ascensão de Donaldo Trump e do trumpismo, que se constitui uma sério problema; Olavo de Carvalho e Luís Felipe Pondé, cuja militância ajudou a pavimentar a ascensão de Bolsonaro e do bolsonarismo, uma expressão da atávica da extrema-direita e direitas brasileiras (antigas, e novas) e Alexandr Dugin, que auxiliou a guinada de Vladimir Putin na Rússia, que, incialmente favorável ao Ocidente, União Europeia e a OTAN - Organização do Tratado do Atlântico Norte, pendeu para o fascismo, a repressão autoritária radical e a tentativa de criar um capitalismo num só país, nacional. Uma tentativa contraditória, e infrutífera, pois a força do capitalismo, entendido como capital – forças sociais e valor em movimento, tende a universalização, ele [capitalismo] tende a virtualizar-se, a financeirizar-se, e, a produzir conflitos e contradições continuamente. Segundo uma perspectiva marxiana, isso é simplesmente impossível pela força de circulação do capital que tende a se autorreproduzir na direção em que há mais-valia, mais-valor e esta não está mais na direção em que se deu no período do fascismo europeu – 1914-1945 (BERARDI, 2020; HARVEY, 2001; 2008; 2015; 2018).

12 Disponível em: https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2022/05/24/quantidade-de-familias-em-situacao-de-miseria-na-cidade-de-sp-cresce-50percent-em-janeiro-de-2022-na-comparacao-com-2021.ghtml. Acesso em: 23 de maio de 2022.

A tradição que se vê como única e verdadeira, e em guerra com o mundo, disposta a eliminar adversários, está em um mundo regido pelo capitalismo financeiro-neoliberal, é gerada e mentida por algoritmo produzido por bolhas de extrema-direita em sua ação nas redes e plataformas digitais. Pessoas e grupos de esquerda, centro, democráticos etc., tendem a uma busca mais diversificada nas plataformas, inclusive conteúdos de direita. Mas os coletivos de extrema-direita têm um problema comportamental: tendem a buscar obsessivamente conteúdos que reforçam suas crenças, ainda que sejam pós-verdade, fantasias e *fakenews*. A busca intensiva e estreita que esses grupos religiosos e políticos reacionários e de direita fazem – engajamento – traz, como consequência, a subida de vídeos, posts, notícias preferidas, mas ao mesmo tempo, o resultado aparece para todos. Por isso a direita e os conservadores e reacionários, estão na frente nas redes sociais quando comparados a outros grupos sociais religiosos e políticos. Os novos meios de produção – no sentido de Karl Marx- são os algoritmos que, diga-se de passagem, estão sob o controle de grandes plataformas (empresas). Trabalhadores de aplicativos, sindicatos, pesquisadores, movimentos sociais não têm acesso ao modo como os algoritmos são distribuídos e calibrados. A riqueza, a produção de valor e as lutas políticas passam pelos algoritmos. Essa é a grande luta do século XXI: democratizar esses novos meios de produção.

A contrapartida do fetichismo da mercadoria é a retirada, do homem e da mulher, do reino do sensível, do único, do singular e sua substituição pelo palco, luzes, cores e imagens. Acabam-se as distinções produtivas e compreensivas entre conceitos, categorias (o adulto, o homem, a religião, a verdade) e acendem distinções baseadas em fragmentos múltiplos de mito, magia, teorias conspiratórias e outras. Tenho feito pesquisas em redes sociais, sobre religião e religiosidade, em especial gênero e evangélicos, nas redes sociais e encontrei, numa delas, jovens evangélicas bonitas posando em selfies sensuais, com caras, bocas e roupas, invocando um salmo, uma palavra bíblica ou uma frase como "Jesus está no comando" ao mesmo tempo em que criticam a novela Babilônia pelas cenas de beijo lésbico.

O eu soberano, na análise de Elisabeth Roudinesco (2022), psicanalista e historiadora francesa. O identitarismo, ou seja, a tentativa de congelar a identidade pinçado traços [cor da pele, costumes, palavras] e transformá-la um narcisismo fragmentado que expulsa a história e a mudança, tentando aferrar-se a determinados signos sem os compreendê-los em sua relação com os contextos históricos, sociais, culturais e religiosos. Cabem nesse exemplo, os supremacistas brancos trumpistas, os evangélicos bolsonaristas, os stalinistas brasileiros, os grupos sexuais e étnicos que veem o lugar de fala como um dado ontológico absoluto [só quem possui a identidade X pode estudar assuntos relativos a esse X, o que seria o fim da ciência] e um patamar epistemológico superior aos demais, com o acesso privilegiado à verdade.

Citam-se os homens evangélicos que numa rede social se apresentam como seguidores de Jesus e da verdadeira família cristã, membros de ministérios de música, e em outra rede social, (Instagram) curtem fotos de homens musculosos em poses sensuais, muitas vezes perfis *gays*. Ou ainda, pastores que, ao ascenderem à fama e ao poder, inclusive político, apresentam-se muito bem esteticamente, com cabelos alisados, calças apertadas, camisas da moda, mantendo perfil no Facebook e Instagram, bem diferentes do início de carreira, em que a estética contemporânea não era uma preocupação, os cabelos eram crespos e usavam outros adereços que estariam classificados como cafonas. A própria Bíblia tornou-se item de mercadoria e espetáculo: a Bíblia de Fulano, a Bíblia de Beltrano, a Bíblia do cantor gospel.

A engrenagem capitalista e seus severos impactos sobre o mundo religioso é intensa. E aqui, a avaliação não é moral. Não são problemas de pessoas más nas elites, ou de decisões da vontade individual de cada capitalista, aplicador, empreendedor reacionário da fé. Não é um problema que se resolva com decisões individuais, com benevolência ou caridade, mas com formas de pensar novas, com mobilização coletiva que ainda está tateante, ainda não sabemos como fazer. Não se trata de lamentar ou buscar no passado, o romantismo de ideias atávicas de pátria, família, nação, como, aliás, o fazem os setores religiosos hegemônicos, no caso, as igrejas evangélicas e os grupos católicos integristas. Não se trata de tentar buscar avaliações morais, como fazem Jessé de Souza, Eduardo Moreira (do banqueiro ao companheiro, bela ideologia) e Ciro Gomes, respectivamente no campo do pensamento, do *youtuber* autopromotor e da atuação política.

As três tentativas elencadas atrás, são ruins do ponto de vista hermenêutico porque não conseguem descrever bem as linhas de força das crises capitalistas e porque jogam a análise para o campo da consciência moral ou de um pacto entre classes sociais – burguesia e operariado. Tudo isso remete, no primeiro caso (Jessé de Souza/Eduardo Moreira), ao sociologismo ingênuo, que pode se assemelhar ao nazifascismo: a culpa das crises, das misérias, dos fracassos sociais e econômicos da Alemanha foi posta por Adolf Hitler, seu partido político e seus seguidores sobre os ombros dos judeus, ou sea uma avaliação moral pessoal. Com o racismo como doutrina estatal e com uma conjunção fatídica de componentes, nasceu a mais terrível barbárie do século XX, o Holocausto: milhões de judeus, milhares de ciganos, homossexuais, testemunhas de jeová, pessoas com deficiência, adversários políticos e religiosos (liberais, comunistas, socialistas, católicos, luteranos), foram bárbara e cruelmente assassinados em campos de concentração.

No segundo caso, o de Dilma Rousseff, em seu segundo mandato, quando tentou sair do neoliberalismo desenvolvimentista, conceito cuinhado por Saad Filho e Lécio Morais (2018). Mas a reestruturação do capitalismo é tão radical, depois dos Anos Dourados (1945-1970), que exige novas formas de pensar e agir. Por outro

lado, ainda não sabemos quais seriam as melhores formas de ação político-social. A experimentação precisa ser coletiva. Há poderosas experimentações teóricas em andamento que procuram explodir a dicotomia público/mercado, Estado/Capitalismo, tornando-a mais aberta, menos essencialista e introduzindo a ideia do bem-comum, da ação multidinária, aberta, a hermenêutica da ampliação de direitos sociais, liberdade e justiça social (NEGRI & HARDT, 2016; 2018).

Por conta dessas confusões semânticas e indecisões, alguns grupos religiosos procuram recorrer às leis do Estado para definir o que é e o que não é família, o que pode e o que não se pode fazer. Isso pode trazer muitos problemas e quando envolve a ideia de plebiscito, as coisas só pioram, já que esse mecanismo não rompe a lógica do espetáculo, ao contrário, é parte integrante dela. Por outro lado, o argumento da essência biológica, usado por grupos conservadores para defender a família heterossexual clássica, foi apropriado por alguns grupos LGBTQIA+ para, assim, pautar a busca por um fato que ancore suas ideias no mar das flutuações da conjuntura e das injunções da política. Mas, isso não é possível por dois motivos: primeiro, uma visão errada sobre a biologia e a genética, esquecendo-se que hoje as tecnologias biogenéticas permitem reconstruir o biológico em diversos níveis e, segundo, porque esse recurso ao biológico como definição identitária congela a identidade e conectam-se as mesmas raízes semântico-argumentativas dos grupos religiosos conservadores, passível das mesmas objeções.

Por isso estou convencido que há posturas profundamente infrutíferas para compreender as tantas fenomenologias contemporâneas que trazem para as tradições religiosas, novas pontes semânticas entre o texto sagrado e as realidades contemporâneas da sexualidade e do gênero. A primeira delas é a defensivo-reacionária-direitista, apelando para uma tradição como texto idealizado, des-interpretado [sem semântica e contexto], único e verdadeiro (a família, a religião, a nação), diante do qual os outros textos são versões pioradas, ou pior, que devem ser censurados porque "contaminam" a realidade. Mas, quando os grupos religiosos evangélicos conservadores se mobilizam para criar o dia do heterossexual ou para barrar o reconhecimento dos direitos de minorias sexuais (LGBTQIA+), por exemplo, acabam reconhecendo que o texto único da tradição já não é mais único e muito menos Tradição (T maiúsculo), auto-evidente e fora de questão, a Realidade na qual todos estariam imersos, fora de nenhuma dúvida. Não é mais assim desde há muito tempo, ou ainda, desde sempre o real foi uno e múltiplo, simultaneamente.

No mesmo ato em que os grupos monoteístas tradicionais, ao se sentirem desafiados, procuram provar que a tradição que professam é Tradição, é também o mesmo ato no qual a clara e absoluta evidência da Tradição se desfaz, mergulhando-a em incertezas e céus nublados. O Uno soçobra no Múltiplo. Faço um parêntese: a história das sociedades mostra muitas heresias nascendo dos troncos monoteístas

(hebreu, cristão, islâmico) desde a origem ou dos primórdios. Essa ideia de origem é também uma construção mítica. Por exemplo, a rigor, o cristianismo foi uma seita da religião hebraica. Alguns pesquisadores das ciências da religião não gostam do nome, mas faço uso sem a pejorar. Essa questão se torna particularmente rica no contexto das antigas semânticas, muitas das quais ficaram esquecidas nos cantos de rodapé em livros de história das religiões.

Entre os séculos X e XIII, época cheia de heresias, emergiram os adamitas, os homens e mulheres do livre-espírito e outras seitas cristãs-católicas propondo novas formas de existir e amar, de construir laços sexuais-afetivos e produzir os bens da existência (comunais) (ONFRAY, 2008). Em geral, esses grupos se baseavam numa leitura teológica interessante das palavras dos quatro evangelhos canônicos: se Jesus morreu por nosso pecado, nos resgatou por seu sangue na cruz derramado, a dívida está paga, e, portanto, não há mais pecado, não há mais dívida. (ONFRAY, 2008). Uma lógica simples, com consequências profundas.

Antes disso há João Escoto Erígena, teólogo que em 851 (D.C. ou D.E.C) dizia no livro *Das Predestinações*: Deus não previa nem os pecados nem as penas porque seriam ficções teológicas (ONFRAY, 2008). Quatro séculos depois, um clérigo católico, Amauri de Bena (próximo a Chartres, França), retoma essa ideia e diz: Cristo já redimiu todo pecado e assim, nos restaurou de vez, portanto, não se paga uma dívida duas vezes (ONFRAY, 2008). Há consequências radicais desse postulado: se os pecados estão todos perdoados e as dívidas pagas no Sangue da Cruz, não é necessário nenhum sacramento, dando um forte golpe nos profissionais do sagrado que eram (e ainda o são) os clérigos católicos. Todo edifício da tradição católica desabou nesse argumento, mas, a força social e religiosa da *status quo*, poderosíssima, reprimiu estas heresias, matou seus líderes, dispersou seus aliados. Mas, registre-se que nem toda heresia tinha esse apelo contra-hegemônico. Os cátaros, que chegaram a dominar mais de um terço da França no século XIII, com bispos, padres paróquias migrados do catolicismo, eram mais ascéticos e duros em comportamento moral-sexual que os católicos. Toda heresia é assim considerada do ponto de vista de um dogma. Heresia é uma tradição religiosa sem armas, dinheiro, sem poder político e que ficou minoritária.

No século da Reforma Protestante, por outros motivos, aboliu alguns sacramentos católicos, mas de seu leito social-teológico nasceram os grandes movimentos anabatistas na Germânia. Os anabatistas receberam este nome por conta da recusa ao batismo e desenvolveram uma profunda revolução camponesa baseada na ideia de volta ao cristianismo primitivo (partilha total dos bens e propriedades). Foram liderados por Thomas Müntzer, ainda hoje figuras pouco estudadas e citadas.

A simples existência dessas retradições, ou seja, de outras semânticas que conectam a tradição religiosa a outros modos de viver, amar e ser tem diversas implicações e que causam fúria nos conservadores monoteístas: primeiro, o real abriga

uma pluralidade real, palpável, concreta e mesmo apontada como "errada", ela continua existindo; segundo, a pluralidade manifestada e irradiada, implica, a contragosto dos religiosos conservadores, que o texto único e original existe também como desejo e como medo: medo de perda de si no outro, medo da perda do monopólio interpretativo de uma versão do texto sagrado; e terceiro, no âmbito da atual estrutura capitalista, esses grupos conservadores religiosos são prisioneiros também do jogo das narrativas do espetáculo. O que eles oferecem torna-se uma mercadoria a ser consumida, estão presos nas rodas das quatros grandes companhias que são a moldura da vida social-econômica no seu cotidiano: Amazon, Microsoft, Google e Meta-Facebook. Não há mais uma verdade esplendorosa que basta a si mesma, brilhando por si, sem precisar de espelhos para amplificar o brilho. Chegou-se a uma situação na qual uma certa ideia de tradição precisa ser vendida e apresentada, mas o que é apresentado é um falsete, uma hiper-realidade. Por siso, os signos que aparecem são tão inflados e a semântica, a capacidade de interpretação, tão reduzia.

Ao usarem os meios de comunicação, mobilizarem marchas e outros mecanismos (mudar ou impedir leis) em plena sociedade do espetáculo, esses grupos defensivo-conservadores terminam por criar um arremedo ou um remendo de tradição e de texto único. Se o texto único da família realmente fosse imperioso e único, não seria necessário qualquer tipo de ajuda para que ele se apresentasse e fosse aceito e por todos internalizado e interiorizado. Isso aumenta, não a certeza da identidade verdadeira, mas ao contrário, agudiza a sensação da pluralidade, de perda do único. No combate a outras versões minoritárias de leitura dos monoteísmos, o resultado, em uma sociedade de mercado com democracia representativa, é a fortificação, aumento e proliferação indefinida dessas mesmas versões, uma sangria desatada. Quando esses grupos conservadores religiosos monoteístas lutam dessa forma e com esses instrumentos, mesmo que inconscientes, tornam-se arautos de um tipo de niilismo, fazem mover águas para o moinho da secularização como ampliação do espectro de crenças e comportamentos religioso, espirituais e não-religiosos.

Contudo, os grupos minoritários de raça, gênero ou sexo, também estão presos nas narrativas da sociedade do espetáculo, submetidos às adversidades inscritas na lógica neoliberal, na qual a mercadoria, trabalho, subjetividade e o consumo estão fundidos. Ocorre um pouco do que acontece com os grupos reacionários-conservadores: as representações do real tornam-se uma metafísica da diferença e do Múltiplo anteposta à metafísica do Um e do Único dos grupos religiosos reacionários. No duelo das duas metafísicas, a do Um e a do Múltiplo, a agonia da escolha aumenta e a fuga desabalada para a certeza aliada à busca das muralhas do não-diálogo, é uma grande tentação. Pode emergir uma postura bélica de combate e censura a outras versões e outras vivências ligadas ao Múltiplo. Com a sociedade do espetáculo, a fuga para o não-diálogo e as muralhas defensivas de uma tradição é simulacro e fetiche. São, em

outras palavras, objetos que aparecem como vivos e como sujeitos (embora não o sejam), mas que transformam os vivos, homens/mulheres, em objetos (embora não devessem ser), submetidos à lógica do capitalismo-espetáculo. Tornam-se mortos-vivos da Tradição e do Único. Todavia, do outro lado das margens, pode ocorrer o mesmo, mortos-vivos do Múltiplo...

Postura infrutífera é que, pelas mãos de parte de alguns grupos, de direita à esquerda, passou a enxergar as diferenças como naturais, como um pecado original ao avesso. As leituras do real, são tornadas mais reais, numa nostalgia metafísica de um real social perdido, mas que poderia ser recuperado por meio da luta revolucionária. Por exemplo, defende-se a ideia de um endemoniado imperialismo norte-americano absoluto, interventor em todos os países contra todas as lutas sociais. Essa narrativa não é boa porque omite as grandes lutas democráticas e as conquistas de direitos civis e sociais de minorias (negros, homossexuais, mulheres) travadas, justamente, no interior da sociedade capitalista norte-americana (e não na chinesa, iraniana ou saudita, embora existam muitas formas de existir pluralmente nessas sociedades), sendo fonte de inspiração para amplos movimentos e lutas de minorias, em especial as sexuais, em muitos países. Essa postura não muda os termos da equação, apenas aumenta a aderência dos simulacros de identidade numa mesma direção, mas em sentido oposto ao que as maiorias conservadoras fazem quando brandem a "ameaça comunista", a "nova ordem mundial" e outras teorias conspiratórias amalucadas.

Os grupos reacionários religiosos tendem a perpetuar o texto antigo e a família padrão heterossexual por meio do recurso plateia-espetáculo (plebiscito) ou através do poder legislativo (leis e outros dispositivos legais). Contudo, todos estão no palco, presos ao espetáculo que precisam representar e representar a todo custo: a grandeza, a seriedade e solenidade, perdidas ou ofuscadas, da antiga lei e da antiga ordem ou da pluralidade diversa do ser-outro, do ser múltiplo. Deputados-pastores e líderes evangélicos pentecostais conservadores clamam a favor do Um e do Único, fazem marchas, vociferam nas redes sociais, fazem propaganda do Real, da Tradição, da Verdade, pintam o Diabo, mas se houvesse o Real, a Tradição, a Verdade como evidência inconteste, estes não necessitariam de tantos arautos bufos, balofos, inchados, artificiais, espetaculosos. Pensando em termos de mercado: essas ideias monoteístas conservadoras vendem alguma coisa? Vendem, mas mais para dentro das "muralhas", das bolhas, seja, para fileiras convictas de militantes. Para fora são cafonas e desatualizadas para muita gente.

Cabe perguntar: entre um casal heterossexual com laços civis-matrimoniais e um casal homossexual com laços civis-matrimoniais há de fato uma nova estrutura ou haveria aí, uma retradição. São coisas nem tão diferentes, nem tão iguais: a ideia do amor, da lealdade, da fidelidade, do contrato afetivo entre si e com filhos, naturais ou adotivos, obrigações morais, civis e econômicas, estão evidentes nos dois exemplos.

Na guerra declarada e travada entre a semântica reacionária (sustentada por alguns líderes evangélicos e políticos) e a das minorias, há toda uma grande diferença. Mas, entre os defensores da antiga lei e das novas possibilidades de etos (os da família tradicional e os dos novos modos de família) parece haver uma insuspeita semelhança: há uma família, um laço, um contrato afetivo mútuo, obrigações e deveres recíprocos, seriedade, dedicação, responsabilidade econômica e moral, e acima de tudo, amor.

A ideia do amor, inaugurada por Jesus Cristo, fundador do cristianismo, é aquela que, no Mundo Ocidental, venceu a ideia do contrato clânico-antigo (venceu a honra romana e outras tantas ideias) e por ela se batem os novos modos de existir como família. Ser pai e ser mãe não parece ser uma questão restrita à biologia, mas uma questão psicossocial, fraterna, de afeto e responsabilidade. E isso vale para ambos os lados do campo de batalha: não há pais heterossexuais adotivos? (Ou seja, o contrato familiar é pelo amor e afeto...). Como ficam essas questões nos monoteísmos diante de uma sociedade do espetáculo-mercadoria? É preciso muito cuidado com o andor, pois o santo é de barro.

Mas é possível tomar a frase do rabino gay (o texto sagrado não é o fim da conversa, mas o começo...) e continuar a conversar, continuar o jogo de pedir e dar razões, com fundamento e inteligência, pois é uma das formas de escapar dos moedores de gente que a sociedade do espetáculo pôs em funcionamento.

