

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

DANILO SOUZA MENDES DE VASCONCELLOS

**OS ENTRELUGARES DA RELIGIÃO:
TEORIA E EPISTEMOLOGIA A PARTIR DE MARK C. TAYLOR**

JUIZ DE FORA
2023

DANILO SOUZA MENDES DE VASCONCELLOS

**OS ENTRELUGARES DA RELIGIÃO:
TEORIA E EPISTEMOLOGIA A PARTIR DE MARK C. TAYLOR**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em
Ciência da Religião, área de concentração Filosofia da
Religião, da Universidade Federal de Juiz de Fora
como requisito parcial para obtenção do grau de
Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Frederico Pieper.

JUIZ DE FORA
2023

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Vasconcellos, Danilo Souza Mendes de.

Os entrelugares da religião : teoria e epistemologia a partir de Mark C. Taylor / Danilo Souza Mendes de Vasconcellos. -- 2023. 231 p.

Orientador: Frederico Pieper

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2023.

1. Teoria da Religião. 2. Epistemologia da Ciência da Religião. 3. Mark C. Taylor. 4. Filosofia da Religião. I. Pieper, Frederico, orient. II. Título.

Danilo Souza Mendes de Vasconcellos

OS ENTRELUGARES DA RELIGIÃO: TEORIA E EPISTEMOLOGIA A PARTIR DE MARK C. TAYLOR

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião. Área de concentração: Filosofia da Religião.

Aprovada em 30 de março de 2023.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Frederico Pieper Pires - Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Eduardo Gross
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Edson Fernando de Almeida
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof.^a Dr.^a Carolina Teles Lemos
Pontifícia Universidade Católica de Goiás

Prof. Dr. Flavio Augusto Senra Ribeiro
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Juiz de Fora, 06/03/2023.



Documento assinado eletronicamente por **Frederico Pieper Pires, Professor(a)**, em 30/03/2023, às 21:03, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Carolina Teles Lemos, Usuário Externo**, em 31/03/2023, às 16:23, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Flávio Augusto Senra Ribeiro, Usuário Externo**, em 31/03/2023, às 17:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Eduardo Gross, Professor(a)**, em 01/04/2023, às 16:32, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Edson Fernando de Almeida, Professor(a)**, em 26/04/2023, às 15:08, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf (www2.ufjf.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **1174527** e o código CRC **869FE401**.

*Dedicada a Paula Mendonça Dias,
por tudo, sempre.*

Agradecimentos

Um bom escritor não tem apenas o seu próprio espírito, mas também o espírito de seus amigos.

Friedrich Nietzsche

Se sou, de fato, um bom escritor, o leitor está prestes a descobrir — ou pelo menos a ter indícios suficientes para formular sua própria opinião. Independentemente de seu veredito, o espírito de muitos amigos e amigas me acompanhou durante minha trajetória. Evoco-os como modo de honrar suas presenças em minha vida.

Não seria possível começar sem agradecer à Paulinha. Além de ser o amor da minha vida, ela revisou rigorosamente esta tese com o mais precioso carinho, como se ela mesma a tivesse escrito. De certo modo, as ideias que aqui escrevi são também fruto de seu sempre surpreendente senso crítico. Paulinha, obrigado por ser parte da minha vida, da minha tese, do nosso lar e por fazer de mim eu mesmo — até, na correção, fazendo com que eu dissesse o que queria dizer.

Agradeço também aos meus pais e meu irmão, Marcelo, Bianca e Matheus. Sem eles, não acreditaria em nenhum dos sonhos mais loucos que passaram pela minha cabeça, dos quais esta tese é um dos mais ousados. Agradeço também à Marcella que, tendo ganhado o mesmo sobrenome que eu, se fez minha irmã.

A lista de amigos que carregou desde tempos imemoriais comigo é grande e se confunde com a lista de familiares. Como o espírito importa mais do que o sangue, segue tudo misturado. Agradeço ao Bernardo e ao Miguel, desde os jogos de futebol na infância, no quintal de Caxias e na varanda de Sumidouro, até as discussões políticas no WhatsApp. Agradeço ao Gabriel e à Mayara, desde as risadas abafadas no banco da igreja até as conversas existenciais nos bares da zona sul. Agradeço ao Douglas por todas as noites de jogos, filmes, pizza e o carinho de mais um irmão que Deus me deu. Agradeço o amor cuidadoso e experiente da tia Percília, da vó Luci, da vó Amélia, da vó Sandra e do vô Américo. Agradeço o carinho gratuito de Mereluci, Benilton, Meri e Sandro. Agradeço à família que me adotou como se eu estivesse lá desde sempre: Pedro, Maurício, Renata, Sérgio, Vanira e Graça.