CAPÍTULO VII

CORPO, ALGORITMO, ECONOMIA, TRABALHO E A CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Ao ler estudos, pesquisas, artigos, ao ouvir colegas, alunos e alunas falarem sobre os temas da Ciência da Religião, me invade um sentimento de que muitos estão usando velhos conceitos e ideias para descrever novas realidades. Cinco fronteiras poderiam ser mais exploradas na Ciência da Religião: economia, corpo, algoritmo, entendido aqui como uma das emanações do semiocapitalismo, natureza e trabalho. Nenhum desses aspectos que este capítulo anuncia, caiu como paraquedas no capitalismo contemporâneo. Suas existências são anteriores, algumas inventados em contextos históricos específicos, como o algoritmo, método sistemático e automático de calcular trazido por matemáticos e astrônomos árabes do século IX. Todavia, nas atuais dinâmicas, o que podia ter sido ou foi no princípio, não é mais o que se verifica nas engrenagens que correm e moem os seres humanos. O aquecimento global, a drástica alteração do clima é uma realidade que avança e põe em risco toda espécie humana.

As notas provocativas, mas incompletas sobre essas cinco regiões, porque cada uma renderia imensos tratados, e sua possível conexão com as discussões da Ciência da Religião, tem mais uma função de perspectivar e, assim, tentar fazer um movimento de estranhamento e desbanalização. por quais perspectivas essa ciência nascida no século XIX tem pensado a religião? Diante da velocidade das mudanças, essas perspectivas são suficientes? Olhar os fenômenos religiosos é sempre um desafio porque na Ciência da Religião se pode vê-los como se fossem uma singularidade absoluta, irredutível, palpável. desconectada de quadros e contextos históricos e sociais. Não existe religião ou algo que se possa chamar de religião, ou de sagrado, pairando no vazio, isolada em tubo de ensaio, algo para se intervir, dissecar, deduzi, botar em fórmula matemática ou ficar em altitude contemplativa religiosamente orientado porque se está diante do irracional absoluto. Nesse caso, não temos ciência, que é essencialmente crítica, raciona, investigativa e metódica. Temos apenas um tipo de religião. A ciência da Religião vê esses fenômenos desde cima ou desde baixo. A perspectiva pela qual se veem os fenômenos é essencial para ampliar ou obscurecer sua compreensão, para incorporar métodos e teorias ou congelar-se imóvel num passado idealizado do momento em que seus desbravadores se colocaram as primeiras perguntas e indagações sobre uma região existencial-social de ideias e práticas que passavam a considerar como passíveis de investigação.

7.1 ASSIM COMO NÃO ERA NO PRINCÍPIO: TUDO O QUE FOI NÃO É MAIS

O corpo é mais que suporte, prisão da alma, segundo numa vertente religiosa metafísica. Os desprezadores do corpo inventaram a divisão corpo e alma e a esta deram a ideia de eternidade, imperecibilidade e absolutidade. Uma das cenas mais impressionantes da trilogia *Matrix*, dos anos 2000, é a traição que um dos membros da resistência realiza, Cypher. Ele, sabedor da ilusão, olha para sua carne, corpo e cospe, horrorizado, ansiando unir-se completamente ao mundo *matrixial*, sem corpo, apenas com impulsos mentais, completamente abstratos.

A economia sempre é economia política, não é técnica neutra que paira acima das paixões humanas, objetiva e fria como as fórmulas matemáticas ou como os bits enfileiradas que localizam e efetuam uma aplicação financeira. Sob a macroeconomia, os tripés macroeconômicos, há vida, há luta, há fome, miséria, destruição da natureza. Não são destinos ou teleologia, fins inevitáveis para os quais tudo tende a caminhar. São tendências passíveis de compreensão e modelagem que, afinal, são processuais, se constroem passo a passo.

O algoritmo, tal como existe nas condições do capitalismo 4.0, é emanação da dinâmica econômica, é um poderoso instrumento que conduz nossas vidas, ações, movimentos, tudo que fazemos nas redes. Não se vive sem internet. A religião encontra-se cada vez mais digitalizada e sofre influências desse pequeno instrumento formal-

matemático. Um vídeo viraliza sob condições específicas. O ranqueamento das páginas pelo Google, por exemplo, é uma forma pela qual a grande empresa consegue lucrar (colocar todos para trabalhar) e, ao mesmo tempo, propagar uma forma especial de mentalidade, de subjetividade maquínica. Amazon, Microsoft, Google e Meta detêm em suas mãos, um poder social-econômico e linguístico enorme. Os impactos gerais, sobre religião e sobre as eleições estão sendo pesquisados (DA EMPOLI, 2020).

Segundo Pasquinelli (2009, p. 1) é preciso inverter a metáfora do Panopticon de Focault (2014). A "empresa Google não é simplesmente um aparelho de data vigilância que desce sobre nós, vindo de cima para baixo; ela é, também, um aparelho que produz valor de baixo para cima". (PASQUINELLI, 2009, p. 1). A empresa Google produz e acumula valor mediante "o algoritmo [....] *PageRank*, pelo qual a nossa inteligência social geral é posta numa escala proprietária de valores.". transformou a *internet* que era um depósito de coisas, numa dinâmica circulação (PASQUINELLI, 2009, p. 1). E essa *modus operandi* foi estendido a todas as plataformas, a toda vida social. O signo afoga a semântica.

A economia, envolve o mundo do trabalho, complexo, variado e em uma transformação vertiginosa: o avanço da precarização e da uberização, os novos vínculos, crescem e colocam em xeque as formas tradicionais. Todavia, a universalização ou globalização do capital financeiro não impede a formação de bolhas, redes de economia, trocas, intercâmbios, regiões que se guiam por lógicas mais diversas, relativamente não-incorporadas por questões como dificuldades físicas de acesso meios de comunicação. O trabalho se torna total, não localizado em um emprego, e pela vida toda. O trabalho religioso acompanha essa transformação e é biopolítico também.

Quando a covid-19 veio, sob forma de *bolsovírus,* e ceifou milhares de vida (e ainda continua a ceifar), igrejas evangélicas e movimentos católicos conservadores, com algumas exceções, tomaram partido de uma hermenêutica estranha do conceito de liberdade de ir e vir, de liberdade absoluta, individual, do corpo de reunir-se com outros corpos, à despeito da propagação da doença. A absolutização do princípio de livre mover-se, a livre decisão individual, sobreposto ao princípio da saúde pública, da coletividade, aponta um problema antigo, presente no mundo religioso em geral, mas no mundo judaico-cristão de modo intenso: a ambivalência entre liberdade individual exacerbada, livre-arbítrio, livre aceitação dos desígnios divinos ou sagrados e a submissão absoluta à autoridade religiosa, ao poder pastoral. Líderes e grupos, representada por gente escandalosamente conservadora e reacionária, como os pastores Silas Malafaia, Valdomiro Santiago, o deputado Marco Feliciano, e muito outros, protestaram contra as medidas de *lockdown*, fechamento de templos e comércio, uso de máscaras, aliaram-se ao governo de extrema-direita – fascista em termos de comportamento moral, anarcocapitalista em termos socioeconômicos-, e dele obtiveram um decreto

presidencial que colocava templos e cultos como sérvios essenciais, ou seja, que não poderiam deixar de ser prestados.

Algumas igrejas evangélicas, centros kardecistas, igreja católica, religiões afro-indígenas-brasileiras (umbanda, candomblé, batuque, tambor de minas, jurema, xangô), religiões orientais, wicca e demais, pararam suas atividades. Outras, resolveram adotar cultos online as igrejas e templos religiosos em geral, como serviço essencial. O baque econômico sofrido pelas igrejas caça-níqueis, foi tremendo: despencou o dízimo, as ofertas minguaram, perderam espaços na TV. Nem vendendo feijões mágicos contra a covid-19, caso ocorrido na Igreja Mundial do Poder de Deus, em são Paulo, objeto de investigações do Ministério Público.

Na sublocação de espaços rádio-televisivos para igrejas, a maioria evangélicas ou a católica, venda de horários, por parte de algumas empresas de mídia – Bandeirantes, Record, que acontecem há bastante tempo. Dos anos 2000 em diante, cresceram muito mais. Há um estranho arranjo para um país laico. TVs são concessões públicas – do Estado em nome da nação, em nome de todos nós, dadas a empresas que exploram esses espaços para a prática da comunicação social (jornalismo, informação, entretenimento)- e segundo o ordenamento constitucional, o Estado laico brasileiro não possui crença religioso oficial (nenhuma), nem pode subvencionar ou embargar atividades religiosas, direta ou indiretamente: o artigo 19 da Constituição Federal de 1988 veda terminantemente à União, Estados e Municípios.

Na prática, essa vedação é burlada quando as empresas de mídia fazem contratos com as igrejas- não diretamente, mas por meio de associações civis, empresas com sócios pastores ou bispos-, e delas recebem pagamento pelo aluguel do espaço midiático. Raciocínio semelhante pode ser estendido às rádios e TVs católicas (Rede Vida, TV Aparecida). Se são concessões do Estado, elas são feitas por meio de associações civis ligadas à Igreja e, nesse aspecto, pesa a influência de políticos eleitos por movimentos reacionários, como a Renovação Carismática Católica e as barganhas com o governo federal (em menor amplitude, estaduais e municipais) que, nos últimos 35 anos, não poupou nem governos de esquerda (2002-2015). Com a queda na arrecadação, fruto da crise social e econômica na esteira que entrelaça economia, religião, algoritmo e capitalismo 4.0, surgiu uma inovação tecnológica: nas telas da Tv, dos smartphones, celulares, em um canto, em geral inferior direito, vem a imagem de um QR Code (*Quick Response Code*). Por meio dele, o fiel pode fazer um PIX, meio de pagamento instantâneo criado pelo banco Central brasileiro, transferindo valores diretamente para as contas vinculadas ao código de barras. Toda a operação envolve algoritmo, ou sea, uma sequência inequívoca, finita, programada, de procedimentos, expresso em signos/símbolos, usada para realizar uma operação, resolve rum problema. É uma máquina formal criada no bojo do capitalismo e seu constante processo de revolução tecnológica.

O algoritmo não admite ambiguidades, multifaces, pausas, silêncios, cores, poesia, hesitação, contestação, alteridades vivas em interpelação corporal. Ele é uma máquina de reduzir complexidades, conectar signo com signo, diretamente, reduzir a atividade semântica, a hermenêutica. Nesse sentido, ele desequilibra a relação entre signo e semântica em geral. Não cabe louvar, elogiar, celebrar, mas olhar crítica e reflexivamente sobre o que isso significa, seus impactos e problemas gerados para a Ciência da Religião.

Por fim, a questão do trabalho. Um fato passou despercebido, entre 2021 e 2202, a Igreja Mundial do Poder de Deus sofreu duas greves devido ao atraso dos pagamentos a funcionários da TV Mundial e emissoras de rádio ligadas a essa entidade, meio sagrada, meio profana, meio personalista, meio evangélica, meio teatro, meio empresa, mas que arrecada dinheiro, e o reinveste em múltiplas atividades financeiras, como se fosse uma máquina autômata.

O inusitado de um forte movimento grevista em numa igreja-empresa-teatro-templo, nos lembra esta questão: o sustento da atividade humana é o trabalho, o arco de sustentação da economia não é o capital, mas o trabalho. O sustento da atividade religiosa-espiritual é o trabalho religioso. Podemos entender todo este cenário no que alguns denomina de capitalismo 4.0 e suas seis principais características a financeirização, a biopolítica, o pós-fordismo, o *general intellect*, o trabalho imaterial, o neoliberalismo. Resistências, desvãos, bolhas, se formam nos processos de deslocamento e circulação desse capitalismo. O conjunto formado nos envolve, embrulha também o mundo das religiões, cada região do planeta. Para cada esfera da vida, essas seis características são retraduzidas, rebatem, são ressignificadas, influenciam suscitam reações também. Caberia trazer um pouco de uma dessas características em linhas gerais, para apresentar sua relação com as problemáticas relacionadas, de algum modo, à Ciência da Religião.

O regime capitalista é histórico, as tradições religiosas são históricas os privilégios também, portanto, passíveis de mudança, de reconfiguração, de cessação ou distribuição justa, igual e universal. A insustentabilidade da formação capitalista na atual configuração, todavia, é cada vez mais notório, e atinge níveis críticos. Segundo dados da Ong Oxfam-Brasil (2022), desde o começo da terrível sindemia, um bilionário tem surgido a cada 30 horas, nos últimos dois anos e um milhão de pessoas é empurrada para a pobreza extrema a cada 33 horas. Uma velocidade inédita. Entre os homens mais rico do Brasil, ou que aparentavam ser, figuraram líderes religiosos como o bispo Macedo, os pastores Silas Malafaia e Valdomiro Santiago. Impérios de fé, dinheiro, poder e religião, teatro e pantomima. Embaixo de seus impérios, o formigueiro das experiências religiosas populares, que se espraia por classes medias, adquire tonalidades regionais e locais, efervesce. Estudou-se como o dinheiro é representado nessas igrejas, como entra em uma lógica sacrificial. Há muito de simbolismo. E como rituais de exorcismo são retraduções simbólicas de sincretismos culturais como o Brasil, cuja

presença do imaginário africano (orixás) é marcante. Mas o diabo é que de um lado da engrenagem simbólica, a diversidade e a pluralidade são mostradas por estudos de caso, etnografias sofisticadas, mas, essa irredutibilidade sai na outra região desse mundo- a dos líderes, das grandes estruturas, dos deputados e senadores eleitos-, como reacionarismo religioso, negação da ciência, ressentimento, machismo.

No Mundo Feudal, senhores e vassalos compartilhavam mundos mais parecidos: comida, vestes, tecnologias, cidades, ruas, campos e mentalidades. Com a formação dos capitalismos acelerou-se a disparidade, assimetria e abismo entre mundos, os mundos dos mais ricos e os mundos dos mais pobres e dentro destes também. O mundo financeiro, com mercado e papeis, produz dinheiro, sem produzir emprego. A financeirização (primeira característica), superou em expectativa de acumulação do capital, o mercado de produtos e mercadorias. As empresas se transformaram em marcas – imaterial gerando o material - tiveram seu capital transformado em ações vendidas em mercado financeiro e sua gestão, repassada a administração por uma camada de administradores.

O capitalismo 4.0 é o biocapitalismo (segunda característica). Porque todo nosso horário, horário dos que trabalham com ou sem carteira, é o horário de vida que labora. Tudo que se faz, que fazemos em nossa vida cotidiana, ainda que não pareça – como jogar um videogame, postar uma foto no Facebook ou um vídeo de uma dancinha no TikTok, um poema no Facebook, uma avaliação respondida no Ifood, é trabalho produzido. Estamos conectados vinte quatro horas por dia, sete dias por semana, e o tempo trabalhamos e consumimos, ao mesmo tempo, lazer e trabalho se fundem, a vida é engolida: biopoder, que é o poder, como feixe de relações, exercido por meio da vida biológica.

Na linguagem de marxiana, esse trabalho que produz mais-valia, trabalho feito, mas não-pago, cujo valor a mais é apropriado por alguns grupos ou grandes empresas. Essa nova mais-valia é ampla, envolve toda sociedade, e é diferente da mais-valia tirada da fábrica industrial clássica. Esse valor a mais acumulava-se por produtividade ou porque era o tempo era maior ou por conta da tecnologia. Desde os anos 1970, progressivamente, todo o trabalho é não pago porque não estamos empregados no emprego que pensamos estar, originariamente. O verdadeiro emprego é a participação, seja nas redes sociais virtuais ou não, que todos temos na geração de um saber difuso (*general intellect*) na sociedade, aumentando o estoque de conhecimento geral que é apropriado pelo capital, por intermédio de grandes empresas que não tem mais dono direto (os burgueses, donos dos meios de produção, para usar um tipo de linguagem marxista), são sociedades anônimas. Isso é transformado em cosias imateriais ou materiais, devolvidas para nós, em termos de empréstimo, não em termos de venda e posse definitiva. Emprestam-se tudo, para países e pessoas, por exemplo, o uso da patente, a fórmula. O bem-comum não é expandido, mas tomado e emprestado, gerando imensa riqueza para uns, miséria para a maioria.

O centro das mudanças talvez tenha sido a transição do modo de trabalho do fordismo ao pós fordismo. O trabalho passou a se guiar pela produção de bens imateriais, capitalismo cognitivo. A mudança aconteceu porque a padrão de acumulação, de capital estava diminuindo no antigo modelo, o eu ficou vigente dos anos do Pós-Guerra (1945) a década de 1970. Uma racionalização do trabalho ocorreu. Saiu a esteira de produção do fordismo, o taylorismo e entrou a máquina (robotização) e os seres humanos. Os trabalhadores, saíram da fábrica e vieram veio para a cidade. Todo tecido social passou a ser local de trabalho deles, ainda que não eles – nós – não saibam que estão trabalhando naquilo. Eles estão gerando saber, e é este trabalho não-pago que é expropriado, geando a mais-valia social. A ascensão do trabalho imaterial. O imenso movimento coincidiu com a ascensão de determinados movimentos religiosos: *new age* e esotéricos, nas classes medias urbanas; neopentecostais e pentecostais, nas classes empobrecidas.

Por fim, atrelado a todo esse gigantesco processo de mudança que, como Marx e Engels disseram n'O Manifesto, mudam antes de chegarem a ossificar-se, são as prescrições de subjetividade. A base foi alterada, somos prosumidores (produtores e consumidores) o tempo todo, plugados e essa *matrix* só cresce. Mas como consumir numa situação em que o volume de produção diminuiu, se concentrou, e, assim, aumentou de preço. A inflação que vivemos é crônica, é de custos e é estrutural, não é mais de demanda (aumento da procura). O que piora com a orientação das políticas públicas e do Estado para uma direção: a da acumulação do capital financeiro: acabaram-se com os estoques reguladores de comida, não se investe em energia verde, na transição energética para fontes menos poluentes. Somos forçados a não mais consumir através do salário pago, porque ele, com o passar do tempo, ficou menor, encolheu... Somos obrigados a consumir através da participação no mercado financeiro, adquirindo crédito. O sistema creditício agigantou-se ainda mais. Ele existia no início do capitalismo industrial e antes, na transição do feudalismo ao novo modo de produção. Por causa dele, as grandes navegações ocorreram. Na atual configuração, estamos sempre em dívida.

Os bancos, ainda que não façamos nada, cobram taxas, investem o dinheiro dos salários e demais rendas de todas as origens, inclusive ilegais (lavadas antes de entrar ou durante): da mineração ilegal que destrói as reservas indígenas, das grandes mineradoras legais que moem montanhas, do MST - Movimento dos Sem-Teto. Tudo isso é investido em papéis do Governo. O governo remunera com juros. Nos endividamos. Perdemos autonomia como indivíduos, perdemos a capacidade de fomentar a democracia participativa – sindicatos, associações se enfraquecem. Perdemos a noção da importância da atuação direta ou medida por movimentos e grupos: eu me apresento, luto, reivindico junto com outros- e não me represento a partir de alguém a quem delego poder. Participamos cada vez mais do governo da pólis (cidade), apenas

apernas por representação (democracia representativa). Colocamos toda esperança no sistema representativo, depositamos nossa fé nas eleições, abstemo-nos de construir cidadania com nossas mãos. As duas formas de democracia andam juntas, mas se elas se distanciam, as distorções no sistema avançam, como a que produz uma bancada evangélica reacionária que, ao usar a ideia de nação cristã, tenta fazer imperar sua moralidade específica e pautar as ações do Estado. Não é uma moral unânime absoluta, embora seja majoritária. Existem as teologias gays, feministas e queer, as igrejas inclusivas, os coletivos evangélicos negros e feministas que contestam as pautas reacionárias e abrem a discussão sobre o racismo e a descriminalização do aborto.

A figura do endividado é gerada. Aumenta-se o volume de créditos. As dívidas geram mais papéis. A participação política empobrece de qualidade, reduz-se ao mínimo, porque não se tem mais tempo, espaço e cidadania ativa como horizonte (LAZZARATO, 2017). Os cultos religiosos surgem como refúgio que devolvem a sensação de participação em algo que vale a pena, em um inefável que acalenta. Gera-se o esforço para ficar quieto, não-participar. Sobrevém o medo e o pânico de ser assaltado, de perder o emprego, de ser vítimas de injustiças. Mas como seres abertos, inquietos, buscadores, curiosos, movidos por paixões e desejos, não ficamos quietos, queremos protestar, lutar, mudar a situação. Oferecem as redes sociais. E somos mediatizados. Nos igualamos a máquina, somos engolidos pela subjetividade maquínica, gerada na interface entre home e máquina. Com isso, a linguagem é puxada para ser formatada nessas bases: as expressões alteradas, a hermenêutica é dispensada nesse processo O signo traduz a complexidade em maquinismo. Não se tem mais saudade, nem corpo físico: o *emoji* – signo – de carinhas e coraçõezinhos estilizados substituem a expressão corporal e semântica. O esquecimento aumenta: esquece-se como é o abraço e a expressão viva da saudade. Sai a semântica, entra a semiótica, em termos gerais. É o primado do semiocapitalismo.

Negri e Hardt (2016) trabalham, assim, as quatros figuras da subjetividade: o homem endividado, o securitizado, o mediatizado, o representando e as quatro figuras contrapostas, o que caloteia, o que liberta, o que desmedia, o que se apresenta. No mundo religioso, a ideia de dívida para com o sagrado, o líder, a divindade, em especial em tradições que enfatizem o sofrimento, é fundamental.

A natureza, diante disso, derrete, vira papel, é absorvida por essas características. As religiões a veem de formas distintas e, dentro dessas, uma variedade de abordagens se levanta. Mas algumas são unitaristas, deslocam o ser humano de sua condição de espécie superior e absoluta.

Há alternativas, há lutas, há resistências, há ideias para questionar o estado de coisas infernal em que nos encontramos: economia solidária com ajuda da tecnologias comunicacionais (plataformas e aplicativos de cunho colaborativo e gratuito), o cooperativismo e associativismo, renda mínima universal pata todos, taxação tributária

progressiva – os mais pobres e o consumo essencial pagando menos, os mais ricos e as grandes empresas de tecnologia e outras, pagando mais do que pagam hoje, para devolver um pouco do que amealham de mais-valia em investimento social e políticas públicas.

Posso dar centenas de exemplos, mas, darei dois ao meu alcance por envolverem meu trabalho como professor em um Programa de Pós-Graduação em uma universidade pública e de outros milhares de colegas professores, pesquisadores, alunos e demais trabalhadores do setor imaterial, que é a educação, ciência e pesquisa, mundo afora. Vou ao primeiro exemplo. Recentemente publiquei no *International Journal of Latin American Religion*, uma das muitas revistas de um grande grupo editorial Springer. Eles têm duas formas para dar acesso pleno ao texto: ou o autor do artigo passa a mão no bolso e paga uma taxa alta e permite livre acesso na plataforma ou em qualquer lugar ou quem gostaria de ler o texto paga uma pequena taxa. O capitalismo cognitivo das plataformas, biocapitalismo –nomes que dão os contornos das principais características – nos faz trabalhar em tempo integral e extrai mais valor de formas mais sutis que no capitalismo fordistas. Todos somos convocados a publicar nossos resultados de pesquisa e investigação, reflexões em revistas e, nesse processo, somos avaliados por pares, somos convidados a avaliar. Grande parte desse trabalho é não-remunerado, fazemos de graça, aliás, ele é apropriado por outros. Mas, não é esse o aspecto a ser enfatizado. Grande parte das pesquisas de relevância no mundo, em especial a de universidades e colégios de ponta, vão para plataformas de empresas – privadas, públicas ou mistas. As grandes plataformas-conglomerados – Springer, Academia.edu – da área de pesquisa, ciência, educação e edição (revistas, jornais livros, textos, dicionários), são acessadas por milhões de professores, pesquisadores, cientistas, estudantes mundo afora. São lidas, dão prestígio. Mas elas o são porque fazem a informação circular, ser trocada, divulgada, baixada, vista, aperfeiçoando os algoritmos da máquina. É a circulação e o ranqueamento de todo conteúdo e dos usuários, advindo da organização dos dados entrantes- classificados, filtrados, organizados, direcionados- que gera o *general intellect*, um dos mais desafiadores conceitos de Marx (2011). O modelo geral é o da biopolítica do Google, que extrai mais valor geral de todas as operações da vida social cada vez mais mediadas, digitalizadas (PASQUINELLI, 2009).

O segundo exemplo. Tenho um perfil na plataforma Academia.edu, que acesso com frequência, faço buscas por textos, livros, vejo os indicadores numéricos relativo ao perfil: quantos vezes um texto foi baixado, de quais países são os visitantes, envio e recebo mensagens com acadêmicos em redor do mundo. A plataforma também é uma rede social para acadêmicos. Criada em 2008, ela possui uma base de 33 milhões de usuários registrados. Usa-se a plataforma para compartilhar trabalhos de pesquisa, vídeos, livros, artigos, textos, para monitorar seu impacto e para dar visibilidade a qualquer pesquisa em uma determinada área de especialização. Aparentemente é de

graça. Num nível básico, consegue-se postar qualquer trabalho. Mas, casos se queira saber dados mais específicos – quem citou quem, quais trabalhos citam outros- é preciso pagar taxas.

Boa parte dos pesquisadores, professores, cientistas, estudantes recebe dinheiro público sob várias formas diretas – curso gratuito, salário, bolsas de produtividade e apoio, editais de pesquisa, dinheiro para inscrição em congressos, viagens, taxas de publicação nas revistas plataformizadas – e indiretas – acesso aos espaços físicos, salas de aula, refeitório, uso de laboratórios. Os que não são da universidade pública, usam equipamentos públicos, de alguma forma, por exemplo, do transporte público às disputas por editais de pesquisa. Esse investimento público maciço é revertido em publicações, artigos, produtos, patentes, processos, serviços que são forçados pela atual dinâmica do capitalismo cognitivo, a entrar em grandes plataformas, circular e gerar uma enorme mais-valia que não reverte o que poderia para o bem amplo da sociedade. Muito desse valor é expropriado por empresas. Assim ocorre com as patentes de qualquer produto, serviço ou processo, mesmo remédios ou vacinas. Esses produtos, patentes e serviços são alugadas e emprestadas para governos, grupos e indivíduos, que os pagam, mas sem que tenham seu código tornado público. A pirataria e a ideia de *software* livre, que era forte nos anos 1990/2000, tinham razão em seu argumento central: o controle privado dos códigos-fontes, patentes e algoritmos é ruim, gera monopólios e oligopólios, escassez e mais valia social, açambarcam bens- saber, ciência, educação, saúde- que deveriam ser públicos, gratuitos e gerar bem-estar amplo. No semiocapitalismo em sua imensa crise – que pode durar ainda muito tempo- vemos o qual impactante é esse problema. Governos, movimentos e intelectuais/pesquisadores têm se dedicado a tentar quebrar monopólios e oligopólios (MetaFacebook, Google), promover alguma forma de tributação ou uma renda mínima universal e estudar os mecanismos biopolíticos que aprofundam desigualdades e restringem o bem-estar social.

Todo esse modo de produzi a vida, abocanha as mais diferentes atividades, inclusive religiosas, de lazer, médicas e educacionais, produtos, bens e serviços de qualquer tipo e forma, inclusive religiosos. Abocanha nossa vida toda, nos faz trabalhar todo dia, momento, hora e dissolve a divisão lazer-trabalho, vida privada e vida pública, fim de semana, dia de semana, acaba com o emprego formal ou o torna atrelado a esse modo de produção, retira direitos sociais, gera brutal desigualdade. Ascende a ideologia do auto-empreendedor, do otimismo ou do pessimismo, a alegria ou a dor, expostas religiosamente nas redes sociais. O indivíduo que promove a si mesmo, acreditando-se vencedor, morre exausto de trabalho. As síndromes de ansiedade, de Burnout e as depressões, fora outras moléstias mentais, não cresceram à toa. Da forma como está, esse modo de produzir gera uma brutal precarização do trabalho e a uberização, em referência a empresa Uber- que estende- para qualquer tipo de plataforma digital, YouTube, Instagram. Mas o sistema não retém informações, produtos e serviços.

Ele só funciona bem se há constante circulação (*input-output*), aperfeiçoamento do algoritmo e, assim, crescimento do *general intellect* (PASQUINELLI, 2009) e possiblidade de apropriação e imposição da escassez. Se olhamos para o mundo da política, vemos que políticos eleitos são um tipo de funcionário público, ainda que temporário, pagos com o dinheiro de impostos que incidem sobre todos nós e percebe os que os que são alinhados à direita e à extrema-direita exacerbam essa ideologia neoliberal e liberal, descuidam da raiz do problema. Quando isso ocorre, a crise social aprofunda-se. Os políticos de esquerda e centro, historicamente comprometidos com a busca da justiça e da igualdade social, têm dificuldade de entender essas transformações porque os velhos conceitos dos anos de trabalho, capitalismo, religião, vigentes nos 1960 e 19980 estão defasados, perderam fôlego hermenêutico, precisam ser relidos, revistos, ressignificado.

A cada dia que passa, alguns milhares se tornam milionários e bilionários, mas, mais de um milhão cai para a extrema-pobreza e a fome. O trabalho de professores e educadores se precariza assustadoramente. E não é porque uns sejam mais talentosos e trabalhadores que outros. É o modo de produzir a vida que gera essa brutal mais-valia e, com ela, rancor, raiva, ressentimento, fontes-matriz de movimentos fascistas religiosos e políticos. A Ciência da Religião não pode ignorar essa discussão. Por isso, conceitos como o de Sagrado, avindos da fenomenologia essencialista, estão em descompasso, não ajudam a entender as atuais configurações de mundo.

Quando o mercado, o consumo, o *shopping center* e o videogame são vistos como símbolos e/ou locais do novo sagrado na sociedade capitalista, em oposição ao velho sagrado (as liturgias religiosas, os cantos, as rezas e orações), o que é sagrado, o que é profano fica complicado. Em um mundo em que as fronteiras entre sexualidades, religião, gênero, política, mídias e subjetividade estão viradas pelo avesso, deslocadas, ressignificadas, onde estão os limites conceituais entre os dois termos [sagrado e profano].

Não há culto religioso sem corpo. Mas um copo que está sendo cada vez mais digitalizado, deixando fisicidade e tomando configurações etéreas, abstratas. Há um duelo e uma circularidade entre a presencialidade concreta do corpo e sua abstração digitalizada. O culto vivido e o transmitido. Mas às vezes, o abstrato transcendental costuma ganhar relevo, desconectado de um paradigma que leve o corpo como paradigma. A olhos nus, espalham-se pelas redes sociais, cenas como a unção do helicóptero, quando um pastor roda com os braços abertos e faz barulho, balbucia. Há centenas delas, de acordo com a criatividade do "Espírito Santo", na verdade, dados seres humanos em dinâmicas simbólica-sociais, ou, no início da covid-19, quando um pastor pendeu de uma árvore, unção do morcego, para combater o vírus que começava. Segundo alguns relatos, foi uma brincadeira, algo jocoso feito ao final de uma simples oração de cunho mais familiar-pessoal em uma pequena cidade do inteiro do Piaui. Gerou-se um vídeo artesanal, postou-se nas redes e, de repente, viralizou, tomou

rumos distintos, recebeu sentidos diversos, ganhou ares de verdade, foi objeto de críticas torrenciais que tomaram as imagens, o signo, como sendo de uma realidade inexequível. Trago esses exemplos para discutir um pouco das novas dinâmicas e a criação da pós-verdade, algo difícil de conceituar, mas como categoria descritiva refere-se a tudo o que escapado regime de verificação de verdade ou de falsidade, e adentra ao absurdo, ao estapafúrdio, ao estrambótico, ao absurdo. No semiocapitalismo, e em sua dinâmica de desconexão entre signo e semântica é o resultado da hegemonia da conexão entre bits, feitos o tempo todo, nas nossas relações mais prosaicas, como deslizar os dedos por uma tela de computador, a pós-verdade expande-se e envolve as nossas vidas em relatos mágico-mitificados.

De fato, uma das mais prováveis origens do novo coronavírus é a destruição ambiental, promovida nesse tipo de capitalismo em que vivemos. Não somente. As hipóteses para o vírus do HIV, e outras doenças, infecciosas, respiratórias, parecem apontar para o cenário destrutivo sobre a natureza causada na esteira dos processos de acumulação do capital em sua forma biopolítica, incontroláveis e sem regulação. As contradições e movimentos de fuga para onde se consegue acumular mais-valia livremente, sem forças sociais e políticas que o moderem ou corrijam suas distorções, como a socialdemocracia, fazem expandir as cidades descontroladamente e aumentam a exploração impiedosa da natureza. Espécies animais selvagens, como os morcegos, são obrigadas a conviver em ambientes urbanos expandidos, com pouco habitat. Nesses ambientes expandidos, espécies domésticas também estão presentes, com as selvagens convivem, mantêm uma convivência muito próxima dos seres humanos ou são consumidas. O que era um vírus em espécies animais selvagens, torna-se biopolítico.

Desde essa época, a doença só se expande, seu vírus inicial entrou em mutação – como todos os vírus- deu origem a variantes e subvariantes e segue matando. Um erro supor que esse processo seja biológico e natural: ele é político social, econômico. Daí o conceito de sindemia. No Brasil, enquanto escrevo, desde março de 2020, se vê uma possível quarta onda. Mais de 650 mil brasileiros foram ceifados, vidas foram perdidas, e não é incúria ou inépcia do governo federal, mas fruto também de sua visão de mundo, de corpo, de vida, de religião, de nação: fatalismo, pessimismo. Nas palavras do corpo máximo da nação, o presidente, deixa a natureza seguir seu curso, todos ficarão doentes, morre-se mesmo, todo mundo vai pegar o vírus. A doença tem causado efeitos devastadores, porque fundida ao governo anarcocapitalista bolsovirótico. Os estudos de epidemiologia mostram que doenças como a do novo coronavírus são político-sociais. Um dado local, da cidade de Juiz de Fora: os bairros mais vulneráveis tiveram maior mortalidade e hospitalizações por covid-19.[13] Se, para

13 Disponível em: https://www2.ufjf.br/noticias/2022/06/07/bairros-mais-vulneraveis-tiveram-maior-mortalidade-e-hospitalizacoes-por-covid-em-jf/?utm_campaign=later-linkinbio-ufjf&utm_content=later-27429236&utm_medium=social&utm_source=linkin.bio.

Hegel, Napoleão era o espírito do mundo a cavalo, Bolsovírus é o espírito da regressão e do reacionarismo.

Passo a descrição da unção do helicóptero, dançado em templos pentecostais e neopentecostais, alguns anos atrás. Os enquadramentos, as direções da imagem, a luz e a sombra já são modos de interpretar as presencialidades inevitáveis do corpo que gira, os braços, que une as palmas, que volteia pelo pequeno salão. É um corpo datado, masculinidades e feminilidades dispostas e ordenadas. Das umbandas aos pentecostalismos, pula-se, dança-se, vibra-se. Canto e gesto em profusão, transbordamento e alegria. Síncopes e ritmo. Fé não existe sem corpo, mesmo que seja para ser descorporificada, flutuando nos oceanos da pura contemplação búdica. Ainda que para isso, o corpo é ferramenta, ação e ator essencial. Afinal, como presentificar uma ausência (o não-um, o vazio), um (o) nada sem a presença e a existência da carne.

A fé, se é possível entendê-la como modo de habitar-o-mundo, existe pelo corpo em suas pequenas-grandes razões de estar-no-mundo. Uma presencialidade que pode ser lida de várias formas: loucura, alienação, êxtase, histeria ou histrionice, e outras tantas mais. No entanto, prefiro ler de forma alta e forte. Sem reter, reduzir, dissolver ou ampliar os significados de forma a não banalizar, e, portanto, não descorporificar a realidade desnuda ante os olhos. Assim, "No escoamento da vida corrente, o corpo se esvanece. Infinitamente presente- porquanto, é o suporte inevitável, a carne do ser-no-mundo-, ele está também infinitamente ausente de sua consciência" (LE BRETON, 2016, p. 192). Suporte ou Afetado? Não. O corpo é ser e estar no mundo simultaneamente. É afetação, e não apenas afetado. E uma afetação que se desdobra em emoção, em gestos desferidos, performatizados e codificados em padrões. E assim, eles apalpam a fé, e por ela são apalpados.

Falar em corpo é falar de amor. De alguma forma, todos os tipos de amor se realizam pelo corpo, no corpo, ou, em realidade, o corpo os realiza, assim como a ira, a vergonha (CSORDAS, 2008). Mais do que simples objeto, o corpo é totalidade do existir no pleno presente; plena presença no único tempo que dispomos: o presente. Presente o corpo, presente as possibilidades de existir. Em algumas tradições esotéricas, teosofia e outras, são diversos os corpos e corporeidades. O abraço do amigo, o estender a mão aos que necessitam e a ardência dos corpos que se amam profundamente um para... o outro, um dentro do outro. Entende-se a análise do sociólogo alemão Max Weber para quem a sexualidade, ou amor-eros, é a força que oferece uma das mais intensas experiências de plenitude e êxtase, formidável concorrente das religiões de salvação. E na plenitude erótica do amar-se um ao outro, a força intensa que se desprende é sublime e une tudo numa totalidade aberta: almas, corpos, emoções, vidas. Não no sentido de uma abstração transcendente, mas de uma concretude a irradiar-se. E assim fico a pensar na desconfiança cristã do amor-eros que escorre pelo corpo, pelos lábios, pelas pernas, pelos seios.

Mas, mesmo nessas famílias religiosas, marcadas pelas desconfianças, o amor-eros foi celebrado de formas paradoxais: a ousadia dos adamitas ou irmãos do livre-espírito na Idade Média ou da comunidade protestante evangélica *Oneida* durante a segunda metade do século XIX nos EUA. A desconfiança faz com que essas famílias coloquem o amor-eros sob uma pesada tutela: sacramentos, rituais, tabus, prescrições e regulações moralistas, e tudo sob a mediação de autoridades (da tradição ou da instituição). Talvez porque o amor seja portador de raios líquidos de luar e de sol, intensos e poderosos. Capazes de aproximar universos os mais distantes num piscar de olhos e abrir uma vasta avenida, capaz de mover mundos inteiros com um leve toque, de iluminar com a força de mil sóis qualquer situação. Pela desconfiança cristã, um dos mais belos livros da Bíblia, Cantares de Salomão ou Cântico dos Cânticos, é lido apenas em alguns momentos e apenas alguns dos seus trechos.

Os mais intensos e eróticos nunca são lidos nas igrejas e nos púlpitos. O amor-eros parece ferir ouvidos mais sensíveis... Imagine uma congregação evangélica ou católica, tradicionais, em um culto voltado para o amor entre os casais (e digamos que eles sejam casados dentro do que essas tradições estipulam como válidos e legítimos), ouvindo um trecho como este: "Sejam teus seios como cachos de uva, tua boca como vinho generoso"... Uma tradução do capítulo oito do livro do Cânticos dos Cânticos (ou seja, o cântico supremo), é formidável na força poética: "Põe-me como um selo sobre teu coração, como um selo sobre teu braço! Porque é forte o amor como a morte, e a paixão implacável como a sepultura: suas centelhas são centelhas de fogo, labaredas divinas. Águas torrenciais não conseguirão apagar o amor, nem rios poderão afogá-lo. Se alguém quisesse comprar o amor, com todos os tesouros de sua casa, receberia somente o desprezo". Não se está pensando em tabus evangélicos sobre o corpo, o que implicaria pensar que o corpo é objeto de interditos e tabus, proibições, ou seja, um objeto passivo, sobre o qual marcas e estigmas são lançados. Implica pensar o corpo para além de conceitos, corpo como gesto político, ou melhor, corpo como ato político. E o baixo-corporal, como toda corte dos gestos que "escandalizam", como mostrar-se, ou ocultar-se, é um ato político. Um ato de afirmação da identidade, um ato de recusa ou de entrega, portanto, um ato que inaugura a desigualdade da troca. Não há troca igual, porque a harmonia se funda na diferença. Tanta difusão dos meios de comunicar, e das pessoas, opiniões e pensamentos, num processo progressivo e infinito, torna-se um sério problema quando a modernidade técnica das mídias se faz por dentro e envolvida por uma cultura cartorial, ágrafa, não-letrada ("o ouvi dizer").

Aponta-se que o tempo presente se caracteriza pela disputa entre um capitalismo neoliberal-global e outro, nacional-reacionário, ambos são faces de uma mesma estrutura. Policêntricos e multiperiféricos, produziram mais distância entre ricos e pobres. O primeiro tipo pode ser moderado, civilizado em seus efeitos: diminuição das desigualdades e injustiças sociais, direitos sociais, em especial ao de minorias sociais

(mulheres, negros, indígenas, LBGTQIA+s) e meio-ambiente. O segundo, menos, pois incorpora elementos populistas, iliberais (subordinação de poderes republicanos à chefes e oligarquias ou desorganização), reacionários, por um lado (moralismo estreito), libertários à direita (liberdade narcisista), por outro. Em todos os capitalismos, o Estado é fundamental para tentar uma espécie de "sistema em um país" ou para acelerar os ventos globalizantes. Na versão mais social-democrata ou neoliberal mitigada, o Estado é vital para induzir e coordenar o desenvolvimento social-econômico com justiça social. Esse tem sido o caminho histórico da sociedade brasileira, que requereu conflitos mais ou menos diretos com hierarquias tradicionalistas na sociedade, economia e política. O resultado foi uma modernização conservadora que manteve arcaísmos vivos no corpo social como um todo (MARTINS, 1975; 1994; 2010).

7.2 HERMENÊUTICAS INSPIRADAS EM NIETZSCHE, MARX E FOUCAULT

Não se trata aqui nem de retomar análises sofisticadas, nem de propor outras, mas de ponderar uma possível hermenêutica marxiana do religioso e o não-lugar do pensamento desses pensadores na Ciência da Religião, ao menos no campo da epistemologia e metodologia. O texto deseja lançar dúvidas e, quiçá, provocar um *elenkhós* socrático.

Há, entre alguns cientistas da religião, certa hostilidade para com filosofias que deslocam, a religião, ou o que se acredita que seja a *religio*, para territórios distantes do absoluto, da essência, da transcendência. Analistas com mais competência fizeram ricas análises sobre a importância do pensamento de Karl Marx e seus próximos, Friedrich Engels, Friedrich Nietzsche para o estudo da religião nas sociedades. Mas aqui farei rascunhos de tipos-ideais, esboços para provocar pensamentos e ideias, para maior rendimento da compreensão, é preciso deixar de lado o automatismo e a mecanicidade que às vezes estão nos textos ou nos intérpretes e lançá-los em uma hermenêutica mais generosa.