Na vida, há sorte e há mérito. Dei sorte de cruzar com a disponibilidade do Fred antes ainda de ingressar no PPCIR. Se hoje escrevi uma tese, meu mérito deve ser compartilhado com ele. Agradeço ao prof. Frederico pela orientação desde o mestrado. Sua generosidade, seu comprometimento e sua atenção a tudo que produzi certamente farão de mim um professor e um pesquisador melhor do que eu seria sem o ter encontrado. Agradeço também ao prof. Edson e sua constrangedora bondade que me impulsiona desde a primeira aula no Seminário Batista do Sul, em 2013.

Agradeço ao amigo Fellipe dos Anjos, à Jessika e à Larinha por me ensinarem tanto sobre acolhimento e amizade, além de todo o resto. Agradeço aos amigos que me ajudaram a fazer de Juiz de Fora o meu lar, mais do que um local de estudo: Leandra, Bruno, Lucas, Diego, Felipe, Gustavo, Nathália, Maiara, Elaine, André, Luís Gabriel, Nicoli, Natália e João Victor. A pós-graduação tende a ser muito solitária, mas vocês me ajudaram a coletivizar esse momento. Agradeço à Raquel, minha amiga de mestrado, doutorado, bar, fofoca, eventos e tudo mais. Tudo seria muito mais difícil (e triste) sem você por perto.

Agradeço e saúdo à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior por financiar minha pesquisa por meio da bolsa durante o doutorado e, principalmente, por resistir a tempos tão difíceis.

*Escrever não tem nada a ver com significar,
mas com agrimensar, cartografar, mesmo que
sejam regiões ainda por vir.*

Deleuze & Guattari

Resumo

Esta tese diz respeito a como a teoria da religião implica novos modos de estudar a religião, a partir de Mark C. Taylor. Primeiramente, delineamos as lógicas internas de sua obra, apresentando como ele recepciona o pensamento da desconstrução na teologia e desenvolve uma lógica não binária de pensamento, fugindo às opções monistas e dualistas de relação. Em segundo lugar, demonstramos a teoria da religião de Taylor verificando como ela se conjuga com a obra do autor. Sua principal tese é de que a religião é mais interessante nos lugares em que ela é menos óbvia. Nesse ponto, avaliamos se sua proposta teórica, que articula desconstrução e complexidade, é adequada aos desafios que a religião na contemporaneidade nos impõe. Na terceira parte, uma encruzilhada. Fazemos um interlúdio, uma pausa para refletir, de um ponto de vista decolonial, sobre as escolhas e os silêncios culturais de Taylor. Aqui, propomos um exercício de aproximação entre teoria decolonial e religião afro-brasileira, apresentando alternativas ao pensamento eurocentrado. Em quarto lugar, verificamos as implicações epistemológicas da teoria da religião proposta por Taylor. Para tal, não pensamos somente nas análises culturais que o autor faz, mas no modo como ele as faz, o que chamamos de anarqueologia da religião. A partir dela, propomos novos caminhos para a ciência da religião no Brasil em nível epistemológico e institucional. Por fim, dedicamos o poslúdio a um exercício anarqueológico da religião sobre a tela *A Bird Called Innocence* de Samuel de Saboia, apresentando como o autor constrói um mundo amável diante de perdas irreparáveis.

Palavras-chave: Teoria da Religião; Epistemologia da Ciência da Religião; Mark C. Taylor; Filosofia da Religião.

Abstract

This thesis concerns how the theory of religion implies new ways of studying religion, according to Mark C. Taylor. First, we outline the internal logics of his books, presenting how he receives the thought of deconstruction into theology and develops a non-binary logic of thought, resisting monistic and dualistic options of relation. Second, we demonstrate Taylor's theory of religion by checking how it meshes with the author's work. His main thesis is that religion is most interesting in the places where it is least obvious. At this point, we evaluate whether his theoretical proposal, which articulates deconstruction and complexity, is adequate to the challenges that religion in contemporary times imposes on us. In the third chapter, a *encruzilhada*. We make an interlude, a pause to reflect, from a decolonial point of view, on Taylor's cultural choices and silences. Here, we propose an exercise of approximation between decolonial theory and Afro-Brazilian religion, presenting alternatives to the Eurocentric thinking. Fourth, we verify the epistemological implications of the theory of religion proposed by Taylor. To do so, we think not only about the cultural analyses that the author makes, but about the way he makes them, what we call an *anarcheology of religion*. Finally, we dedicate the postlude to an *anarcheological exercise of religion* on the canvas *A Bird Called Innocence* by Samuel de Saboia, presenting how the author constructs a kind world in face of a irreparable loss.

Keywords: Theory of Religion; Epistemology of the Study of Religion; Mark C. Taylor; Philosophy of Religion.

Abreviações

AA: TAYLOR, M. C.; RASCHKE, C. About About Religion - Interview. *Journal for Cultural and Religious Theory*. v. 2, n. 2, 2001.

AB: *Abiding grace: Time, modernity, death*. Chicago: Chicago University Press, 2018.