Antônio Gramsci, filósofo e sociólogo italiano, ao analisar o catolicismo e a Igreja Católica na Itália, a relação destes com as classes sociais, com os processos de modernização e industrialização que rasgavam o mundo tradicional, dizia que há muitas religiões nessa religião. Não vou editar aqui a velha dicotomia entre superestrutura e infraestrutura, tão usada por uma miríade de grandes e pequenos autores, filósofos, sociológicos e cientistas da religião.

A religião está nas relações sociais e econômicas que engendramos. E o próprio capitalismo é visto por autores da tradição marxiana como um imenso substituto da divindade. Marx (2015a; 2015b) dizia que toda análise e crítica da religião havia sido feita e o ponto culminante teria sido realizado pelo filósofo tedesco, Ludwig Feuerbach no livro, *A essência do cristianismo* (2013). Ao lado da obra de Kant, *A religião nos limites da simples razão* (2008) e da de Nietzche (2009a), *Genealogia da Moral*, formam

uma baliza fundamental da filosofia da religião, mas, que deveria também ajudar a Ciência da Religião a discutir seus parâmetros epistemológicos e metodológicos. Em outras palavras, ajudar a constituir o segundo momento dessa ciência.

Há pouca abordagem direta de Marx sobre a religião. Ela aparece mais em dois textos fulcrais, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* e as *11 teses contra Feuerbach*, um adendo do livro Ideologia Alemã. São escritos de juventude, o do Jovem Marx. Mas, podemos encontrar em outras obras, notas de rodapé, e, em termos indiretos, o conjunto da reflexão marxiana, passagens como as do *Manifesto Comunista*, escrito com seu amigo Friedrich Engels.

São trechos que podem ser relidas de forma a desdogmatizar e exorcizar velhas jaulas interpretativas. A condição de materialidade da religião, o elemento material, traz uma nova perspectiva de compreensão para as práticas, ritos e ideias mágico-religiosas. Tome-se, por exemplo, esta, do texto, *A questão Judaica*:

> A infinita dispersão da religião na América do Norte, por exemplo, já lhe dá exteriormente a forma de incumbência individual. A religião se viu pressionada a baixar ao nível dos interesses particulares e desterrada da comunidade como tal. Porém, não nos deixemos enganar sobre as limitações da emancipação política. A cisão do homem na vida pública e na vida privada, *o deslocamento da religião em relação ao Estado, para transferi-la à sociedade burguesa*, não constitui uma fase, mas a consagração da emancipação política, a qual, por isso mesmo, não suprime nem tem por objetivo suprimir a religiosidade real do homem (MARX, 2015a, destaque meu).

Emancipação, religião, Estado não estão em uma relação mecânica, mas complexa, densa, dinâmica. Menciona-se a religiosidade real. O filósofo alemão continua: "A desintegração do homem no judeu e no cidadão, no protestante e no cidadão, no homem religioso e no cidadão, não é uma mentira contra a cidadania, não é a evasão da emancipação política; representa, isto sim, a própria emancipação política, o modo político de emancipação da religião" (MARX, 2015a).

Nas *11 teses contra Feuerbach,*[14] importante filósofo do idealismo alemão cuja critica a religião foi endossada por Karl Marx (2019), temos algumas sugestões muto interessantes. As teses são frases impactantes, quase aforismas. A ideia religiosa nasce do mundo terreno, das contradições humanas, carrega as contradições. A teologia é antes de tudo, uma antropologia e o céu nasce, primeiramente, na terra.... Tomemos as teses 6, 7 e 8, em seguida comentadas:

14 Foram escritas por Marx na primavera de 1845 e publicadas pela primeira vez por Engels, em 1888, como apêndice à edição em livro da sua obra Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Alemã Clássica, Estugarda 1888. Publicadas segundo a versão de Engels de 1888. As que se seguem no texto estão em Obras Escolhidas de Karl Marx e Friedrich Engels, Editora AlfaOmega, vol. 3.

> Feuerbach dilui a essência religiosa na essência humana. Mas, a essência humana não é algo abstrato, interior a cada indivíduo isolado. É, em sua realidade, o conjunto das relações sociais. Feuerbach, que não empreende a crítica dessa essência real, vê-se, portanto, obrigado: 1 - a fazer caso omisso da trajetória histórica, fixar o sentimento religioso em si e pressupor um indivíduo humano abstrato, isolado; 2 - nele, a essência humana só pode ser concebida como "espécie", como generalidade interna, muda, que se limita a unir naturalmente os muitos indivíduos.

O religioso é o humano, mas ele não é algo que paira nas nuvens, dissociado das relações concretas, mas o indivíduo só existe em sociedade em meio as relações sociais, seu interior ou sua subjetividade é a da época, da sociedade, da histórica em que ele vive. Na tese seguinte:

> Feuerbach não vê, portanto, que "sentimento religioso" é, também, um produto social e que o indivíduo abstrato que ele analisa pertence, na realidade, a uma determinada forma de sociedade.

A clareza da formulação não deixa dúvidas: o sentimento religioso é produto social e feito por homens e mulheres que estão dentro de uma relação social. A tese seguinte coroa o raciocínio marxiano: “vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios que desviam a teoria para o misticismo encontram sua solução racional na prática humana e na compreensão desta prática.”

Ao olhar para doutrinas e ideias religiosas, para o mundo abstrato do sagrado e da religião e para o indivíduo que as repete, memoriza, canta, escreve, preciso ter em mente que essas ideias e esse indivíduo num chão social, são frutos de uma prática, são coisas também (para dar abertura ao mistério ou ao poético), da ordem das práticas sociais, do que se pratica coletiva e socialmente

Na bela imagem literária que não deve ser lida moralmente: “onde quer que tenha conquistado o poder, a burguesia destruiu as relações feudais, patriarcais e idílicas. Rasgou todos os complexos e variados laços que prendiam o homem feudal a seus ‘superiores naturais’ [...]” (MARX, ENGELS, 2005, p. 41). E continuam: “Afogou os *fervores sagrados da exaltação religiosa*, do entusiasmo cavalheiresco, do sentimentalismo pequeno-burguês nas águas gélidas do cálculo egoísta” (MARX, ENGELS, 2005, p. 41, destaque meu). E, seguem: “Fez da dignidade pessoal um, simples valor de troca [...] despejou de sua auréola todas as atividades reputadas [...] fez do médico, do jurista, do sacerdote do poeta, do sábio seus servidores assalariados” (MARX, ENGELS, 2005, p. 41). Um pouco antes da culminância da passagem: “Dissolvem-se todas as relações sociais antigas e cristalizadas, com seu cortejo de concepções e ideias veneradas; as relações que as substituem tornam-se antiquadas antes de se consolidarem” (MARX & ENGELS, 2005, p. 43).

E o ápice, consagrado na leitura feita desse seminal texto: *"Todo que é sólido desmancha no ar*, tudo que o que era sagrado é profanado [...]" (MARX & ENGELS, 2005, p. 43, destaque meu). É um movimento universal, global, transnacional, de produção e de consumo, que produz um cosmopolitismo, uma estruturação planetária e que suplanta particularismos étnicos, nacionais e regionais, dobrando-os à direção que o capital assume (MARX & ENGELS, 2005, p. 43). Todavia, não elimina os conflitos e a contradição, ao contrário. Os pés do capital caminham, correm – daí capitalismo, o capital em movimento, o capital enquanto feixe de relações sociais - para onde o mais-valor se acumula mais livremente, sem interferências e obstáculos, porque sua razão de ser é crescer continuamente e autorreproduzir-se.

O Richard Rorty (s/d), filósofo estadunidense, releu o Manifesto Comunista e os Evangelhos (canônicos, Marcos, Lucas, Mateus e João) de uma forma não-usual, não-dogmática.

A tradição marxiana, nome dados aos escritos direitos para diferenciar das correntes interpretativas posteriores, tem sido apropriada, ida e relida de diversas formas, irrigado pensadores mais diferentes e distintos. A forma mais engessada e pouco criativa de beber da fonte marxiana, são as interpretações "igrejeiras", algumas das quais, extremamente moralista e ruins. Nada tem a ver com as análises marxianas. Palavras de ordem – morte aos burgueses, e assemelhadas - ecoam a exegese de monges, padres e bispos medievais em favor da Inquisição, máquina de produzir conformidades, quando se referiam a passagens dos Evangelhos, como a de Mateus 7:19: "Toda a árvore que não dá bom fruto corta-se e lança-se no fogo". Na leitura dogmática o cortar e lançar ao fogo era, literalmente, tirar o herege da comunidade e jogá-lo na fogueira. A seita de esquerda extremista que diz morte aos burgueses e com isso pensa que resolverá o capitalismo ou suas crises está num patamar interpretativo ruim, equivocada e faz uma leitura moralista (moralistóide) horrível de Marx. De novo, a questão da hermenêutica emerge e um bom caminho é conjugar a interpretação como técnica, arte e crítica.

Quanto a Michel Foucault (1996; 2010; 2020 1; 2020b; 2020c; 2020d), sua obra enorme, em especial os 4 volumes de sua História da Sexualidade, três publicados quando ele ainda estava vivo, e o último, mais volumoso e o que mais tem referências à religião. Sua obra recebeu pechas negativas: irracionalismo, relativismo. Os rótulos ruins ajudaram a criar uma imagem estranha, pouco honesta, propagada por pessoas que nem eram especialistas, por exemplo o diplomata do governo Collor de Mello, José Guilherme Merquior. Poucos se lembram desse liberal. Mas a obra foucaultiana está em evidência e em discussão cada vez maior.

As confissões da Carne, contém uma análise brilhante da operação genial que Santo Agostinho fez (FOUCAULT, 2020d). Foucault (2020d), ao dar o título às confissões da Carne, muito sugestivo, consulta documentos antigos, textos da Patrística, Clemente,

Ambrósio, Crisóstomo, gramáticos, pagãos, enfim, um vasto material e uma estimulante interpretação. O bispo católico do Norte da África, convertido ao cristianismo, inventou, no século V, o pecado original: todos estamos de partido em pecado, em falta, em culpa, em dívida, porque assim como no momento paradisíaco, no Jardim Original, o do Éden, das delícias supremas, Adão e Eva se rebelaram, no gozo sexual, nosso corpo se rebela – intumesce, excita, ou não- contra a razão natural (AGOSTINHO 2013; 2013b). Toda tecnologia do eu e do poder pastoral pelos séculos vindouros trouxe essas questões, que atormentam o cristianismo no mais profundo arcabouço de suas relações religiosas, históricas e sociais. Diz Foucault (2020d, p. 503):

> De todos estes fenômenos que fazem o corpo escapar aos domínios da alam, que no atravessam com movimentos sem controle, que o ferem como uma doença e, em parte, o destroem, de tudo isto que anuncia a fatalidade da morte e a prepara, o primeiro casal teria podido [...] permanecer livre. Podia conhecer 'um casamento honrado' e um 'leito sem sujeira'.

O casal primevo não pôde: veio o pecado original. E condenou a toda humanidade, segundo Santo Agostinho (2013b). O que fazer com o gozo e a culpa. Os funcionários do sagrado, padres e pastores, souberam que nascia aí uma poderosa tecnologia do eu, de poder pastoral. Mas tanto quanto o fiel, que tentam pastorear, sucumbem a ela, a esse poder, pois essa tecnologia é uma rede de relações em movimento na história. O poder pastoral, que exige a submissão, mas por um ato da própria vontade, um paradoxo, é também uma governamentalidade que, não obstante suas raízes históricas no Mundo Antigo, foram recriadas no cristianismo e em seus séculos de expansão e relações históricas, são conceitos interessantes para pensarmos as complexas relações entre líderes e liderados no interior das igrejas evangélicas, pentecostais, neopentecostais e católica, e movimentos similares em termos religiosos.

Por outro lado, a crítica foucaultiana ao sujeito descontrói um elemento que vertentes da Ciência da Religião, inserida na tradição protestante, influenciada pela filosofia moderna (Renée Descartes), veem como essencial: a soberania do sujeito e de sua decisão, um centro realmente existente, indevassável, absoluto, um sujeito inexpugnável, uma rocha, um núcleo vibrante dotado de razão, ou, de paixão, como o *Romantismo* supôs, ao criticar o *Iluminismo*. Na verdade, ele é fruto de construção histórica, de rede de relações, de práticas sociais e muda. As tecnologias de construção do eu, segundo Foucault (1990), são complexas, conjugam heranças gregas e cristãs. A confissão dos pensamentos e desejos de pecado, a intenção, foi uma tecnologia importante para a constituição de subjetividade moderna. Rompe-se com o Mundo Antigo, cuja ideia de subjetividade não poderia ser pensada sem que se pensasse a pólis.

Não obstante imensa riqueza teórica dos escritos foucaultianos, queria pegar um singelo texto que ele escreveu para uma obra fundamental que. Infelizmente, não

poderei trazer para um diálogo com a Ciência da Religião: O anti-Édipo, de Deleuze e Guattari. Escreve Foucault (1977, p. XII):

> Daí os três adversários aos quais o Anti-Édipo se encontra confrontado. Três adversários que não têm a mesma força, que representam graus diversos de ameaça, e que o livro combate por meios diferentes.
> 1) Os ascetas políticos, os militantes sombrios, os terroristas da teoria, esses que gostariam de preservar a ordem pura da política e do discurso político. Os burocratas da revolução e os funcionários da verdade.
> 2) Os lastimáveis técnicos do desejo - os psicanalistas e os semiólogos que registram cada signo e cada sintoma, e que gostariam de reduzir a organização múltipla do desejo à lei binária da estrutura e da falta.
> 3) Enfim, o inimigo maior, o adversário estratégico (embora a oposição do AntiÉdipo a seus outros inimigos constituam mais um engajamento político): o fascismo.

A ironia de Foucault (1977) é refinada e dirige-se aos encastelamentos, dogmatizações e tendências de redução da semântica ao signo e do desejo, a tentativa de encarcerá-lo. Burocratas da revolução, militantes sombrios, funcionários da verdade e técnicos do desejo cujo tipo-ideal matriz é o sacerdote-profeta-mago. Todos tentam codificar o desejo e a verdade num sentido castrador, devorador da vida. E aqui, não é o elogio da liberdade absoluta, como quer o anarcocapitalismo ou a extrema-direita. O que estas correntes políticas fazem: um desenho ruim, uma caricatura imprestável da liberdade. A alma é a prisão do corpo, como Foucault (2014). O inimigo, lá, como agora, é o fascismo, em suas novas formas, não-estatais, mas na vida e com ela conviveremos muito tempo:

> E não somente o fascismo histórico de Hitler e de Mussolini - que tão bem souberam mobilizar e utilizar o desejo das massas -, mas o fascismo que está em nós todos, que martela nossos espíritos e nossas condutas cotidianas, o fascismo que nos faz amar o poder, desejar esta coisa que nos domina e nos explora (FOUCAULT, 1977, p. XV).

E esse fascismo não está apenas na direita ou extrema-direita, mas é um fazer-saber, um saber-fazer que se faz em todos nós e pode se manifestar em diversos domínios, inclusive, em grupos de esquerda, progressistas e outros. O stalinismo, que ainda reverbera em alguns grupos nos dias que se seguem, com essa busca do falo, do pai castrador, da liderança absoluta, do pai da horda, mostra a força do fascismo como comportamento. Porque o fascismo parece ser mais feito pela à direita, historicamente, é uma questão complexa, mas, há alguns elementos: tendência a celebrar hierarquias, a ver com fobia mudanças sociais, tentar preservar privilégios, acreditar em naturezas firmes e inamovíveis das hierarquias, tradições e não-mudanças.

Ainda no prefácio ao Anti-Édipo, Foucault (1977) traça uma programa teórico-prático e político que a Ciência da Religião poderia tomar, governos, coalizões políticas, educação:

> - *Libere a ação política de toda forma de paranóia unitária e totalizante*;
> - Faça crescer a ação, o pensamento e os desejos por proliferação, justaposição e disjunção, mais do que por subdivisão e hierarquização piramidal;
> - *Libere-se das velhas categorias do Negativo* (a lei, o limite, a castração, a falta, a lacuna), que o pensamento ocidental, por um longo tempo, *sacralizou como forma do poder e modo de acesso à realidade*. Prefira o que é *positivo e múltiplo*; a *diferença* à uniformidade; o *fluxo* às unidades; os *agenciamentos móveis* aos sistemas. Considere que o que é produtivo, não é sedentário, mas *nômade*; (destaques meus).

Claríssimas ideias: horizontalidade expansiva, não-piramidal e não reduzida a uma única liderança, um pai da horda, uma unicidade absoluta. A postura aberta e múltipla pode ser buscado nas dimensões do desejo, ações planos, lutas, métodos, teorias, vida cotidiana, vida partidária e nos movimentos sociais. O múltiplo e não o único. Contina:

> - *Não imagine que seja preciso ser triste para ser militante,* mesmo que a coisa que se combata seja abominável. É a ligação do desejo com a realidade (e não sua fuga, nas formas da representação) que possui uma força revolucionária;
> - Não utilize o pensamento para dar a uma prática política um valor de verdade; nem a ação política, para desacreditar um pensamento, como se ele fosse apenas pura especulação. *Utilize a prática política como um intensificador do pensamento, e a análise como um multiplicador das formas e dos domínios de intervenção da ação política;*
> - Não exija da ação política que ela restabeleça os "direitos" do indivíduo, tal como a filosofia os definiu. *O indivíduo é o produto do poder.* O que é preciso é "desindividualizar" pela multiplicação, o deslocamento e os diversos agenciamentos. *O grupo não deve ser o laço orgânico* que une os *indivíduos hierarquizados,* mas um constante gerador de "desindividualização";
> - *Não caia de amores pelo poder* (destaques meus).

O desejo de vida, a potência de vida não é carrancuda. A recomendação de não usar o desejo e a política para interditar o pensamento e vice-versa é fundamental para deixar aberta a via que transita entre teoria e prática sem que uma se torne a camisa de força da outra. A desinvidualização se traduz como a busca ativa para se evitar que um fluxo se cristalize numa direção única e torne um grupo, o depositário único e absoluto e as outras direções, as potências de existir, de viver, de gozar, de amar, morram, sejam reduzidas, e, assim, se acredite que exista um eu absoluto e um modo de ser eu único, um sagrado absoluto, um sujeito único e em estado de absolutidade. O deve ser algo que nos possibilite a ser mais plurais. Por isso, não canonizar o laço entre o eu e o grupo é fundamental. Múltiplos grupos e múltiplos eus. O amor pelo

poder, nesse sentido, é a pedra de toque de produção desses absolutos e a busca ativa por isso deve também fazer parte do programa epistemológico, metodológico e político das ciências, do Estado, dos movimentos e das religiões.

Uma piada pode ajudar a entender a relação entre desejo, poder, verdade e a redução da semântica ao signo. Diz-se que certa z vez, Freud estava saboreando seu charuto após uma aula. Alguns estudantes começaram a olhar e levantar sobrancelhas. Freud riu e disse, "Nem todo charuto e seu uso é um falo, um Édipo".

Quanto a Friedrich Nietzsche, ora ele é posto como carrasco de Deus, ora como reacionário e conservador, ora como revolucionário, ora como machista. Mas reduzir sua obra a essas facetas é uma hermenêutica ruim.

Esse filósofo germânico é mal visto (brevidade) nas genealogias da Ciência da Religião e por religiosos cristãos (rejeição ou domesticação). Imagina-se o porquê. No entanto, seu poder reflexivo é imenso. Tome-se, por exemplo, algumas passagens do livro *A Gaia Ciência*:

> Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos!' (NIETZSCHE, 2012, p. 125).

Que imagem forte: os deuses/Deus apodrecem. Em outras palavras, os valores não são eternos, eles fenecem. A figura aforística do homem louco é um recurso reflexivo poderoso:

> O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. 'Para onde foi Deus', gritou ele, 'já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! (NIETZSCHE, 2012, p. 125).

A crítica a cultura e a época dão a tônica da percepção de que a época em que se acreditava em valores totais e absolutos, a era da gramática em maiúsculo (Razão, Sagrado, Tradição) chegou ao fim e não há remédio ou retorno:

> Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda 'em cima' e 'embaixo'? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã?" (NIETZSCHE, 2012, p. 125).

O niilismo, complexo tema, o passivo e o ativo, mas que não é o caos ou a zorra indistinta que leituras religiosas procuram divulgar, como instrumento de medo e acusação. No aforisma 108, uma interessante ideia:

> Novas lutas – Depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos – uma sombra imensa e terrível. Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. – Quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra! NIETZSCHE, 2012).

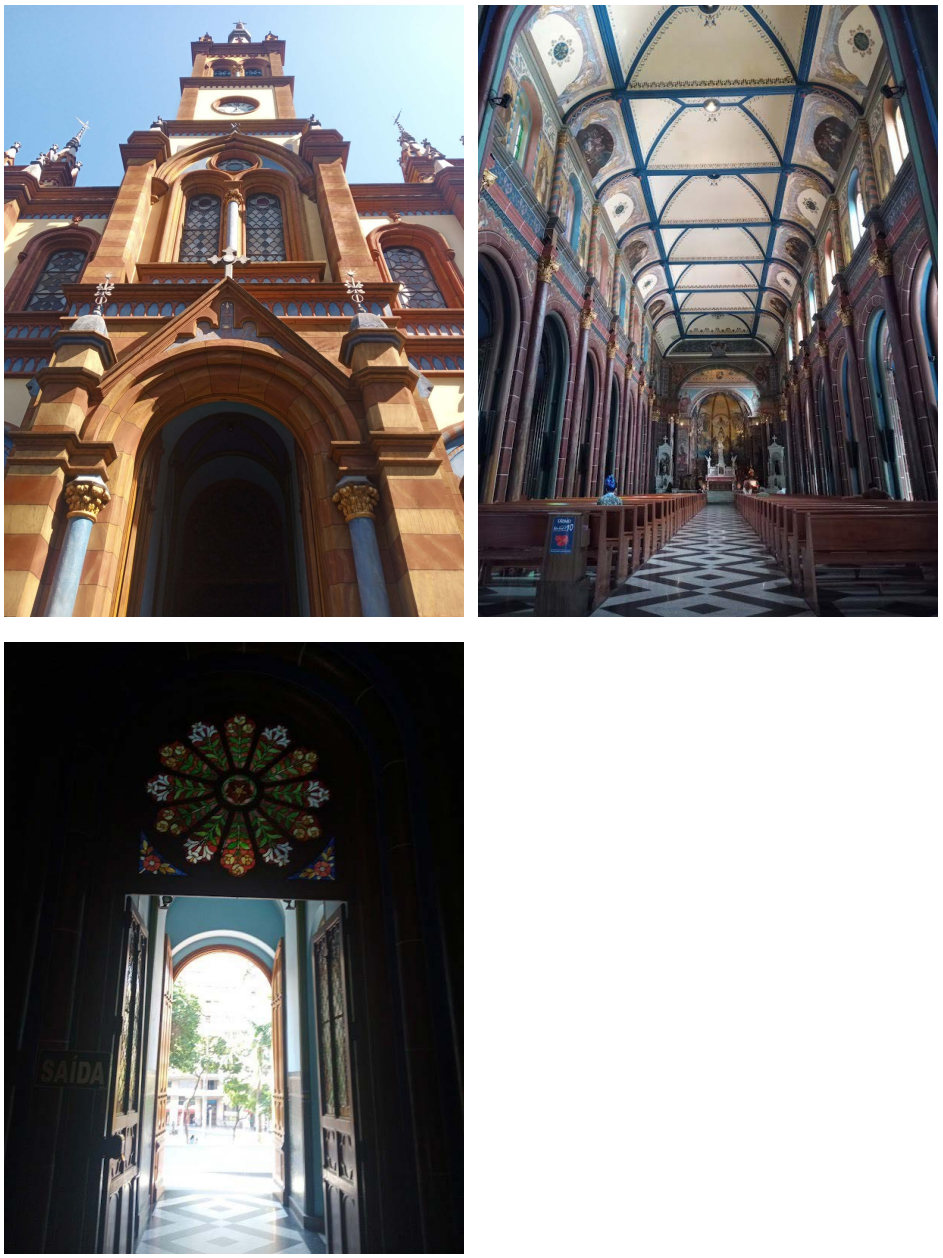
O filósofo tedesco critica as contradições da Razão, como entidade metafisicada e, por isso, criou aforismas, um novo modo filosofar literariamente, pela arte, inspirando-se na tradição renascentista. É impossível ler aforismas filosóficos, como os de Nietzsche, e a Bíblia Sagrada, o Alcorão, o Talmude, o Mahabharata, tão rastochão ou grudado num sentido literal, objetivista, no sentido positivo. Ler esse, e outros textos clássicos, com devidas atualizações e ressignificações, sem prisões dogmáticas, levando em conta as transformações contemporâneas do trabalho, da economia, da tecnologia, ajuda a Ciência da Religião pisar em chão firme. Daqui por diante, o abalo é perpétuo, não há mais absoluto fixado ou ponto fixo absoluto em que se agarrar, nem na sociedade, nem na teoria. Até os reacionários religiosos-políticos, que desejam restaurar uma antiga ordem, as hierarquias e privilégios, caso desejem permanecer no jogo social, ainda que claudicantes, precisam se pôr em movimento perpétuo de contrarrevolução.

Desconstruir tradições, redescrevê-las, propor visões a partir do corpo, do social-econômico, do poder – enquanto feixes de relações- é um instrumento que pode ser inspirado nas heranças deixadas por Nietzsche, Marx e Foucault para a metodologia e epistemologia da Ciência da Religião.

PAINEL URBANO – "FAMÍLIA"- BELO HORIZONTE
Fonte: Arquivo Pessoal do Autor, Junho de 2022

As imagens acima mostram a confluência das três perspectivas. Na primeira, o ângulo de visão é do pátio da Igreja São José, em Belo Horizonte, Minas Gerais. Na

segunda, a amplitude e maior aparece outro painel, em tom cinza, preto e apagado, fala de máscaras e corpos mais nus. Nos ângulos de visão, a família se apresenta em sandálias, vestes simples. Uma família negra, mãe, dois filhos, uma menina ao colo, um menino enganchado nas pernas. Sorriso discreto. Corpo negro, sofrido, que pauta as religiões periféricas, populares: o pentecostalismo ou afro-brasileiras, a possessão pelo Espírito Santo, o cavalgamento por orixás ou entidades, das mais suaves, como Preto-Velhos e Preta-Velhas às mais insubmissas, como as Pombas-gira, Exus e Caboclos. Corpo trabalhador, perpassada por classes, consumo, matado pela Covid-19, pelas incursões policiais que profanam os direitos humanos. Corpo ausente do pai. Rastros, cicatrizes. A perspectiva pela qual se lê a religião, a sociedade a vida, a economia, a história é essencial e faz um giro copernicano...



IGREJA SÃO JOSÉ- ENTRADA, PORTA, INTERIOR – BELO HORIZONTE
Fonte: Arquivo Pessoal do Autor, Junho de 2022

Acima, a fachada e a porta central da Igreja de São Jose. Uma bela igreja em estilo neogótico de 1900, sob o governo de Dom Silvério Gomes Pimenta. Começo do século. Dos seus jardins dela, se vê o belíssimo painel "Família negra". Na sequência, a fachada, o interior, a porta com belo vitral de flores. O exagero do foco, como se a frente, arcos e cruzes fossem cair sobre quem a vê, é para marcar a crítica hermenêutica. O interior é distinto, com ogivas e naves em firmas que suavizam o olhar. A porta entre a sombra e a luz da rua movimentada, instaura o entrelugar, o que vem, o que vai, o que entra, o que sai.

Ambas as manifestações artísticas, pintura-painel e momento-igreja, estão na movimentada Avenida Afonso Pena, centro da bela capital mineira. Eles marcam olhares/ideias distintos porque são frutos de práticas sociais diversas, origens histórico-artísticas e raízes reapropriada e ressignificadas constantemente. Não é a identidade ossificada, absoluta, o que foi, mas o movimento e a identificação, o círculo hermenêutico, o que afinal contam. É momento de sair e entrar, de ver por múltiplos ângulos. O institucional, o textual, o oral, o não-usual, o outro, podem ser perspectivados por uma das perspectivas, a prático-social-crítica (Marx, Foucault, Habermas, Nietzsche), que guarda grande pluralidade interna. Nossos olhares trazem ganhos hermenêuticos para a Ciência da Religião.

7.3 A VOCAÇÃO CRÍTICA DA CIÊNCIA DA RELIGIÃO: CRÍTICA DOS ABSOLUTOS E IDEOLOGIAS

É importante lembrar que toda ciência em geral, em qualquer de suas áreas, é, em potencial crítica, pois ela não se faz sem crítica aos conhecimentos anteriores, às tradições constituídas, as evidências acumuladas, à interpretação de dados e fatos. É uma moderna vocação, para Weber, e no caso das Ciências da Cultura ou do Espírito, é o rigor e a exigência são enormes: não se pode servir a dois senhores. Daí a crítica de Bourdieu aos que participam de dois domínios simultâneos, ao da ciência e ao da religião, ou a outros, e que pretendem analisar fenômenos dos seus campos.

Na Ciência da Religião, não poderia ser diferente. A vocação para a crítica é essencial, e para a crítica às ideologias, mais ainda. Nesse sentido, tomo a magia como um campo de aplicação da crítica sofisticada da Ciência da Religião. A magia tem efeitos palpáveis, o esquema simbólico encarna-se socialmente. Nos textos levistraussianos, descreve-se, como um indígena, crendo ser objeto de um feitiço que ele acreditava poderoso, começou a definhar e morrer, de fato, por reações físico-corporais. Não é que a magia realmente tenha efeito... Esta, o corpo, as crenças sociais, a ordem do simbólico e a ordem do mental, entrelaçaram-se e o efeito rebote se deu: o feitiço era a morte social, a exclusão do grupo e das relações sociais e parentais que foi traduzida, fisicamente, pelo corpo. É algo como "assim como sou excluído e morro socialmente, assim meu corpo morre". Ao ser internado, receber ajuda de médicos,

respiradouro mecânico e recuperar-se, disse que a magia do homem branco era mais forte... Memorável é a abordagem do filósofo e antropólogo francês Lévi-Strauss, sobre as agruras de um aprendiz de xamã (Quesalid) que procura dominar as técnicas de embuste das escolas de magia porque queria desmascarar e mostrar a verdade. Era um cético, um descrente. Ele entra em uma escola (tradição coletiva) xamânica que detém o saber de uma dessas sutis técnicas (colocar penugem de pássaro na boca, morder a parte interna da bochecha, sangrar, cuspir para fora e afirmar que estava ali, o mal expurgado), duela com outros xamãs, surpreende-se ao ver que as técnicas deles são ruins (qualquer um poderia ver, de cara, que se tratava de relés ilusão) e de como as pessoas acreditavam na pantomina, os vence ao conseguir a eficácia simbólica (consegue curar doentes, em geral de enfermidades psicossomáticas). Ele termina confuso, sem saber se é verdade ou não, porque quanto mais usava essas técnicas, falsidade pura, o resultado não era menos eficácia real. Há sempre um vínculo entre magia e manipulações que envolvem ilusões de ótica, manipulações empíricas, encenações, cores, músicas, retórica hábil, porque há uma tríade: crenças coletivas/comunidade/sociedade, xamã ou feiticeiro e o doente. Mas a partir de uma perspectiva mais cognitivo-universal.

Lévi-Strauss (1985; 1989) deduziu uma proposição interessante: a realidade, a vida comum, o dia a dia, é cheia de eventos, fatos, coisas que, em si mesmas, não tem sentido, significado algum que seja intrínseco, dado, natural, direto. Na verdade, tudo isso é um oceano caótico, carente de sentido, de semântica, de hermenêutica. Do outro lado, as mitologias, as religiões, os sistemas simbólicos em geral, incluindo arte, política, produzem hermenêuticas, possuem abundância de semântica, explicações, sentidos prováveis. Entre um mágico circense, um mago new age, um xamã urbano ou não, um pastor ou padre curadores, um aplicador de técnicas como constelação familiar ou apometria, há algo em comum... O encaixe entre esses dois planos, o do real, vazio de hermenêutica em si mesmo, e o plano do simbólico, da interpretação, superabundante de hermenêutica é permanente, indissociável, um não vive sem o outro – ainda que no ateísmo- se dá de várias maneiras, possui lastro histórico e social e pode envolver também relações de poder e de ideologia, que mistura verdades com falsidade, alienação.

O segundo exemplo, é relativo as mais duras críticas feitas à fenomenologia essencialista da religião: cultivar o absoluto como uma pedra de toque da qual não se abre mão. Um absoluto que vira uma categoria reificada, naturalizada: ele está aí, pronto. A ele acessamos limitadamente, porque ele é o irracional, o tremendo, o fascinante. Mas, cada ser humano tem uma abertura interior, em seu eu, um eu que, advinha, é reificado, visto como naturalmente existente, absoluto portanto. Mas não é apenas o sagrado e a religião, que alguns construíram de uma forma que o colocam como absoluto. O eu e o sujeito também estão nessa linhagem teórica.

Nietzche (2009) percebeu que o salto que criou a metafisica – e ideias como Deus, alma, Sagrado, Transcendente- foi a transposição da ideia de sujeito gramatical, da linguagem falada e escrita, seu uso cotidiano, naturalizada, absoluta, pois nos referimos a ele – sujeito- o tempo todo, para a posição de fundamento da realidade, de toda e qualquer realidade. O véu foi profanado, os santos dos santos destruído de uma vez por todas e o ser humano entregue às suas próprias razões e forças. Um processo que é socioeconômico também, e não moral, fruto de poderosas forças históricas, como mostram Marx e Engels (2005) em um dos mais belos textos, o *Manifesto Comunista*, de 1848, escrito em meio às revoluções liberais e populares que varreram a Europa e se insurgiram contra o tradicionalismo da Restauração (A Santa Aliança e o Congresso de Viena de 1815, com Rússia, Áustria e Prússia). Por sua vez, esse movimento era reação ao furacão napoleônico e a consequente a expansão da mentalidade moderno-burguesa. O avanço das tropas napoleônicas se deu junto como uma estruturação em movimento: os papéis que registravam as dinastias foram queimados, as leis antigas que garantiam privilégios revogadas, o Código Civil definiu limites para a religião e a igreja, o casamento civil foi instituído, universidades e escolas tiradas do controle eclesiástico.

Na bela imagem literária que não deve ser lida moralmente: "onde quer que tenha conquistado o poder, a burguesia destruiu as relações feudais, patriarcais e idílicas. Rasgou todos os complexos e variados laços que prendiam o homem feudal a seus 'superiores naturais' [...]" (MARX & ENGELS, 2005, p. 41). E continuam: "Afogou os fervores sagrados da exaltação religiosa, do entusiasmo cavalheiresco, do sentimentalismo pequeno-burguês nas águas gélidas do cálculo egoísta" (MARX & ENGELS, 2005, p. 41). E, seguem: "Fez da dignidade pessoal um, simples valor de troca [...] despejou de sua auréola todas as atividades reputadas [...] fez do médico, do jurista, do sacerdote do poeta, do sábio seus servidores assalariados" (MARX & ENGELS, 2005, p. 41). Um pouco antes da culminância da passagem: "Dissolvem-se todas as relações sociais antigas e cristalizadas, com seu cortejo de concepções e ideias veneradas; as relações que as substituem tornam-se antiquadas antes de se consolidarem" (MARX & ENGELS, 2005, p. 43).

E o ápice, consagrado nas leituras feita desse seminal texto: "Todo que é sólido desmancha no ar, tudo que o que era sagrado é profanado [...]" (MARX & ENGELS, 2005. p. 43). É um movimento universal, global, transnacional, de produção e de consumo, que produz um cosmopolitismo, uma estruturação planetária e que suplanta particularismos nacionais e regionais, dobrando-os à direção que o capital assume (MARX & ENGELS, 2005, p. 43). Os pés do capital caminham, correm – daí capitalismo, o capital em movimento, o capital enquanto feixe de relações sociais- para onde o mais-valor se acumula mais livremente, sem interferências e obstáculos, porque sua razão de ser é crescer continuamente e autorreproduzir-se.

A crítica dos absolutos não se restringe à religião, ou, melhor, a partir dessa crítica nas ideias de sagrado, podemos estendê-las a domínios como o propalado por alguns visão de neurociência de cientista como Suzana Herculano. Trata-se mais o problema da visão que sai dos textos e falas, do que dos procedimentos metodológicos rigorosos da neurociência, por exemplo, ao investigar, as causas bioquímicas do *Alzheimer*, seus efeitos no cérebro, ou os danos causados pela covid-19.

Quando, nos textos de neurocientistas, psiquiatras (com orientação religiosa ou não), há a tentativa de projeção metafísica do sujeito da escrita – estrutura gramatical - para a realidade ou o universo ou a sociedade, a religião e a tentativa de afirmar um princípio explicativo universal que dá conta de toda realidade (onisciência), é preciso remeter, de novo, a velha crítica nietzschiana. Não é possível passar da gramática ao absoluto naturalmente. Afirmações como o cérebro causa a experiência religiosa, a desonestidade, a identidade de gênero, a escolha política entre esquerda e direita ou a conversão para uma igreja e que tudo isso pode ser explicada por meras químicas e conexões cerebrais, se cai no realismo ingênuo, objetivista, um absoluto pobre e plano. Os milhares de exemplos que podemos procurar possuem uma tendência: absolutizam um sujeito, dispensam, mediações simbólicas e suas complexidades, universalizam o sagrado. Basta substituir nas frases dos textos de alguns cientistas o termo cérebro, por termos como Deus, Bíblia, Sagrado, Alma, Religião, ou o contrário, por Cérebro, DNA, Genética em certos textos ou falas religiosas, o resultado é similar: nasce o sujeito absoluto, mas de forma ilegítima, indevida, sem criticidade. O espalhamento dessa mentalidade é enorme. O senso-comum absorve. Há cursos dedicado dedicados ao treino do cérebro para produzir esse ou aquele resultado, melhoria na capacidade de fazer aplicação financeira... Um novo elixir alquímico, absoluto, com o dever de ser feliz. Uma. genética neoliberal (CABANAS & ILLOUZ, 2022; MCKINNON, 2022).

A essa mentalidade, agregam-se outras. Com a ideia de vocação crítica da Ciência da Religião, entendemos como Silas Malafaia, por um lado, Luís F. Pondé, por outro, prepararam a mentalidade de extrema-direita político-religiosa que chegou ao poder, ao difundir na imprensa e redes, por anos a fio, o anarcocapitalismo, o a liberdade absoluta do eu, por um lado, mas submissão ao poder pastoral ou aos ditames do pessimismo blasé, da desmobilização política, da descrença na democracia participativa, por outro. O fatalismo advindo de rincões ideológicos foi fatal: doenças ocorrem de qualquer jeito, são naturais, ocorrem. Vírus como o da covid-19, matam como todo vírus, se proliferam, entram em mutação e realizam sua missão: infectar matar e se reproduzir. Pondé chegou a escrever na Folha de S. Paulo que “O PT vive seu outono. Melhor voltar para o pátio da fábrica onde nasceu e de onde nunca deveria ter saído” (PONDÉ, 2015) ou que o MEC, Ministério da Educação, deveria acabar, pois não valeria nada (UOL, 2022). Uma des-hermenêutica do “tudo está traçado para a desgraça”, do fatalismo reacionário, que alimenta a extrema-direita. Nada do que possamos fazer é

bom, nada pode ser melhorado, nada é bom, nada leva a algum lugar, nada do que se faz em sociedade para promover justiça vai resolver, a democracia participativa que cobra a democracia representativa para atender princípios constitucionais (a Bíblia laica de uma nação) terá algum efeito, nenhuma luta vale a pena, nenhum esforço para melhorar instituições e instrumentos sociais é útil, ou dará algum bom resultado, ao contrário, dará errado e produzirá o mal. Mentalidades como essa são baseadas em uma hermenêutica ruim, amarga e ressentida.

Muitas dessas personalidades e autodidatas, não somente das extremas-direitas, mas de outros espectros políticos, inclusive de esquerda extremista,, quando confrontadas por perspectivas opostas e críticas fundamentadas, não cedem, não reconhecem erros, mas costumam reagir com riso diante dos que dizem que é possível fazer do mundo um lugar melhor, que é possível fazer boas interpretações, belas, bonitas elegantes e que isso ajuda a sociedade e os seres humanos a lutarem contra as desigualdade sociais, econômicas políticas, educacionais, raciais, sexuais, ambientais. Um terceiro ponto para o exercício da vocação crítica da Ciência da Religião.

A escatologia cristã, um o fim para o qual tudo tende inevitavelmente, velho esqueleto senhora antigo-medieval, secularizado. Ao lado da ideologia do empreenda a si mesmo, surge a do fracasso e da dor: passa-se a vender seu fracasso, sua dor, seu sofrimento nas redes sociais, expõem-se as entranhas, até de abusos morais, sexuais... Como a terrível e negativa campanha de passeata virtuais para expor ao abuso sofridos (em família, em grupo) apoiada por classe média alta, parte da imprensa. O resultado prático é alimentar o voyerismo e o gozo perverso da dor do outro. Cadê que se cobram políticas públicas para diminuir as desigualdades sociais, de gênero, combater a violência contra a mulher, o racismo, a intolerância religiosa, a fome, a transição energética. Cadê a busca pela democracia participativa que mobiliza a sociedade civil, cria movimentos, associações, discussões e ações menos atravessadas por essa linguem do eu absoluto e do empreendedorismo neoliberal do sucesso ou do fracasso. Essas ações não vão para manchetes, não alimentam o gozo perverso, não dão cliques...