AG: *After God*. Chicago: Chicago University Press, 2007.

AL: *Altarity*. Chicago: Chicago University Press, 1987.

AR: *About Religion*. Chicago: Chicago University Press, 1999.

CC: *Crisis on Campus: A Bold Plan for Reforming Our Universities*. New York: Knopf, 2010.

CG: *Confidence games: Money and Market in a World Without Redemption* Chicago: Chicago University Press, 2005.

CT: (org.) *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: Chicago University Press, 1998.

DI: *Disfiguring. Art, Architecture, Religion*. Chicago: The Chicago University Press, 1992.

DT: *Deconstructing Theology*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1982.

ER: *Erring: A postmodern A/theology*. Chicago: Chicago University Press, 1984.

FN: *Field Notes from Elsewhere: Reflections on Dying and Living*. New York: Columbia University Press, 2009.

HI: *Hiding*. Chicago: Chicago University Press, 1997.

IN: *Intervolution: Smart Bodies; Smart Things*. E-book. New York: Columbia University Press, 2021.

JS: *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*. Berkeley: University of California, 2000.

KP: *Kierkegaard's pseudonymous authorship: a study of time and self*. New Jersey: Princeton University Press, 1975.

LW: *Last Works: Lessons in Leaving*. New Heaven: Yale Press, 2018.

MB: *Mystic bones*. Chicago University Press, 2006.

MC: *The moment of Complexity*. Chicago: Chicago University Press, 2002.

NO: *Nots*. Chicago: The Chicago University Press, 1993.

- PC:** *The picture in question: Mark Tansey and the ends of representation*. Chicago: Chicago University Press, 1999.
- RE:** Refiguring religion. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 77, n. 1, p. 105-119, 2009.
- RF:** Reframing postmodernisms. In: BERRY, P.; WERNICK, A. *Shadow of spirit*. Postmodernism and religion. New York: Routledge, 1992, p. 11-29.
- RH:** Refiguring the Human. *Mechademia*, v. 3, 2008, p. 3-6.
- RI:** Rhizomic Folds of Interstanding. *Tekhnema*, v. 2, 1995. Disponível em: <<http://tekhnama.free.fr/2Taylor.htm>>. Acesso em 22 maio 2020.
- RP:** *Recovering Place: Reflections on Stone Hill*. New York: Columbia University Press, 2014.
- RR:** *Rewriting the Real* in conversation with William Gaddis, Richard Power, Mark Danielwski, and Don DeLillo. New York: Columbia University Press, 2013.
- RS:** *Refiguring the Spiritual*. New York: Columbia University Press, 2012.
- SL:** *Speed Limits: Where Time Went and Why We Have So Little Left*. New Heaven: Yale Press, 2014.
- SS:** *Seing Silence*. Chicago: Chicago University Press, 2020.
- TE:** *Tears*. New York: State University of New York Press, 1990.

Sumário

1. Introdução.....	14
2. O vão do pensamento de Mark C. Taylor.....	26
2.1. Pensar na fronteira	27
2.2. Um entrelugar	38
2.3. Para além das totalidades e sistemas.....	48
2.4. A complexidade das coisas	55
2.5. Relacionalidade.....	62
2.6. Denegação (ou: a lógica do pensamento errante).....	67
3. Mapa da religião	78
3.1. As armadilhas do território	80
3.2. Altaridade, complexidade e espectralidade da religião.....	97
3.3. Topologia da religião	110
3.4. Entre mapeamento e peregrinação	123
3.5. Entre escalas e projeções	127
4. Interlúdio: uma encruzilhada	130
4.1. Uma diferença diferente.....	132
4.2. Estar na encruzilhada	139
5. Cartografia da religião	145
5.1. Tendências epistemológicas na ciência da religião	147
5.2. Nem descritivo nem prescritivo	163
5.3. Anarqueologia da religião.....	172
5.4. Entre religião e cultura.....	186
5.5. Uma proposta epistemológica.....	194
6. Poslúdio: o pássaro e o mundo	201
6.1. <i>A Bird Called Saboia</i>	203
6.2. Religião: amor, sonho e tempo	208
7. Conclusão	213
Bibliografia.....	219

1. Introdução

O ovo é branco mesmo. Mas não pode ser chamado de branco. Não porque isso faça mal a ele, mas as pessoas que chamam ovo de branco, essas pessoas morrem para a vida. [...] Se se disser apenas 'o ovo', esgota-se o assunto, e o mundo fica nu. — Em relação ao ovo, o perigo é que se descubra o que se poderia chamar de beleza, isto é, sua veracidade. A veracidade do ovo não é verossímil. Se se descobrirem, podem querer obrigá-lo a se tornar retangular. O perigo não é para o ovo, ele não se tornaria retangular. [...] Mas quem lutasse por torná-lo retangular estaria perdendo a própria vida. O ovo nos põe, portanto, em perigo. Nossa vantagem é que o ovo é invisível.