A história não se repete, não tem um fim ou uma marcha inevitáveis, um trajetória que não posso ser alterada, mudada. A crença escatológica secularizada sobrevive ainda, de muitas formas. Um primeiro exemplo. Em pequenas seitas de extrema-esquerda quando, afirmam que Vladimir Putin, autocrata russo há 22 anos no poder, não tinha uma alternativa a não ser violar tratados internacionais e ocupar ilegitimamente a Ucrânia e que quem quer que estivesse em seu lugar, teria idêntica decisão. Um segundo exemplo, o pessimismo *blasé* universal, para quem nenhum esforço para o bem, para a justiça, para defender a natureza, nos salvará da destruição liquida e certa. Se a história não tem *escathon*, ela tem ironias sarcasmos, deboches, profanações blasfêmias, inversões, ideologias (MARX, 2005, 2011a, 2011b); 2015;

MARX & ENGELS, 2019). Há algo em comum entre o sobrinho de Napoleão Bonaparte, Luis Napoleão, que instaurou na França o bonapartismo por meio de um movimento golpista e Vladimir Putin. Este foi taxista, agente da KGB, serviço secreto russo, trazido ao poder por Bóris Yeltsin, ascendeu ao poder, cogitou aproximar-se do Ocidente e da OTAN, que tinha perdoa função original e virado mais um organização político-econômica que um cão de guarda imperial. Porém, mudou ao longo de duas décadas em que não saiu do poder. A mudança se deu em função de muitas crenças e práticas, entre as quais: a de que poderia se criar um capitalismo de uma só nação e a de que a de que se podia reviver a glória da soviética, a Mãe Rússia (e seu imperialismo). Muitas delas sob o amparo de ideais tradicionalistas-fascistas de Alexandr Dugin um guru russo fascista e de extrema-direita. Desde aí, Putin prende e devasta as oposições e mantém uma simbiose perversa com uma oligarquia plutocrática nascida das cinzas da União Soviética, em sua transição caótica para o regime neoliberal capitalista, e com a Igreja Ortodoxa Russa, que levanta uma guerra contra as pautas LGBTQIA+ e feministas (aborto).

Tipos ideais como ajudam a pensar como religião e política se intercruzam. Pode-se contra-argumentar e invocar o intervencionismo estadunidense no Vietnam ou que os EUA não são democracia. Isso é simplesmente falar de outras coisas, é a falácia, um erro lógico e uma desonestidade intelectual: quando alguém fala de A e outro vem com B. Um intervencionismo terrível, como o da Guerra do Vietnam, foi contestado duramente dentro dos EUA. E teve um papel importante, além da tradição democrática, a grande imprensa livre, ao mostrar os horrores da guerra. Violações e intervenções ilegítimas e ilegais sobre países e grupos, são o que são, destruição intencional e ilegal, sob ditaduras, como a de Putin ou sob regime democrático, como nos EUA. A diferença é que num regime menos ditatorial, é possível a livre-imprensa, relatos divergentes, contestação livre, sem perseguição estatal. A tradição democrática norte-americana é ampla, está na vida social cotidiana, conforme observa Alexis de Tocqueville (2019). Há a tradição conservadora, belicista, armamentista, supremacista, racista (Ku Klux Klan), anarquista à direita, anarcocapitalista que ocupou o poder de forma mais extremada com Donald Trump. Podemos pensar esse pensar em dois tipos ideais, América e os EUA, que remete dimensão democrática, vibrante e diversa, liberdade e igualdade e ao seu oposto., Há legislação trabalhista, social, políticas públicas de educação, trabalho (*New Deal*, que o presidente Roosevelt organizou), e há muitas esquerdas (liberais, centro também), agrupadas sob o guarda-chuva do partido Democrata: um senador como Bernie Sanders ou uma deputada como Alexandria Ocasio-Cortez são os símbolos mais recentes de uma forte e longa tradição que trouxe à luz, líderes feministas e filósofas, como Emma Goldman ou líderes religiosos icônicos, como Martin Luther-King.

A crítica ao absoluto e as ideologias desde a Ciência da Religião pode ser dirigida ao identitarismo, ou seja, a absolutização da identidade. A identidade, como afirmar Berardi (2020, p. 182), é uma armadilha: "O conceito de identidade é um estratagema, um mal-entendido. A identidade é a projeção de algumas qualidades do passado sobre a imaginação do futuro." Em realidade o que existe na vida sociorreligiosa e política é a identificação. Um processo pelo qual signos e semântica se ligam, reduz-se a complexidade e abertura múltipla, um padrão previsível por muitos meios: necessidades psicossociais, intenções políticas, tradições coletivas. Berardi (2020, p. 182) afirma que a cultura, e podemos dizer a religião, "existe em um processo perene de transformação, e a evolução cultural não depende de ovários, de esperma ou da cor da pele – ela depende de escolas, de livros, de amizades, do compartilhamento de recursos e de tecnologias.". Ou seja, "A identidade tem como base uma noção imaginária de pertencimento a um passado comum, ao passo que a transformação cultural antecipa os futuros inscritos no presente da vida social" (BERARDI, 2020).

Em outras palavras, o passado, o território, a biologia, a natureza, a religião, o sexo, não se compõe de uma fundação metafisica absoluta. Por isso, uma sociedade livre e democrática não se aferra a identidades, não faz delas absolutos e ideologias:

> Uma sociedade não autoritária não pode ter como sustentação uma comunidade do ser, apenas uma comunidade do vir a ser; não uma comunidade de memórias, apenas uma comunidade de experiências; não uma comunidade territorial, apenas uma comunidade de nômades que se forma provisoriamente em algum lugar e depois se dispersa e volta a se encontrar se e quando quiser (BERARDI, 2020, p. 183).

A identidade afirma a si mesma pela exclusão e agressão, segundo Berardi (2020). Mas o que oferecer em seu lugar. Uma possibilidade concreta é a "individualidade fraterna [...] ponto de partida para a construção da solidariedade social, uma forma de amizade que não pertence à, nem precisa da, identidade, porque tem como origem a liberdade e o desejo" (BERARDI, 2020, p. 183). A discussão remente a frase de Simone de Beauvoir (1980). "Não se nasce mulher, torna-se mulher".

No acertado argumento de Berardi (2020), o mito da identidade (nacional, étnica, religiosa) no século XX, teve um fundamento, experiência concreta da vida, mas quando esse mito ressurge no século XXI, não tem mais essa base, gira em falso e é alimentado como simulacro, ideologia nas redes sociais, nos algoritmos, num semiocapitalismo que faz apenas uma junção mecânica entre signo e semântica, reduzindo esta ao máximo, deglutindo a subjetividade humana e a cuspindo como subjetividade maquínica.

Os processos de vir-a-ser são fundamentais. Por haver identificação, e não identidade em si, absoluta, metafísica, é que existem na vida social, religiosa e política, os três tipos-ideais que descrevo a seguir. Sérgio Camargo, ex-presidente da Fundação

Palmares, nomeado pelo governo *bolsovírus* para uma associação cuja missão e função é defender políticas sociais, culturais de promoção dos direitos da população negra, mas que na realidade, faz o contrário doque deveria. Fernando Holiday, vereador paulistano negro e gay que desconsiderou professores, apoiou a repressão policial violenta ao movimento grevista docente. Suéllen Rosim (Patriota), prefeita de Bauru (SP), negra e mulher, eleita em 2020 e que em 2021 foi contra a fase vermelha do Plano São Paulo e fez uma tentativa, sem conseguir, de abrir o comércio não essencial em meio ao agravamento da covid-19. Todos defendem políticas neoliberais, anti-pobres, desconsideram o problema do racismo- quando não inventam coisas que não existem, são anti-reais, como racismo reverso ou racismo do negro contra o branco), são de extrema-direita e anarcocapitalistas e com tendência fascista.

Assim, podemos estender essa discussão ao campo das religiões, cum um exemplo, um tipo-ideal, a de que o mundo evangélico pentecostal possuir uma vocação metafísica e estrutural, natural, para a democracia e a igualdade por questões como sua origem histórica se dado dessa forma nos EUA. As análises de Juliano Spyer (2020), mas mais ainda seus textos na Folha de S. Paulo, falam desse caráter democrático quando, em seu berço, negros e mulheres foram valorizados e quando foi construída uma cultura de convivência marcada por esses valores. Todavia, não signfica que correntes religiosas como essa, ao se expandiram, ao interagirem em outas configurações sociais, econômicas culturais, reproduzem valores idênticas, permaneçam atávicas e com as tendências com as quais nasceram. No Brasil, ao desembarcar no Norte pelas mãos de um casal europeu que tinha vivido a experiência pentecostal, o pentecostalismo e cresceu em meio a uma cultura masculina, centralizadora, familiar, com valores bem distintos. A esposa do missionário sueco Gunnar Vingren, um dos fundadores da Assembleias, de Deus, Frida Vingren teve papel importância, similar ao que Spyer (2020) lembra, foi apagada, reprimida e morreu em um hospital na Europa (VILHENA, 2018).

O resultado do espraiamento do movimento pentecostal no Brasil foi uma outra configuração que gerou, por exemplo, o controle político dinástico, encastelado em associações poderosas que estão nas mãos dos varões (homens) de algumas famílias (CORREA, 2020). O movimento é reacionário, avesso a ordenação de mulheres, e, ao menos no nível de representantes eleitos, apoiou e apoia pautas regressiva contra o meio-ambiente, direitos sociais e trabalhistas, contra o direito reprodutivo feminino, enfim, uma caracterização oposta à de suas raízes de origem. Essas associações religiosas procuram monopolizar a representação do mundo evangélico e se cacifa perante governos e sociedade. Não quero dizer, com isso, que as mulheres evangélicas pentecostais não tracem resistências, estratégias de contra-poder. As etnografias mostram a exaustão que entre o poder institucional e o poder cotidiano, há distância. Mas, no fim das contas, mandato, verbas, poder de

influir no Estado, definir linhas editoriais, acesso às contas financeiras, empresas, poder de barganhar concessões de TV e Rádio, ainda que indiretamente por meio de associações e grupos dominados por prepostos, amigos ou parentes-, está nas mãos de grupos reacionários pentecostais masculinos.

Um último tipo-ideal, que a teologia criticaria do ponto de vista valorativo, mas que a ciência da Religião poderia criticar do ponto de vista hermenêutico, r ser uma interpretação ruim, das tradições evangélicas que, ao invés de abrirem-nas para um novo vir-a-ser, como lembra Berardi (2020), a aprisionam numa idealização e numa ideologia. Emergem figuras evangélicas que apoiam o armamentismo. Elas são midiáticas, estão nas altas esferas de poder religioso. A manchete que ganhou as páginas eletrônicas do grupo Uol, uma grande empresa de mídia, é mais que clara: "Filha de René Terra Nova publica foto segurando pistola ao lado de marido com metralhadora. Casal de pastores postou a foto polêmica junto com declaração romântica no Dia dos Namorados".[15]

As situações, a do indivíduo empreendedor e a do arruinado, são situações que apontam para a descorporalização, de transformação dos processos sociais concretos em um bit, um relação signo-signo. Apagam-se as teias de significado e os contextos que o constituem. O corpo é subjugado, submetido, sugado, aprisionado na subjetividade maquínica. É a alma, a prisão do corpo. Uma hermenêutica ampla diria que essa alma corresponde as mentalidades geradas, ao poder pastoral, ao mundo abstraído em ideologias e ordens de discursos, usos dos prazeres, tecnologias do eu, confissões da carne (FOUCAULT, 1996; 2020a, 2020b; 2020c; 2020d).

As ideologias de educação financeira, o "seja empreendedor/aplicador", ou as do "exponha seu insucesso, sua dor nas redes", que trazem mais problemas que resolvem, são absorvidas por movimentos sociais como o MST- Movimento dos Sem-Terra, religiosidades neopentecostais-pentecostais, católico-carismáticas, afro-brasileiras e entram na favela e seus líderes, personalidades enclausuradas no neoliberalismo, no identitarismo narcísico, na ideia de auto-empreendorismo, de empreendedorismo, perdem a dimensão da hermenêutica como arte crítico-reflexiva, prendem a diferença em caixas de signos, veem a vida, os conceitos e as categorias (sexo, gênero, raça-etnia, ação, minorias, eu) como ontologicamente natural, dada, pronta, revelada ("eu sou a minoria") (SPRINGER, 2016).

É um capitalismo de plataformas digitais que totaliza nossa existência e as dimensões de nossa vida. É um capitalismo de marcas, que vai na direção da abstração, do imaterial, do *general intellect*, o saber geral incorporado ao capital, conceito de Marx (2011) ressignificado por pensadores pós-operaístas italianos (MARAZZI, 2008; 2011). Um saber que todos produzimos com nossa atividade diária e ininterrupta nas

15 Disponível em: https://tvjornal.ne10.uol.com.br/gospel/2022/06/15024851-filha-de-rene-terra-nova-publica-foto-segurando-pistola-ao-lado-de-marido-com-metralhadora.html. Acesso em: 13 jun. 2022.

redes plataformas, mas que é apropriado por empresas que tendem ao monopólio e oligopólio. É o capitalismo do crédito e do endividamento constante, dos grandes e dos pequenos, que envolve a tudo e a todos em uma teia que ainda estamos tentando compreender como funciona. Surge daí o neoliberalismo enquanto face política do capitalismo financeirizado/semiótico (Estado a favor da acumulação de capital) e seu devastador efeito cultural: indivíduo ensimesmado, que faz de si, uma marca, empresaria a si, ou, ao contrário, se torna a marca da sua miséria e dor. E, de roldão, os movimentos religiosos, as espiritualidades, o que se entende por sagrado, são embebidos com essa linguagem, por essa linguagem se expressam, usam dela para falar dos seus dogmas ou de suas crenças e tome *self* nas redes, tome eu absoluto.

Ideias e conceitos que tentam explicar tudo, não explicam nada. Uma das coisas mais importantes em hermenêutica, a arte da interpretação, ainda mais na Ciência da Religião, é a de que todo conceito que se usa para que explicar tudo e qualquer coisa, no fundo, nada explica, ao contrário, nubla, tira a clareza das situações, fatos, processos, elementos, componentes, teias, articulações que precisam ser compreendidas e explicadas. Algumas dessas ideias podem nascer com problemas em sua origem, como a de racismo estrutural, pois carregam a noção de que o racismo é algo da ordem ontológica da sociedade, um pecado original ao qual todos – seres humanos e instituições – estão condenados. Ou, ainda, a estapafúrdia ideia de racismo reverso, de negros contra brancos, que se usa às vezes para criticar a ideia de racismo estrutural. Ideias como essas não ajudam, mas atrapalham a compreensão e combate do racismo como crença em hierarquia de valor biologicamente fundada, ou seja, que algumas raças e etnias são superiores às outras. Ignora-se que todo fenômeno ou problema social é uma produção social e histórica e que o combate e a mudança são frutos de uma boa interpretação e das ações coletivas e públicas que desfaçam essa crença, dentre elas, as políticas de cotas – na educação, entre empresas privadas, nos concursos estatais – em sociedades profundamente desiguais como a brasileira.

Mas é preciso muito mais, por parte da sociedade civil e do Estado. O resultado dessa corrente social-econômica, é uma poderosa força multidimensional que afeta profundamente as esferas de valor nas quais vivemos, transitamos e lutamos e tentamos estudar e entender. Na famosa formulação weberiana: arte, religião, sexo, ciência, política e economia. Para Weber (2002), os tipos-ideais de religião, mais ascéticas ou menos, mais intramundanas ou mais extramundanas, conflitam-se com essas esferas, mas também se complementam, se resolvem, se ressignificam, assim como as demais esferas de valor, reagem às interinfluências, influenciam a esfera da religião e, dentro dela, das tipologias.

A baixa participação na democracia participativa de sindicatos, associações, grupos – gera a passividade, a fantasia de segredo e manipulação por parte de pessoas, grupos, indivíduos. Num mundo em que tudo é exposto o tempo todo, inclusive as

entranhas de dor, os abusos – um sem número de casos envolvendo religião- gurus, pastores, padres e grupos religiosos tem ocorrido, levando-os a investigação e processos judiciais, em um mundo onde ocorrem vazamentos como WikiLeaks, Pandora Papers, o segredo conspiratório não faz o menor sentido. Somente como ideologia, que alimenta a produção de absolutos e identidades rígidas.

A identidade é contextual, relativa (à época, classe social, história). A exaltação da diversidade/identidade pode tomá-las em si como se fossem absolutas. Essa ideologia ou visão, provinda inicialmente da direita, mas generalizada, toma uns poucos traços de cor/raça, orientação sexual, palavras ou expressões ("atirei o pau no gato", "gênero") do conjunto e de seu contexto e os eleva a condição de algo puro, universal. Pode qualificar esses traços como racistas, sexistas, machistas ou religiosos em si mesmos, e, inclusive, exigir sua proibição, censura ou punição. Esse discurso desconecta os traços dos seus contextos históricos-econômicos, usos, atores e classes sociais e os congelam, como se fossem signos estáticos, sempre iguais m toda e qualquer situação. Desconsideram que eles mudam seu sentido e que o que determina se algo racismo ou machismo, é o uso social combinado com o conceito. O terrível racismo contra negros, povos indígenas e minorias étnicas se baseia na ideologia identitária.

Qualquer identidade – coletiva e individual- é uma construção nunca acabada por definitivo: ela pode mudar e está relacionada à política, literatura, arte, história, biologia, classes e conflitos sociais. Mulheres, negros, LGBTQIA+, quando integram ou apoiam governos de extrema-direita – EUA, Europa, Brasil etc., tendem a ser reacionários, anarcocapitalistas, fascistas, a abominar a ideia de igualdade e justiça social, a lutar contra os direitos das minorias e contra os poderes reguladores da República, a advogar uma democracia populista (vontade absoluta e sem freios da maioria). Um exemplo concreto são Damares Alves e Sérgio Camargo, mulher evangélica e jornalista negro, que integraram o governo anarcocapitalista, reacionário de extrema-direita, neoliberal entre 2018-2022. O problema do identitarismo, ideologia vinda da direita- e que se espalhou por alguns movimentos e partidos de esquerda e grupos organizados de minorias (negros, feministas, LGBTQIA+)-, é ser um discurso e uma prática regressivos, fascistas (em termos subjetivos) e reacionário-conservadores.

Segundo Francis Fukuyama (2022), a política de identidade como proteção aos grupos discriminados, é legítima como meio de luta contra discriminações e violências, mas é problemática ao se tornar absoluta ou quando julga uma pessoa por sua participação em algum grupo e não por suas práticas, pelos contextos em que elas se dão, pelos seus resultados e por quem ela é como indivíduo. Ocorre que no regime neoliberal, a ideia de indivíduo se torna absoluta. Algumas pessoas, oriundas de minorias, se apresentam como se fossem toda a minoria e dão encaminhamentos de luta pouco coletivos e que vão o cerne do problema – injustiças e desigualdades sociais, tomando ações aprofundadoras do regime neoliberal. Por fim, retomando um esquecido

sociólogo francês, Michel Maffesoli (2014), o que existe não é identidade fixa, mas processos de identificação, mais ou menos amplos, intensos, provisórios, a depender dos arranjos estruturais e subjetivos. O avanço do capitalismo financeiro-neoliberal transnacional, sem contrapesos, sem controle, aguçou a ideologia identitária, destruiu o Estado e a solidariedade social, aumentou o abismo entre classes sociais (ricos e pobres), enfraqueceu ou destruiu instituições como escola, ciência, universidade, partidos políticos, sindicatos, aumentou os fluxos descontrolados de trabalho precarizado, dinheiro e redes digitais (algoritmos) e, com isso, pipocam bolhas e caos As extremas-direitas – religiosas e políticas oferecem um caminho obscuro, violento, anti-civilizatório, caótico, irracional, anomia pura Urge pensar e lutar para mudar essa difícil situação.

QUASE CONCLUSÃO

O texto que apresentei, teve tons destintas ênfases, acidez, tonalidades críticas. Não se faz ciência sem criticidade, sem exploração compreensiva entre o universal e o particular e sem objetivar expectativas, subjetividades. Nos sete capítulos, expus várias narrativas que localizaram a Ciência da Religião em quadros mais gerais e em suas perspectivas internas. Apontei na perspectiva hermenêutica e suas discussões internas, possibilidade que podem auxiliar o cientista da religião, os investigadores do religioso ou do social, a perspectivarem conceitos, fenômenos em um plano compreensivo e crítico. Berardi (2020) lembra que o capitalismo produz as tecnologias, embora elas retroajam sobre a estrutura social e disseminem mentalidades específicas. Essa disseminação e produção de subjetividades atravessa o todo social e, claro, a *religio*, as religiões. Corpo, mente, tecnologias, magia, trabalho encontram-se entrelaçados, perpassados, afetados, diluídos. Oferecem resistências, releituras, mas, estão em uma moldura mais ampla. Todos estamos imersos e atravessados pelas configurações sociais, econômicas contemporâneas. Dei apenas algumas parcas noções de sua força e complexidades na introdução e ao longo do livro. As religiões, os seres humanos, entendidos como produtos e mundos construídos por relações históricas, são atravessados por lógicas linguísticas e pelas subjetividades geradas por nesse processo global do semiocapitalismo. Não é um atravessamento ou uma imersão automática. Não há uma aplicação direta dessas engrenagens sobre o mundo da religião, o da arte, o da saúde, o da política, o da sexualidade. Rebatimentos, deflexões, ressignificações e releituras, traduções operadas no interior desses mundos, dão a tônica. Mas é inegável os influxos dessa era de crises. Os fenômenos que tratei em especial o do semiocapitalismo, o da extrema-direita (bolsonarismo), o reacionarismo religioso, continuarão por muito tempo. Entender e compreender como se formam como eles são, significa olhar para a vida prática, significa olhar de baixo para cima, a prática social realizada por líderes religiosos, grupos, massa religiosa- sem desconsiderar seus textos, suas falas, seus dogmas, recolocando-os em linha com sua pragmática-, e desconfiar dos absolutos e ideologias que propagam, em especial, o da identidade. Fica o desafio de conversar sobre esses temas dirigido aos cientistas da religião, sociólogos, antropólogos psicólogos, historiadores, filósofos, cientistas em geral, professores, livres-crentes, ateus, religiosos, sem-religião, cidadãos e cidadãs em geral.