Clarice Lispector

O ovo. Haverá metáfora mais próxima da religião? O ovo que, se esgotado, deixa o mundo nu. Certamente, Clarice Lispector não se imaginava cientista da religião — e improvavelmente pensava no ovo como uma metáfora da religião. Mas, para os olhos de um doutorando, poucas coisas não trazem à mente aquilo que se estuda. Durante o tempo de graduações, mestrado e doutorado, religião não tem sido apenas um objeto, mas uma ideia fixa... como um emplastro que curaria a melancolia humana. Por isso, ovo é religião — ou podemos fazer de conta que o seja, pelo menos nesta introdução. Não o ovo ovo, que fica na porta da geladeira ou dentro de uma galinha de arame. Mas o ovo. Esse ser branco (espero não morrer para vida ao dizê-lo) do qual Clarice fala epifanicamente. O ovo que só tem sua utilidade prática quando a casca é rompida e ele se desfaz. O ovo que pode ser cozido ou frito. O ovo.

A vida seria mais fácil se o ovo pudesse apenas ser cozido ou frito — que reducionismo. Talvez, essas sejam as formas mais simples de enxergar um ovo como

alimento, mas sua realidade é muito mais complexa do que isso. O ovo cozido pode ficar cinco minutos e meio em água fervente e ser descascado e consumido com sua gema ainda mole. Ou, pode ficar quinze minutos e sua gema estar completamente cozida, bem como o restante do ovo. Ou, pode-se fazer um redemoinho com a água fervendo e quebrar o ovo no meio dele para fazer um ovo escaldado (ou *poché*). Tudo entre essas técnicas — mais ou menos tempo, se o ovo é descascado ou “destapado”, se ele sai da casca antes ou depois de cozido etc. —, tudo entre os extremos é jeito de cozinhar o ovo. Sem falar nos modos de fritar, com diferentes tipos de gordura, ou ainda fazer uma cura da gema (que, a depender do tempo, torna possível até ralar o ovo).

Para além de todos os modos de cozinhar, fritar e curar um ovo, existem as receitas (milhares, eu arriscaria dizer) das quais o ovo faz parte. Entre a omelete e o bolo de cenoura, o ovo integra os mais diversos tipos de comida. Em alguns, ele é protagonista. Em outros, é quase imperceptível. Em outros, ainda, se deixa mostrar sem deixar seu sabor característico, como nos pastéis de nata. Quantitativamente, cada uma dessas receitas é diferente, mas qualitativamente nada muda entre uma e outra: todas têm ovo — independentemente se um ou uma dúzia.

Talvez aqui a nossa metáfora comece a fazer sentido para a pesquisa. A religião se parece com o ovo: é frágil e, quando observada somente em sua aparência externa, não se mostra totalmente. Ora, um ovo não é somente sua casca. Por outro lado, aquele que deseja quebrar a religião para estudá-la corre o risco de perdê-la. Assim como o ovo, a religião, esse conceito que se tenta definir e criticar tão recorrentemente, tem muitas formas e depende delas (e do tempo de cocção/maturação) para seu consumo. Todavia, como veremos em capítulo posterior, talvez a religião não possa ser afirmada como um conceito autoevidente, que existe objetivamente na realidade fora das lentes acadêmicas que o criaram. Mas, de fato, a problemática da teoria da religião pode ser lida numa relação direta com as formas do ovo: apesar da multiplicidade, não há critérios suficientes para afirmar que um ovo cozido é mais ou menos ovo do que um ovo frito. Além disso, ninguém ousaria dizer que, mesmo com tanta diferença entre eles, um é ovo e o outro não. Também não cremos, como vamos argumentar ao longo da tese, que se deva abandonar a ideia de ovo apenas porque há uma multiplicidade de modos de preparo, bem como uma multiplicidade de ovos (galinha, codorna, pato, avestruz etc.). O mesmo com religião, pensada em sua devida proporção. Até porque ovo é uma categoria inventada que afirma que entre os zigotos desses diferentes animais existem mais semelhanças do que diferenças — ou, antes, que aquelas importam mais do que estas.

E, para aprofundar a discussão, não podemos deixar de fora as omeletes e os bolos de cenoura. Não devemos pensar somente nas receitas de ovo, mas nas que contém ovo. A omelete não é o ovo, mas tem ovo. Em medida diferente, o bolo de cenoura não é ovo, mas tem ovo. Aqui se dá o nó que nossa pesquisa em religião procura identificar com mais clareza: a ciência da religião também deve se dedicar aos bolos e às omeletes, e não somente aos ovos puros. Mas, para chegar a eles e elas, no frigar dos ovos, havemos de percorrer um longo caminho.

Nossa tese busca responder à problemática de como a obra de Mark C. Taylor pode inaugurar um entrelugar na ciência da religião. Isso não significa que o autor trate diretamente dessa questão, mas que sua obra é útil para que o façamos. Aqui, na própria tentativa de responder à problemática, já encontramos um primeiro ponto de originalidade da tese. Subentendido à questão, está o autor da tese, esse que fala em primeira pessoa do plural como se fosse mais de um, nós que, por optarmos por um estilo entre a impessoalidade científica e o personalismo poético, ficamos com o nós como forma velada de falar a partir de um eu que é sempre bem acompanhado (chegaremos nesse ponto ainda na introdução). O não dito de nossa problemática é o fato de que nós fazemos a ligação entre a obra de Taylor e a ciência da religião. A reflexão acerca da obra e a aplicabilidade de suas possibilidades são nossos deveres — e eles destacam que, além de essa reflexão, se foi feita em algum momento, não ter sido publicada no contexto brasileiro, nossa interpretação é inédita e original por ser nossa.

O caminho que percorremos (ou nosso método) é conduzido por questões particulares que se ligam diretamente à nossa problemática. Primeiramente, nos perguntamos *como* pensa nosso autor. Essa questão move o primeiro capítulo: “o vão do pensamento de Mark C. Taylor”. Percebamos, antes de tudo, que a pergunta mais comum seria sobre *o que* ele pensa. Acreditamos que não seria interessante meramente enumerar as principais teses do autor ou listar seus pontos de interesse. Ainda que o conteúdo seja relevante, o modo como ele o expõe e a lógica da qual parte para pensar cada um dos temas que propõe são ainda mais relevantes para a nossa tese.

Os objetivos de nosso primeiro capítulo são delimitar como Mark C. Taylor desenvolve um pensamento do vão e conceituar a recepção da teoria da complexidade em sua obra. No primeiro abordamos como a morte de Deus e seus consequentes fins, como o fim da subjetividade e da história, possibilitam a Taylor um entrelugar, isto é, outra relação no pensamento que não seja nem monista, como Hegel, nem dualista, como Kierkegaard, mas que se estabelece por meio da denegação. O movimento de Taylor em

refletir sobre e se posicionar a partir da morte de Deus inaugura um primeiro momento em sua obra, compreendida na tentativa de uma a/teologia desconstrutiva. Seu método de reflexão, nesse ponto, se aproxima bastante de Jacques Derrida e Maurice Blanchot, buscando a compreensão da tradição para desconstruí-la a partir de um pensamento no limiar entre o que se articula em um dentro e um fora. Nossa investigação, portanto, tenta conceber como se estrutura o pensamento de Taylor a partir desses referenciais se estabelecendo em entrelugares antissistemáticos e antitotalitários.

Em um segundo momento ainda desse capítulo, buscamos conceituar a recepção da teoria da complexidade em seu pensamento. De certa forma, a chegada dessa teoria inaugura um segundo momento de sua obra, no qual ele interpreta toda a vida humana como um sistema complexo, não totalitário e autoemergente. Nesse sentido, a contemporaneidade estaria configurada de uma forma na qual as esferas da vida (tecnológicas, culturais, naturais ou sociais) estariam profundamente interligadas e correlacionadas de modo interdependente. Nessa nova configuração, a denegação seria a lógica mais adequada, uma vez que não cinde simplesmente com um dos polos de uma relação binária, mas recoloca a relação em outros termos. A passagem da lógica denegacional de um momento a outro da obra de Taylor indica certa continuidade entre a a/teologia e a complexidade, mas não seria suficiente para afirmar a coerência entre elas. Argumentamos, por fim, que a noção de relacionalidade o faria, uma vez que, simultaneamente, fornece a ideia de sistematicidade ao projeto a/teológico, revelando a interdependência e a correlação entre as esferas da vida, e fornece precariedade aos sistemas complexos, impossibilitando sua totalização. Nesse sentido, a ideia de relacionalidade faria a ponte entre o primeiro e o segundo momento da obra de Taylor, garantindo a coerência entre a/teologia e complexidade como princípios de um mesmo projeto de um pensamento do vão, isto é, que se estabelece num entrelugar.

A partir desse ponto, estamos prontos para avançar para a próxima questão, respondida também a partir de Mark C. Taylor: *onde* está a religião? O segundo capítulo, que tenta respondê-la, se chama “Mapa da religião” e trata, especificamente, de teoria da religião. A pergunta geralmente feita a tais teorias é *o que* é religião, e não *onde* ela está. Embora não possamos escapar da pergunta sobre o conceito, a questão sobre o local é mais abrangente e mais adequada àquilo que buscamos: não apenas uma definição de religião, mas a sua localização na contemporaneidade. Na medida em que propõe uma definição formal do que seja a religião, Taylor assume certa prioridade do local sobre o

conceito, uma vez que é a pulverização da religião na contemporaneidade que permite a dialética entre história e estrutura, a qual caracteriza o conceito.