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO, Santo. Cidade de Deus- Parte I: Livros I a X. Petrópolis: Vozes, 2013.

AGOSTINHO, Santo. Cidade de Deus Parte II: Contra os pagãos. Petrópolis: Vozes, 2013b.

AGAMBEN, Giogio. *Profanações.* São Paulo: Boitempo, 2007.

AGAMBEN, Giogio. *Nudez.* Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

ALMEIDA, Ronaldo. Religião em Transição. *In*: MARTINS, Carlos B.; DUARTE, Luiz Fernando Dias. *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil - Antropologia* (orgs.). São Paulo: ANPOCS, 2010.

ALONSO, Andoni; ARZOZ, Iñaki. *La nueva ciudad de Dios:* un juego cibercultural sobre el Tecno-Hermetismo. Madrid: Siruela, 2002.

AMARAL, Leila. *O momento da emergência de uma antropologia interpretativa:* sobre a possibilidade do "Diálogo" no encontro etnográfico. Juiz de Fora: Notas & Letras, 2005.

ANDRADES, Amanda. "Hoje, Maomé casaria homossexuais". *El País*, 05 jun. 2015. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2015/06/03/internacional/1433360357_456152.html. Acesso em: 21 mai. 2022.

ANDRADE JUNIOR, Péricles. M. *Polifonia do sagrado:* pesquisas em ciências da religião no Brasil. 1São Cristóvão-SE: Editora UFS, 2015.

ANDRADE JUNIOR, Péricles; M.; PESSOA, Silvério L.; SILVEIRA, Emerson. J. S. . No caminho de uma teoria da religião em Bourdieu: as apropriações marxianas. *Horizonte: Revista De Estudos De Teologia E Ciências Da Religião* (*online*), Belo Horizonte, p. 775-800, 2020.

ASAD, Talal. *Genealogies of Religion:* Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

ASAD, Talal. *Formations of the Secular:* Christianity, Islam, Modernity. Stanford: Stanford University Press, 2003.

AZEVEDO, Cristiane. A procura do conceito de religio: entre o relegere e o religare, *Revista Religare*, João Pessoa, v. 7, nº 1, p. 90-96, março, 2010.

BEAUVOIR, Simone de. *O Segundo Sexo,* v. I e II. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BARTH, Frederik. Les groupes ethniques et leurs frontières. *In*: POUTIGNAT, L.; STREIFF-FENART J. *Théories de l'ethnicité.* Paris: PUF, 1995.

BARBOSA, Wilmar Valle; LOTT, Henrique M. O religioso após a religião. um debate entre Marcel Gauchett e Luc Ferry. *Horizonte* (Belo Horizonte), v. 8, p. 71-100, 2010.

BARTH, Frederik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas.* Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião.* São Paulo: Boitempo, 2015.

BENEDIKT, Michael. *Cyberspace:* First Steps. Cambridge: The MIT Press, 1992.

BERARDI, Franco. *Asfixia:* capitalismo financeiro e a insurreição da linguagem. São Paulo: UBU, 2020.

BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado.* Elementos para uma sociologia da religião. São Paulo: Paulinas, 1989.

BERGER, Peter. *Una gloria remota.* Avere fede nell'epoca del pluralismo. Bologna: Il Mulino, 1994.

BERGER, Peter**.** *Os múltiplos altares da modernidade.* Petrópolis: Vozes, 2017.

BLOOM, Harold. *Onde encontrar a sabedoria?* Rio de Janeiro: Objetiva, 2005.

BETTI, Emílio. *Teoria generale della interpretazione.* 15. ed. Roma: Giuffrè, 1990.

BOAS, Franz. *Raça e progresso.* Rio de Janeiro: Zahar, 2014 (eBook Kindle).

BOAS, Franz. *A mente do ser humano primitivo*. Petrópolis: Vozes, 2017.

BOAS, Franz. *The Central Eskimo (Illustrated): With Maps and Illustrations of Tools, Weapons & People.* (eBook Kindle), Musaicum Books, 2018

BONFIM, Luis Américo S. *Religião & Cultura:* Hibridismos e efeitos de fronteira. 1. ed. Curitiba-PR: CRV, 2020.

BONFIM, Luis Américo. Promessa, milagre e sacrifício: Aspectos da fenomenologia religiosa do dom e a permanência do impasse n' Pagador de Promessas. *Tear Online - Liturgia Em Revista*, v. 9, p. 4-18, 2020b.

BOURDIEU, Pierre. Sociólogos da crença e a crença dos sociólogos. *In*: BOURDIEU, Pierre. *Coisas ditas***.** São Paulo: Brasiliense, 1990.

BOURDIEU, Pierre. *Os usos sociais da ciência.* Por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: UNESP, 2004.

CABANAS Edgar; ILLOUZ, Eva. *Happycracia:* fabricando cidadãos felizes. São Paulo: UBU Editora, 2022.

CALVINO, Ítalo. *Porque ler os Clássicos.* São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

CAMPBELL, Colin. A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodiceia para um novo milênio. *Religião e Sociedade.* Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 5-22, 1997.

CAMARGO, Cândido Procópio. *Kardecismo e umbanda: uma interpretação sociológica.* São Paulo: Editora Pioneira, 1961.

CAMARGO, Cândido Procópio. *Católicos, protestantes, espíritas.* Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. *Ciências Sociais e Ciências da Religião:* polêmicas e interlocuções. São Paulo: Paulinas, 2008.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. *"Os melhores filhos do povo":* um estudo do ritual e do simbólico no Movimento Revolucionário Oito de Outubro (MR8). Curitiba: Editora Appris, 2015.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Por uma perspectiva simétrica entre o saber religioso e o das Ciências da Religião. *In*: Emerson Sena da Silveira. (Org.). *Como estudar as religiões:* metodologias e estratégias. 1ed.Petrópolis: Vozes, p. 07-401, 2018.

CAMURÇA, Marcelo Ayres; SILVEIRA, Emerson J. Sena. "Ciencias empíricas de la religión" en brasil: génesis y cuestiones de nomenclatura y teriminología. *In*: CERVO-ARANGO, Fernando Amérigo; MARINA Enrique Santos; SENRA Flávio; SAMPAIO Dilaine Soares. (Org.). *Los Estudios en Ciencias de las Religiones en Brasil y España.* Madrid: Guillermo Escolar Editor S.L., p. 95-115, 2021.

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

CASTRRO, Celso. (editor). *Além do Cânone*: Para ampliar e diversificar as ciências sociais. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2022.

COHEN, Marina. 'Tradições imutáveis não ficam vivas', diz rabino ortodoxo gay. *O Globo*, 22 mai. 2014. Disponível em: http://oglobo.globo.com/sociedade/tradicoes-imutaveis-nao-ficam-vivas-diz-rabino-ortodoxo-gay-12558576. Acesso em: 21 mai. 2022.

COELHO, Allan da Silva. *Capitalismo como religião:* Walter Benjamin e os teólogos da libertação. São Paulo: Recriar, 2021.

CORREA, Marina. *Dinastias Assembleianas.* São Paulo: Editora Recriar, 2020.

CRUZ, Eduardo R. Estatuto epistemológico da ciência da religião. *In*: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (orgs.). *Compêndio de ciência da religião.* São Paulo: Paulus, Paulinas, 2013, p. 37-49, 2013.

CSORDAS, Thomas. *Corpo. Significado. Cura.* Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

DA EMPOLI, Giuliano. *Os engenheiros do caos.* São Paulo: Vestígio, 2020.

DA SILVEIRA, Emerson Sena. "CATHOLICOVID-19" or QUO VADIS CATHOLICA ECCLESIA: the Pandemic Seen in the Catholic Institutional Field. *International Journal of Latin American Religions*, v. 4, p. 1-29, 2020.

DERRIDA, Jacques. *La carte postale, de Sócrates à Freud et au-delà.* Paris: Aubier Flammarion, 1980.

DERRIDA, Jacques. *Mal d'archive.* Une impression freudienne. Paris: Galilée, 1995.

DE FRANCO, Clarissa; PANOTTO, Nicolás. Decolonização do campo epistemológico da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) e Teologia(s) pela via contra-hegemônica dos direitos humanos. *Estudos de Religião*, São Paulo, v. 35, n. 3, p. 33-54, set.-dez., 2021.

DE ROUVRE, Charles. *L'Amoureuse Histoire d'Auguste Comte Et de Clotilde de Vaux.* Forgotten Books, 2018.

DILTHEY, Wilhelm. *Introducción a las Ciencias Del Espíritu.* México: Fondo de Cultura Económica, 1949.

DILTHEY, Wilhelm. Os tipos da concepção do mundo na religião, na poesia e na metafísica. *In*: Wilhelm. *Os Tipos de Concepção do Mundo e o seu Desenvolvimento nos Sistemas Metafísicos.* Lusofia Press, 1992. Disponível em: www.lusosofia.net/textos/dilthey_tipos_de_concep_ao_do_mundo.pdf. Acesso em 20 mai. 2022.

DILTHEY, Wilhelm. O Surgimento da Hermenêutica. Trad. Eduardo Gross. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião,* Juiz de Fora, v. 2, nº 1, p. 11-32, 1999.

DILTHEY, Wilhelm *Hermeneutics and the Study of History.* Princeton: Princeton University Press, 2010.

DILTHEY, Wilhelm. *El mundo histórico***.** México: Fondo de Cultura Económica, (1ª ed. en versión electrónica), 2014.

DREHER, Luiz Henrique. Ciência(s) da religião: teoria e pós-graduação no Brasil. *In*: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *A(s) ciência(s) da religião no Brasil.* Afirmação de uma área acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2001.

DOMINGUES, Ivan. *Epistemologia das ciências humanas* – Tomo I: Positivismo e hermenêutica: Durkheim e Weber. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

DOUGLAS, Mary. *Como as instituições pensam.* São Paulo: EDUSP, 1998.

DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos. O Lutador. In: DRUMMOND DE ANDRADE, Carlos. *Reunião.* Rio de Janeiro: José Olympio, 1969.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa***.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

DWYER, Kevin. Disintegration and fragmentation: a critique of anthropology. *In*: DWYER, Kevin. *Moroccans Dialogues:* Anthropology in question. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, p. 20-78, 1982.

EAGLETON, Terry. *Depois da teoria.* Um olhar sobre os Estudos Culturais e o pós-modernismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

ELIADE, Mircea. Crise e renovação. *In*: ELIADE, Mircea. *Origens:* história e sentido na religião. Lisboa: Edições 70, 1989.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELLER, Jack. D. *Introdução à antropologia da religião.* Petrópolis: Vozes, 2018.

ESTERBAUER, Reinhold. Deus no Ciberespaço. Sobre os aspectos religiosos dos novos meios. *In*: ESTERBAUER, R., RUCKENBAUER, Hans-Walter; KOLB, Anton (orgs.). *Ciberética:* responsabilidade em um mundo interligado pela rede mundial. São Paulo: Loyola, 2001.

FERNANDES, Rubem César, A religiosidade do "culto à personalidade". *Religião e Sociedade,* ISER, Rio de Janeiro, n. 2, p. 61-78, 1977.

FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do cristianismo.* Petrópolis: Vozes, 2013.

FEYERABEND, Paul. *Contra o Método.* 3. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

FIGUEIREDO, Nestor. Sobre a definição de religião: historiografia, críticas e possibilidades. *REVER,* São Paulo, v. 19, nº 2, mai./ago., p. 271-295, 2019.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. *As ciências das religiões.* São Paulo: Paulus, 1999.

FREUD, Sigmund. Freud (1912-1914). *Totem e Tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos.* Companhia das Letras, 2012.

FOUCAULT, Michel. Prefac. *In*: DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix**.** *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia,* New York, Viking Press, p. XI-XIV (Traduzido por Wanderson Flor Do Nascimento), 1977.

FOUCAULT, Michel. Tecnologias del yo y otros textos afines. Barcelona: Ediciones Paidós obérica S. A., 1990.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso.* São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica.* Lisboa: Edições 70, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir:* Nascimento da prisão. 42 ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade. A vontade de Saber*. Volume 1. São Paulo: Paz e Terra, 2020a.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade. O uso dos prazeres.* Volume 2. São Paulo: Paz e Terra, 2020b.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade. O cuidado de si*. Volume 3. São Paulo: Paz e Terra, 2020c.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade. As confissões da carne.* Volume 4. São Paulo: Paz e Terra, 2020d.

FUKUYAMA, Francis. *Liberalismo e seus descontentes.* Porto: Almedina*:* 2022.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método.* Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

GADAMER, Hans-Georg. *El Giro Hermenéutico.* Trad. Arturo Parada. 2.ed. Madrid: Catedra, 2001.

GADAMER, Hans-Georg. *Los Caminos de Heidegger.* 2.ed. Barcelona: Herder, 2003.

GEBARA, Ivone. O que é teologia feminista. São Paulo: Brasiliense, 2017.

GEERTZ, Clifford. *O saber local.* Novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 1998.

GEERTZ, Clifford. Mistura de gêneros: a reconfiguração do pensamento social. *In*: GEERTZ, Clifford. *O saber local.* Novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, p. 33-56, 1998a.

GEERTZ, Clifford. 'Do ponto de vista dos nativos': a natureza do entendimento antropológico. *In*: GEERTZ, *O saber local.* Novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, p. 85-110, 1998b.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas.* Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GEERTZ, Clifford. O impacto do conceito de Cultura sobre o conceito de Homem. *In*: GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas.* Rio de Janeiro: LTC, p. 25-40, 2008a.

GEERTZ, Clifford. A Religião como Sistema Cultural. *In*: GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas.* Rio de Janeiro: LTC, p. 65-92, 2008b.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia da Religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião.* São Paulo: Paulinas/Paulus, p. 275-286, 2013.

GHIRALDELLI JR., Paulo. *A aventura da filosofia.* De Parmênides a Nietzsche. Barueri: Manole, 2010.

GHIRALDELLI JR., Paulo. *Sócrates pensador e educador.* A filosofia do conhece-te a ti mesmo. São aulo Cortez Editora, 2015.

GHIRALDELLI JR., Paulo. *Semiocapitalismo.* Ibitinga: CEFA Editorial, 2022.

GRESCHAT, Hans J. *O que é Ciência da Religião***.** São Paulo: Paulinas, 2005.

GROSS, Eduardo. A Ciência da Religião no Brasil: teses sobre a sua constituição e seu desafio. *In*: OLIVEIRA, Kathlen Luana et al (Orgs.). *Religião, política, poder e cultura na América Latina.* São Leopoldo: EST, 2012.

GRONDIN, Jean. La hermenéutica como ciência rigurosa según Emilio Betti (1890-1968). *Revista Co-herencia,* Medellín, Colombia v. 8, nº 15, jul.-dic., p. 15-44., 2011.

HABERMAS, Jürgen. *Dialética e Hermenêutica:* para a crítica da hermenêutica de Gadamer. Porto Alegre: L&PM, 1987.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade.* 6. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

HARVEY, David. *O neoliberalismo:* História e implicações São Paulo: Edições Loyola, 2008.

HARVEY, David. *17 contradições e o fim do capitalismo*. São Paulo: Boitempo, 2015.

HARVEY, David. *A loucura da razão econômica: Marx e o capital no século XXI.* São Paulo: Boitempo. 2018.

HEIDEGGER, Martin. *Serenidade.* Rio de Janeiro: Instituto Piaget, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Introducción a la fenomenología de la religión***.** México: Fondo de Cultura Económica-FCE/Siruela, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o Humanismo.* São Paulo: Centauro, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo.* 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Ontologia:* hermenêutica da facticidadede. Petrópolis: Vozes, 2012.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religion pour mémoire.* Paris: Editions Du Cerf, 2003.

HIGUET, Etienne A. A crítica política da hermenêutica. *In*: MARASCHIN, Jaci (org.). *Teologia sob limite.* Sete ensaios e um prefácio. São Paulo: ASTE - Associação de Seminários Teológicos Evangélicos, p. 85-110, 1992.

HIRSCH, Eric Donald. Gadamer's Theory of Interpretation. *In*: HIRSCH, Eric Donald. *Validity in Interpretation.* New Haven & London: Yale University Press, 1967.

HOCK, Klaus. *Introdução à ciência da religião.* São Paulo: Edições Loyola, 2010.

HORACIO, Heiberle H. As narrativas do povo indígena Xakriabá sobre o encantado Onça Cabocla Iaiá. *Revista Relicário* - Revista do Museu de Artes Sacras de Uberlândia, v. 5, p. 81-94, 2019.

HORACIO, Heiberle H. Apontamentos sobre a dinâmica da religiosidade do Povo Indígena Xakriabá a partir da Relação Afroindígena. *Numen: Revista De Estudos E Pesquisa Da Religião*, v. 23, p. 71-86, 2020.

HUME, David. *Historia Natural de la Religión.* Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1966.

HUSSERL, Edmund. *A Ideia da Fenomenologia.* Lisboa: Edições 70, 1986.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica.* Aparecida: Ideias e Letras, 2006.

HUFF JR., Arnaldo Érico. Ciência da Religião, Teoria Social e Desessencialização. *In*: SILVEIRA, Emerson Sena da; COSTA, Waldiney Rodrigues S. (Orgs.). *A Polissemia do Sagrado:* desafios da pesquisa sobre religião no Brasil. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

HUFF JR., Arnaldo Érico; PORTELA, Rodrigo. Ciência da Religião: uma proposta a caminho para consensos mínimos. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião.* Juiz de Fora, v. 15, nº 2, p. 433-456, 2012.

HUFF JR., Arnaldo Érico; CALVANI, Carlos E. B. Nem criptoteologia, nem reducionismo sociológico: contribuições para o debate epistemológico das Ciências da Religião no Brasil. *Estudos de Religião*, v. 35, nº 2, p. 359-381, maio-ago. 2021.

KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão.* Lisboa: Edições 70, 2008.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura.* 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática.* Petrópolis: Vozes, 2006a.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar.* Petrópolis: Vozes, 2016b.

KONDER, Leandro. *A questão da ideologia.* São Paulo: Cia das Letras, 2002.

KUPER, Adam. Clifford Geertz: cultura como religião e como grande ópera. *In*: KUPER, Adam. *Cultura:* a visão dos antropólogos. Bauru: Edusc, p. 105-160, 2002.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos.* Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LATOUR, Bruno. "Não congelarás a imagem", ou: como não desentender o debate ciência-religião. *Mana*, São Paulo, v. 10, nº 2, p. 349-375, out. 2004.

LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. *A vida de laboratório:* a produção dos fatos científicos. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

LAZZARATO, Maurizio. *O governo do homem endividado.* São Paulo: N-1 Edições, 2017.

LE BRETON, David. *Antropologia do corpo.* Petrópolis: Vozes, 2016.

LEONI, Fabíola. Superando preconceito, pastor evangélico é também drag queen. *O Globo*, 18 mai. 2014. Disponível em: http://oglobo.globo.com/sociedade/tradicoes-imutaveis-nao-ficam-vivas-diz-rabino-ortodoxo-gay-12558576. Acesso em: 21 mai. 2022.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural I.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos.* São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O totemismo hoje.* São Paulo: Abril, 1985.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem.* Campinas: Papyrus, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido.* Mitológicas 1. São Paulo, Cosac & Naify, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Do mel às cinzas.* Mitológicas 2. São Paulo, Cosac & Naify, 2004b.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *A origem dos modos à mesa.* São Paulo: Cosac & Naify, 2006.

LORENZO, Luis María. *Introducción a la fenomenología del espíritu:* vida e historia en la filosofía diltheyana. Una crítica a las interpretaciones psicologistas de la obra de Dilthey. 264f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Facultad de Humanidades y Ciencias de La Educación, Universidad Nacional de la Plata, La Plata, Argentina, 2013.

LÖWY. Michael, SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia:* o romantismo na contracorrente da modernidade. São Paulo: Botempo, 2015.

MACHADO, Maria das Dores Campos. História das Ciências Sociais da Religião. *In*: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião***.** São Paulo: Paulinas/ Paulus, p. 205-216, 2013.

MAFFESOLI, Michel. *Homo eroticus*. Comunhões emocionais. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

MAHMOOD, Saba. Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject. Princeton: Princeton University Press, 2005.

MAHMOOD, Saba. Secularism, Hermeneutics, and Empire: The Politics of Islamic Reformation, *Public Culture,* 18(2), p. 323-347, 2006.

MAHMOOD, Saba. Religious Reason and Secular Affect. An Incommensurable Divide? *Critical Inquiry***,** 35, p. 836-862, 2009.

MAHMOOD, Saba. *Religious Difference in a Secular Age:* A Minority Report. Princeton: Princeton University Press, 2016.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental.* Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1976.

MALINOWSKI, Bronislaw. *A Diary in the Strictest Sense of the Term.* Routledge Library Edition, 2020.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia.* Introdução à sociologia do conhecimento. 2. ed. Rio de Janeiro – Porto Alegre – São Paulo: Editora Globo, 1952.

MARAZZI, Christian. *Capital and Language.* From the New Economy to the War Economy Los Angeles: Semiotext(e), 2008.