Desse modo, no segundo capítulo de nossa tese temos os seguintes objetivos: caracterizar o conceito de religião de Taylor, levando em consideração as críticas a ele, e mapear os lugares atípicos nos quais nosso autor percebe a presença da religião. Primeiramente, passamos pelas críticas contemporâneas ao conceito de religião, a saber, suas características modernas, generalistas e, como apontam alguns autores, colonialistas. Na leitura de Taylor, mostramos que tais críticas podem ser rejeitadas simplesmente na indicação de que elas partem de um pressuposto equivocado e não apontam soluções suficientemente coerentes com a crítica que fazem ao conceito. Posteriormente, a partir da definição de religião que nosso autor fornece em *After God*, conceituamos a altaridade, a complexidade e a espectralidade da religião. A primeira indica seu caráter de reprimida da modernidade, uma outridade não reconhecida e apagada. A espectralidade, por sua vez, diz respeito à sua presença virtual em âmbitos contemporâneos que lhe são atípicos. Essa atipicidade permite que mapeemos a religião na obra de Taylor sob a perspectiva dos lugares não óbvios que ela ocupa, como suas relações com a arquitetura, economia e tecnologia, para citarmos algumas. Por fim, as teses de Taylor colocam em xeque a simples relação entre estudo da religião e prática da religião, bem como entre teoria da religião e estudo da religião, abrindo caminho para um entrelugar que se coloca no limiar entre os paradigmas epistemológicos estabelecidos para o estudo da religião.

Portanto, para Mark C. Taylor, a fim de estudar a religião na contemporaneidade devemos olhar para os lugares mais inusitados: “para o olhar disciplinado, a religião é sempre mais influente onde ela é menos óbvia”¹ (AG, p. XIII). Isso significa que num mundo que se organiza em redes complexas, o campo socialmente delimitado para a religião, enquanto uma esfera dentre outras na cultura, é insuficiente para captar seus sentidos, significados e sua amplitude de maneira coerente. É necessário que o cientista da religião dê um passo para fora do que se considera como obviamente religioso e, disciplinando o olhar, perceba onde está a religião em outras partes desta complexa rede. Isso indica que o estudo da religião não se pode prender somente ao fenômeno religioso explícito, seja ele institucional ou não, mas deve também se demorar nas mais diversas esferas culturais captando o que há de religioso nelas.

¹ “To the tutored eye, religion is often most influential where it is least obvious”.

Nosso terceiro capítulo, por fim, busca responder à questão de *como* podemos estudar a religião. Aqui, parece-nos que esse é um movimento que a própria tese exigiu de nós. Ora, se o conceito e os lugares da religião são modificados, o modo como se deve estudá-la não pode permanecer o mesmo. Fazê-lo seria como querer cozinhar sem qualquer alteração um ovo de avestruz como se cozinha um ovo de codorna. Por isso, a tese se movimenta entre onde está a religião para como estudá-la. O terceiro capítulo, intitulado “Cartografia da religião”, lida justamente com o acolhimento da teoria da religião de Taylor na prática da ciência da religião. Aqui, importa ressaltar como podemos fazer ciência da religião a partir das reflexões então empreendidas.

Nesse terceiro capítulo, então, pretendemos apresentar algumas tendências epistemológicas no estudo da religião; analisar a epistemologia subjacente à obra de Taylor identificando o entrelugar de seu pensamento em relação ao debate entre abordagens sistemáticas e empíricas; abordar o método de Taylor, a anarqueologia da religião; e pensar as relações entre religião e cultura em diálogo com Paul Tillich; Atualmente, a problemática epistemológica dos estudos de religião se encontra em uma fragmentação fundamental a partir da problemática da normatividade. Nossa leitura de Taylor nos permite delinear que sua postura epistemológica segue a lógica da denegação, afirmando-se como nem prescritiva nem descritiva. No centro de nosso capítulo está a ferramenta do autor para identificar e estudar a religião nos locais onde ela não é óbvia, a anarqueologia da religião, que assim definimos: *uma operação metodológica que visa investigar, por meio de articulações culturais, sociais e naturais de ideias teológicas, a relação histórico-conceitual entre a religião e outros fenômenos que lhe são externos*. A nosso ver, a interpretação e a proposição de tal método também contribuem para a originalidade de nossa tese, uma vez que fornece um modo criativo e coerente de investigação da religião nos mais diversos lugares na contemporaneidade. Correlatamente ao ovo de Clarice Lispector, é a anarqueologia da religião que nos auxilia a achar o ovo no meio da massa do bolo de cenoura.

Nos entrelugares da tese, exercitamos um pouco dessa anarqueologia ao identificar como narrativas e artes do sul global nos ajudam a pensar as questões de nossa tese. Na introdução de cada capítulo, bem como na introdução da introdução, optamos por interpretar como Clarice Lispector, Adélia Prado, Oscar Niemeyer e Joaquín Torres García auxiliam nos problemas teóricos da tese, como o modo como podemos pensar o vão, como a arquitetura se relaciona com as formas do mundo em que se insere, ou como os referenciais adotados modificam politicamente o modo como se enxerga um território.

Entre o segundo e o terceiro capítulo, um vão. Ou melhor: uma encruzilhada. Nela, buscamos criticar nosso próprio autor a partir de uma perspectiva decolonial, mostrando como os silêncios contidos em suas obras gritam a ligação entre modernidade e imperialismo europeu e estadunidense. Na encruzilhada, pensamos a partir de Exu como a decolonialidade confunde a modernidade com seu perspectivismo radical. Entre o terceiro capítulo e a conclusão, mais uma parada. Dessa vez, para investigar anarqueologicamente como *A Bird Called Innocence*, tela de Samuel de Saboia, pensa teologicamente a questão do luto e da criação de novos mundos a partir da religião. Entre o medo da solidão e a *ordo amoris*, Saboia parece evocar seu passado religioso para pintar um quadro sobre a saudade de seu avô. Os títulos de cada um dos capítulos também evocam uma importante metáfora para a tese: a centralidade do espaço para pensar o contemporâneo. Historicamente, a filosofia preferiu o tempo ao espaço como matriz basilar de seu pensamento. Independentemente do lugar, o tempo das coisas era prioridade na filosofia (sendo ainda mais primordial as coisas em si fora do tempo). A crítica decolonial, entretanto, coloca em jogo novamente o espaço como centro de discussão da violência epistemológica e física do imperialismo do norte global sobre o sul. O espaço importa muito: enquanto Erasmo de Roterdã publicava *O elogio da loucura*, indígenas eram escravizados por portugueses no Brasil. O tempo era o mesmo, o espaço era outro. Por isso, pensamos a religião a partir de seu chão e dos seus lugares: o vão, o mapa, a encruzilhada, a cartografia. Cada um desses entrelugares, títulos, introduções, interlúdios, que pertencem à tese, mas não são a tese, é ponto privilegiado para emergir a brasilidade marginal de quem escreve uma tese em moldes europeus sobre um homem branco estadunidense.

Metodologicamente, fizemos certas opções que nos parecem coerentes com o desafio da escrita de uma tese e com o conteúdo dela. A primeira, e talvez uma das mais fundamentais, é a opção por traduzir todas as citações. É certo que o leitor pode ter um conhecimento de língua ainda mais profundo do que o do autor, mas a fluidez do texto ficaria prejudicada sem que ele fosse todo na mesma língua: o português. Dessa forma, sempre que o leitor se deparar com uma citação que vem acompanhada de uma nota de rodapé com o texto na língua original, a tradução é nossa. Nossa opção também levou em consideração que a tradução já é um primeiro esforço hermenêutico por compreender um texto gestado em outra língua-mundo. Por isso, nossas traduções vêm acompanhadas do original na nota de rodapé — para que também nossa interpretação possa ser julgada pelo

leitor. Quando não há indicação do original citado, é porque usamos uma tradução já publicada.

Uma segunda opção que fizemos se deu a respeito da enumeração de ideias. Como o leitor facilmente perceberá, faz parte de nosso hábito acadêmico (seguindo Descartes até certo ponto) analisar evidências ao dividi-las, isto é, fragmentando as citações dos textos que interpretamos. Por vezes, fazemo-lo pensando os sentidos internos do trecho, e, em outras vezes, pensando as consequências lógicas daquilo que se propõe. Em todos os casos, apontamos caminhos a partir de enumerações numéricas ou alfabéticas. Há uma diferença entre elas: na mesma medida em que os números se diferenciam, em parte, quantitativamente quanto ao seu valor, as letras se diferenciam qualitativamente apenas. Basta pensarmos que, em geral, todos concordariam que 5 é maior que 2, mas ninguém diria que y é maior que f . Isso só poderia se dar se a y e a f correspondesse um valor número — o que nos levaria de volta ao primeiro caso. Por isso, quando enumeramos numericamente uma decomposição lógica, apontamos para certa sequencialidade obrigatória: o 1) é necessariamente anterior ao 2) etc. Em outros casos, quando enumeramos alfabeticamente, o a) não antecede o b), mas são partes diferentes não hierárquicas ou em ordem. Assim, o uso de enumerações numéricas e alfabéticas ao longo do texto não é nem incoerente (por usarmos ora uma ora outra) nem inocente. Antes, é um uso refletido.