MARAZZI, Christian. *The Violence of Financial Capitalism.* Los Angeles: Semiotext(e), 2011.

MARTINS, Maurício V. HIstória e Teleologia em Darwin e Marx. Para entender um debate. *Passagens. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*, Rio de Janeiro: vol. 2, nº 4, maio-agosto, p. 78-93, 2010.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel,* São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. *Grundrisse:* manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

MARX, Karl. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte.* São Paulo: Boitempo Editorial 2011b.

MARX, Karl. *Sobre a questão judaica.* São Paulo: Boitempo, 2015a.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel.* São Paulo: Boitempo, 2015b.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia alemã*. Petrópolis: Vozes, 2019.

MANSO, Bruno P. *A república das milícias:* dos esquadrões da morte à era Bolsonaro. São Paulo: Editora Todavia, 2020.

MARTINS, Hermínio. *Hegel, Texas e Outros Ensaios de Teoria Social.* Lisboa: Século XXI, 1996.

MATINS, José de Souza. *Linchamentos:* justiça popular no Brasil. São Paulo: Contexto, 2019.

MCKINNON, Susan. *Genética neoliberal.* Uma crítica antropológica da psicologia evolucionista. São Paulo: UBU Editora, 2022.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção.* São Paulo: Martins Fontes, 1994.

MONTERO, Paula. Religiões e dilema da Sociedade brasileira. In: MICELI, Sergio (org.). *O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995).* v. 1 – Antropologia. Brasília: Ed. Sumaré/ ANPOCS/CAPES, p. 327-367, 1999.

MONTERO, Paula. Max Weber e os dilemas da secularização: o lugar da religião no mundo contemporâneo. *Novos Estudos CEBRAP,* São Paulo, nº 65, p. 34-44, 2003.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP,* São Paulo, nº 74, p. 47-65, 2006.

MORRIS, Brian. *Anthropological studies of religion.* An introductory text. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

MÜLLER, Friedrich Max. *Introdução à ciência da religião.* Belo Horizonte: Editora Senso, 2020.

MUSSKOPF, André S. *Via(Da)Gens Teológicas.* São Paulo: Fonte Viva, 2019

MUSSKOPF, André S. *Que comece a festa:* O filho pródigo e os homens gays. Belo Horizonte: Senso, 2020.

MUSSKOPF, André S. *"Fazemos a teologia que podemos":* Igrejas inclusivas na América Latina nas décadas de 1980 e 1990. Belo Horizonte: Senso, 2021.

ONFRAY, Michel. *Contra-história da Filosofia.* O cristianismo hedonista. V. 2. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

OXFAM-BRASIL. *Lucrando com a dor.* Sobre a urgência de tributar os ricos em meio a um aumento na riqueza bilionária e a uma crise do custo de vida em nível global. São Paulo: OXAFAM-Brasil, 2022.

NEGRI, Antônio; HARDT, Michael. *Declaração:* isso não é um manifesto. São Paulo: N-1, Edições, 2016.

NEGRI, Antônio; HARDT, Michael. *Assembly:* a Organização Multitudinária do Comum. São Paulo: Editora Politeia, 2019.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência.* São Paulo Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral.* São Paulo: Companhia das Letra, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *Filosofia na época trágica dos gregos.* Lisboa: Edições 70, 2009.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado:* Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Petrópolis: Vozes, Sinodal/EST, 2000.

PASQUINELLI Matteo. Google's PageRank Algorithm: A Diagram of the Cognitive Capitalism and the Rentier of the Common Intellect. *In*: ECKER, Konrad, STALDER, Felix (eds), *Deep Search.* London: Transaction Publishers, 2009.

PALMER, Richard. *Hermenêutica.* Lisboa: Edições 70, 1989.

PIEPER, Frederico. Religião: limites e horizontes de um conceito. *Estudos De Religião,* São Paulo, v. 33, p. 5, 2019.

PIERUCCI, Antônio F. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. *In*: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). *Globalização e religião.* Petrópolis: Vozes, 1997.

PIERUCCI, Antônio F. Sociologia da Religião: área academicamente impura. *In*: MICELLI, Sérgio (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995).* São Paulo: Sumaré; Brasília: Capes, 1999.

PIERUCCI, Antônio F; PRANDI, Reginaldo. Religião e ruptura na obra de Procópio Camargo. *Novos Estudos CEBRAP.* São Paulo, n. 17, mai. 1987.

PIERUCCI, Antônio F. Ciências sociais e religião - a religião como ruptura. *In*: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (orgs.). *As Religiões no Brasil:* continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, p. 17-34, 2006.

PIERUCCI, Antônio F. A religião como solvente: uma aula. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, p. 111-127, jul. 2006b.

PIEPER, Frederico. Fenomenologia da religião como essencialista e criptoteologia: reconsiderações críticas*. Horizonte: Revista De Estudos de Teologia e Ciências Da Religião (online*), Belo Horizonte, v. 17, p. 801-831, 2019.

PONDÉ, Luiz Felipe. O outono do PT. *Folha de São Paulo,* 23 mar. 2015. Disponível em: https://m.folha.uol.com.br/colunas/luizfelipeponde/2015/03/1606658-o-outono-do-pt.shtml. Acesso em: 21 mai. 2022.

PY, Fábio. *Padre Paulo Ricardo:* trajetória política digital recente do agente ultracatólico do cristofascismo brasileiro. Tempo e Argumento, Florianópolis, v. 13, n. 34, e0202, set./dez. 2021.

PY, Fábio; SENA, Emerson. (orgs.). *Religião Em Tempos de Covid - 19:* Vírus, biopoder e vida. Campos dos Goytacazes: EdUENF, 2022.

REINHARDT, Bruno. Os estudos críticos da religião e do secularismo: virada ou paradigma? *Revista Crítica de Ciências Sociais [online],* Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, 123, p. 97-120, 2020.

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. Yahweh como um deus outsider: duas hipóteses explicativas para a introdução do culto de Yahweh em Israel. Revista Ágora (Vitória), v. 23, p. 13-29, 2016.

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. Interpretação histórico-social das duas narrativas de dilúvio da Bíblia Hebraica. *Horizonte: Revista De Estudos De Teologia E Ciências Da Religião (online),* Belo Horizonte, v. 15, p. 1446-1479, 2017.

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. Tradução da Bíblia Hebraica em dez versões brasileiras. *Cadernos De Tradução*, v. 38, p. 93-124, 2018.

RICŒUR, Paul. *Interpretação e Ideologias.* Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

RICŒUR, Paul. *A Metáfora Viva.* Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 2005.

RICŒUR, Paul. *Hermenêutica e ideologias.* Petrópolis: Vozes, 2007.

RICŒUR, Paul. *Teoria da Interpretação:* o Discurso e o Excesso de Significação. Lisboa: Edições 70, 2009.

RICŒUR, Paul.. *O si-mesmo como outro.* São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

RICŒUR, Paul. *A Ideologia e a Utopia.* Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

RICŒUR, Paul. Aula nº 15 – Geertz. *In*: RICŒUR, Paul. *A Ideologia e a Utopia.* Belo Horizonte: Autêntica Editora, p. 298-314, 2015a.

RIES, Julien. *A ciência das religiões*: história, historiografia, problemas e método. Petrópolis: Vozes, 2019.

ROUDINESCO, Elisabeth. *O eu soberano*: Ensaio sobre as derivas identitárias. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.

RODRIGUES, Elisa. Ciência da religião e ciências sociais. *PLURA – Revista de Estudos de Religião,* v. 2, nº 1, p. 65-79, 2011.

RODRIGUES, Elisa. O que é isso que chamamos Fenomenologia da Religião? Reflexões em curso. *In*: SILVEIRA, Emerson; COSTA, Waldney de Souza Rodrigues. (Org.). *A polissemia do Sagrado.* Os desafios da pesquisa sobre religião no Brasil. 1ed.Juiz de Fora; São Paulo: PPCIR; Fonte Editorial, p. 105-119, 2015.

RORTY, Richard. *Truth and progress.* Philosophical Papers 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

RORTY, Richard. *Philosophy as cultural politics.* Philosophical papers 4. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

ROSADO NUNES, Maria. J.; BANDEIRA, Olívia; PEREIRA, Gisele. C. A quem pertence o termo "católicas"? Direito e mídia como arenas e estratégias do neoconservadorismo. *Plural,* São Paulo, v. 28, nº 1, p. 17-49, 2021. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/plural/article/view/185324. Acesso em: 10 mai. 2022.

SAAD-FILHO, Alfredo. From COVID-19 to the End of Neoliberalism. *Critical Sociology*, 2020, vol. 46, nº 4-5, p. 477-485. Disponível em: https://www.academia.edu/43624630/From_COVID_19_to_the_End_of_Neoliberalism. Acesso em:

SAAD FILHO; Alfredo; MORAIS, Lecio. *Brasil:* neoliberalismo versus democracia. São Paulo: Boitempo, 2018.

SEDGWICK, Mark. *Contra o mundo moderno:* O Tradicionalismo e a história intelectual secreta do século XX. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2020.

SILVEIRA, Emerson Sena da; COSTA, Waldiney Rodrigues S. (Orgs.). *A Polissemia do Sagrado***:** desafios da pesquisa sobre religião no Brasil. São Paulo: Fonte Editorial, p. 105-120, 2015.

SINGER, Merril. *Introduction to syndemics.* A critical systems approach to Public and Community Health. San Francisco: Jossey-Bass, 2009.

SANT'ANA, Raquel. *A nação cujo Deus é o Senhor***:** a imaginação de uma coletividade evangélica a partir da Marcha para Jesus. Rio de Janeiro, 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. *Hermenêutica:* arte e técnica da interpretação. Petrópolis: Vozes. 1999.

SCHUTZ, Alfred. *The Phenomenology of the Social World.* Evanston: Northwestern University Press, 1967.

SENA DA SILVEIRA, Emerson José. Religión y sociedad moderna: la Modernidad no realizada y la inmanencia de la gnosis*. Theologica Xaveriana*, v. 68, p. 1-29, 2018.

SENA DA SILVEIRA, Emerson José. Cuestión religiosa y política en Brasil: Pluralidad, biopolítica y conservadurismo. *Revista Rupturas*, v. 12, p. 47-81, 2022.

SENRA, Flávio. O teólogo e o cientista da religião. Religiografia acerca das interfaces entre Ciências da Religião ou Religiologia e Teologia no Brasil. *Rever: Revista de Estudos da Religião,* v. 16, p. 109-136, 2016.

SENRA, Flávio. A pós-graduação em Ciências da Religião e Teologia no quadriênio 2013-2016. *Interações - Cultura e Comunidade (Online)*, v. 13, p. 526-533, 2018.

SILAS, Guerriero. Antropologia da Religião. *In*: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião.* São Paulo: Paulinas/Paulus, p. 243-256, 2013.

SILVA, Maurílio. R.; SENRA, Flávio. Ciência Da Religião: uma disciplina. *Estudos De Religião,* São Paulo, v. 35, p. 9-32, 2021.

SILVA, Maurílio. R.; SILVEIRA, Emerson J. S. A pandemia de Covid-19 sob a benção de Bolsonaro e Evangélicos: mobilização política anti-ciência, saber mágico e pós-verdade. *Inter-legere (UFRN),* v. 3, p. 1-28, 2020a.

SILVA, Maurílio. R.; SILVEIRA, E. J. S. Quando a religião (des) comunica a ciência: o catolicismo brasileiro e a pandemia de Covid-19. *Dispositiva - Revista do Programa de Pós-Graduação em Comunicação Social da Faculdade de Comunicação e Artes da PUC Minas*, v. 9, p. 188-206, 2020b.

SILVA, Maurílio. R. Categorias de acusação e campo religioso brasileiro Notas sobre manipulações da identidade e fronteiras móveis. *In*: ANDRADE, Péricles (org.). *Polifonia do Sagrado:* pesquisa em Ciências da Religião no Brasil. São Cristóvão: Editora UFS, p. 31-40, 2015.

SILVA, Maurílio. R. Uma metodologia para as Ciências da Religião? Impasses metodológicos e novas possibilidades hermenêuticas. *Paralellus,* Recife, UNICAP. (*Online*), v. 7, p. 073-098, 2016.

SILVA, Maurílio. R. Religião, religiões e conceitos sociológicos: notas críticas sobre a hermenêutica normativa da religião. *Esboços*, v. 24, p. 24-44, 2017.

SILVA, Maurílio. R. *Como estudar as religiões:* metodologias e estratégias. Petrópolis: Vozes, 2018.

SILVA, Maurílio. R; ANDRADE JÚNIOR, Péricles Morais; PESSOA, Silvério Leal. No caminho de uma teoria da religião em Bourdieu: as apropriações marxianas. *HORIZONTE: Revista De Estudos e Teologia e Ciências da Religião (online),* v. 17, p. 775-800, 2019.

SILVA, Maurílio. R; MORAES JR., Manoel Ribeiro de. *A Dimensão Teórica dos Estudos da Religião:* horizontes histórico, epistemológico e metodológico nas Ciências da Religião. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

SILVA, Maurílio. R; (org.). *Como estudar as religiões.* Metodologias e estratégias. Petrópolis: Vozes, 2018.

SILVA, Maurílio. R; COSTA, Waldney de S. Rodrigues. Covid-19 e religião: sindemia, sindemônio e o desafio de compreender o religioso (pós-editorial). *PLURA – Revista de Estudos de Religião,* v. 12, p. 244-257, 2021.

SMART, Ninian. *Worldviews, crosscultural explorations of human beliefs.* 2 ed. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1995.

SMITH, Robertson. *Religion of the Semites:* The Fundamental Institutions. Schocken Books Inc., 2017.

SMITH, Robertson. *The Prophets of Israel and their Place in History.* Routledge, 2017b.

SRPINGER, Simon. *The Discourse of Neoliberalism.* An Anatomy of a Powerful Idea. Maryland: Rowman & Littlefield International, Ltd, 2016.

SPYER, Juliano. *Povo de Deus:* Quem são os evangélicos e por que eles importam. São Paulo: Geração Editorial, 2020.

STRENSKI, Ivan. Max Müller, the comparative study of religion, and the search for other Bibles in India. In: STRENSKI, Ivan. *Understanding theories of religion:* an introduction. 2nd ed. West Sussex: Wiley-Blackwell, p. 33-34, 2015.

SOUZA, Jessé de. *Brasil dos humilhados:* Uma denúncia da ideologia elitista. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

SOUZA, Maílson F. C. DE. Problemas metodológicos em Ciências da Religião: uma estranha familiaridade**.** *Interações*, Belo Horizonte, v. 13, n. 23, p. 73-93, 19 set., 2018.

TIELE, Cornelius P. *Elements of the Science of Religion.* S/l: Palala Presse, 2016.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia na América*. São Paulo: Edilpro, 2019.

TURNER, Victor. *Ritual Process:* Structure and Anti-Structure. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1969.

TURNER, Victor. Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience. *In*:

TURNER, Victor; BRUNER, Edward M. (Orgs). *Anthropology of Experience***.** Urbana e Chicago: University of Illinois Press, 1986.

UOL. O MEC deveria acabar, acho que não serve para nada, diz Luiz Felipe Pondé. *UOL Cultura*, 13 abr. 2022. Disponível em: https://cultura.uol.com.br/noticias/48037_o-mec-deveria-acabar-nao-serve-pra-nada-diz-luiz-felipe-ponde.html. Acesso em: 21 mai. 2022.

USARSKI, Frank. O potencial da Ciência da Religião de criticar ideologias - um esboço sistemático. *REVER, Revista de Estudos da Religião (PUCSP),* São Paulo, v. 2001/2, p. 1-20, 2001.

USARSKI, Frank. Os Enganos sobre o Sagrado- Uma Síntese da Crítica ao Ramo Clássica da Fenomenologia e seus Conceitos-Chaves. *REVER, Revista de Estudos da Religião (PUCSP),* São Paulo, v. 4, p. 73-95, 2004.

USARSKI, Frank. *Constituintes da Ciência da Religião:* cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma. São Paulo: Paulinas, 2006.

USARSKI, Frank. A tradição da segunda ordem como fonte identitária da Ciência da Religião- reflexões epistemológicas e concretizações. *Interações - Cultura e Comunidade (online),* v. 13, p. 23-37, 2018.

USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio. *Dicionário de Ciências da Religião.* São Paulo: Paulinas; Loyola; Paulus, 2022.

VALLE, Edênio. Ciências cognitivas, filosofia da mente e fenomenologia. *In*: CRUZ, Eduardo Ribeiro da; MORI, Geraldo de (Orgs.). *Teologia e ciências da religião:* a caminho da maioridade acadêmica no Brasil. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: Editora PUC-Minas, 2001.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem.* Petrópolis: Vozes, 2014.

VAN GENNEP, Arnold. *Religions, Moeurs Et Légends; Essais d'Ethnographie Et de Linguistique.* (v. 1-4): Wentworth Press, 2019.

VELHO, Otávio. Ensaio herético sobre a atualidade da gnose. *Horizontes Antropológicos,* Porto Alegre, n. 8, p. 34-52, 1998.

VELHO, Otávio. O que a religião pode fazer pelas ciências sociais? *In*: VELHO, Otávio. *Mais realistas que o rei:* ocidentalismo, religião e modernidades alternativas. Rio de Janeiro: TopBooks, 2007.

VEYNE, Paul. *Acreditavam os gregos em seus mitos?* São Paulo: Editora da UNESP, 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais:* elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac & Naify, 2015.

VILHENA, Valéria. C. *Frida Maria Strandberg (1891-1940):* mais do que esposa de pastor. São Paulo: Fonte editorial, 2018.

VOEGELIN, Eric. Gnosticismo, a natureza da modernidade. *In*: VOEGELIN, Eric. *A nova ciência da Política.* 2. ed. Brasília: UnB, 1982.

WACH, Joachim. *Sociology of Religion.* Chicago: University os Chivago Press, 1944.

WACH, Joachim. *Introduction to the history of religions.* New York: Macmillan Publíshíng Company, 1988.

WACH, Joachim. Os ramos da Ciência da Religião. *REVER,* PUC-SP, v. 18, nº 2, p. 233-253, mai./ago., 2018.

WEBSTER, Simon. Dialogue and fiction in ethnography. *Dialectal Anthropology,* New York, v. 7, nº 2, p. 13-23, 1982.

WEBER, Max. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. *In*: WEBER, Max. *Ensaios de Sociologia.* 5. ed. Rio de Janeiro: LTC, p. 226-49, 2002.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o 'Espírito do Capitalismo'.* Tradução e notas de Antônio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

WEBER, Max. *Sociologia das Religiões e Consideração Intermediária.* Lisboa: Relógio d'Água Editores, 2006b.

WEBER, Max. *Ciência e Política:* Duas Vocações. Cultrix: São Paulo, 2011.

WEBER, Max. *Metodologia das Ciências Sociais.* 5. ed. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da UNICAMP, 2016.

YANES, Javier. Biohackers: reventar y reinventar la biología desde los garajes. *Publico*. https://www.publico.es/actualidad/biohackers-reventar-y-reinventar-biologia.html Acesso em: 10 mai. 2022.

SOBRE O AUTOR

Emerson Sena é Doutor em Ciência da Religião e Antropólogo formado pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), onde é Professor Associado do Departamento de Ciência da Religião (DCRE). Participa do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) e da graduação em Ciência da Religião da UFJF. Realizou dois estágios pós-doutorais nas áreas de antropologia (2008) e ciências da religião (2016). Coordenou o Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (2012-2016). Atuou na Câmara de Pós-Graduação (área de Ciências Humanas) e o Comitê Assessor ao Conselho de Pós-Graduação e Pesquisa, órgãos da UFJF. Deu assessoria a organismos pastorais e educacionais na área de Ciências da Religião e Teologia. Publicou e organizou livros, capítulos de livros e artigos na área de Religião, Cultura e Sociedade. Foi membro do Conselho Editorial da Universidade Federal de Juiz de Fora (2018-2020). Participa do corpo editorial de revistas acadêmicas. Atua como avaliador de artigos em revistas científicas nas áreas de Ciências da Religião e Ciências Sociais. Foi bolsista-pesquisador pelo Programa Nacional de Pós-Doutorado (PNPD-CAPES) junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará (UEPA), Belém (2016). Atuou como pesquisador visitante pelo CNPQ junto Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa (2018). Desenvolve pesquisas nas áreas de 1) Religião e espaço público (laicidade, política, estilos de vida, terapêuticas, redes sociais e mídias) e 2) teorias e métodos do estudo da religião.

Livros mais recentes:

1- O Ensino Religioso na BNCC: teoria e prática para o ensino fundamental, pela Editora Vozes https://www.amazon.com.br/dp/8532664598.

2- Narrativas Míticas: análise das religiões, pela Editora Vozes: https://www.amazon.com.br/dp/8532658466.

3- Como estudar as religiões: métodos e estratégias, pela Editora Vozes, https://www.amazon.com.br/dp/B07NVSCQL1.

Redes acadêmicas:

Lattes: http://lattes.cnpq.br/9373911393003409.
Academia.edu: https://ufjf-br.academia.edu/EmersonJos%C3%A9SenadaSilveira.
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-5407-596X.

Redes sociais:

Facebook: www.facebook.com/emerson.s.dasilveira.
Instagram: https://www.instagram.com/emersonsena40/.