Passando dos detalhes aos aspectos gerais de nossa tese, convém abordarmos a relevância de nosso autor. Obviamente, não faríamos uma aprofundada pesquisa a partir de um autor que não fosse importante em nossa visão. De todo modo, justificar explicitamente essa escolha traz ainda ganhos para nosso trabalho. Mark C. Taylor é um autor inédito no Brasil. Seus livros ainda não foram traduzidos para o português e os textos sobre Taylor são poucos: menos de meia dúzia de artigos que tratam diretamente de sua obra. Isso poderia indicar que estamos diante de um tesouro a ser revelado ou que estamos diante de alguém irrelevante. Não nos parece ser nenhum dos dois casos. Havemos de considerar que a ciência da religião brasileira, em geral, pouco dialoga com a própria tradição: quem faz sociologia da religião bebe de sociólogos, quem faz filosofia da religião bebe de filósofos etc. Ninguém bebe da ciência da religião. Nessa esteira, faz sentido que as poucas editoras que nos publicam não tenham tido interesse em traduzir um *scholar* de religião pouco conhecido. Além disso, não é de todo desconhecido o lapso editorial que ronda nosso país: exemplo claro é a obra de Svetlana Alexijevich, escritora bielorrussa que, ao ganhar o Nobel de literatura, em 2015, ainda não tinha sido traduzida

no Brasil. Não acreditamos que isso seja somente culpa das editoras e do faro de seus *publishers*, mas das próprias questões materiais que rondam o universo do livro e da cultura em nosso país. Esse exemplo, para nós, assegura que a falta de tradução de um autor não é, necessariamente, atestado de sua irrelevância — os motivos dessa falta podem ser vários.

Por outro lado, não diríamos que se trata de um gênio de tipo único no mundo que aguarda ser descoberto tardiamente, como se seus livros fossem telas de Van Gogh. Quando comparada à de certos contemporâneos seus, a obra de Taylor não se destaca como a produção mais criativa ou de maior impacto em seus círculos. Quando comparado a nomes como J. Derrida e E. Levinas, ou ainda com nomes mais recentes como A. Badiou e G. Agamben, Taylor aparece em um segundo plano. De fato, sua localização na teologia/religião não auxilia em sua projeção, mas o localiza dentro de certos limites. Isso não indica, também, que Taylor seja apenas mais um professor sem muitos méritos e que cumpre um papel educacional mais burocrático do que propriamente intelectual.

Em nossa visão, a obra de Taylor goza de menos prestígio que certo panteão contemporâneo, mas ainda assim é reconhecida como grande contribuição intelectual para nosso tempo. Poderíamos colocá-la juntamente com P. Ricoeur, J. Caputo e B. Han a título de exemplo. Ainda que não tenham sido traduzidos para o português, os livros de Taylor foram traduzidos para chinês, espanhol, japonês, italiano e francês. Além disso, diversas obras suas foram premiadas por excelência, como *After God*, *Altarity* e *Nots* pela AAR (American Academy of Religion) e *Mystic Bones* e *Hiding* pela AAUP (American Association of University Presses). Sua posição intelectual dentro dos estudos de religião nos EUA também é de grande reconhecimento: ele foi editor da série de publicações *Religion and Postmodernism*, da editora da Universidade de Chicago e da série *Intersections: Philosophy and Critical Theory*, da Universidade do Estado de Nova Iorque. Seus mais de 30 livros publicados nos ajudam a compreender que, ainda que desconhecido no Brasil, Taylor tem uma importância nos estudos de religião a nível mundial.

Para além de sua posição intelectual, justificamos nossa escolha por Taylor na grande contribuição de sua obra para os estudos de religião. Isso ficará mais evidente com a leitura da tese, mas desde já afirmamos sua validade em dois níveis: primeiramente, Taylor em muito contribui ao tratar de temas diversos da cultura, da tecnologia e da natureza, em geral, relacionando-os com a temática da religião; em segundo lugar, Taylor é de uma aguda criatividade e relevância pelo modo como aborda essa multiplicidade de

fenômenos. Nossa tese se volta, sobretudo, à contribuição epistemológica que a teoria da religião de Taylor pode dar à ciência da religião brasileira. Em nossa leitura, sua obra, ainda que não tenha chegado ao Brasil, é terreno fertilíssimo para cultivarmos nossas reflexões nas páginas que seguem.

Mark C. Taylor, como abordaremos logo no primeiro capítulo, constitui um modo próprio de pensamento entre Hegel e Kierkegaard, a partir de Derrida. Visualmente, é como se Hegel estivesse em um polo, Kierkegaard em outro e Taylor alternando entre eles juntamente com Derrida. Ao longo de sua obra, essa alternância é perceptível. Sua primeira grande obra, e talvez a mais conhecida até hoje, *Erring: a Postmodern A/theology* (1984), tem um caráter disruptivo de propor uma a/teologia que se desfundamenta a todo tempo — como se fosse constituída de migalhas teológicas. Esse pode ser considerado seu livro mais kierkegaardiano, e talvez um dos mais desconstrucionistas, junto com *Deconstructing Theology* (1982) e *Hiding* (1997). Sua segunda grande obra, a nosso ver, é *After God* (2007), que será fundamental para a discussão de nosso segundo capítulo. Nela, Taylor ousa uma definição de religião quase sistemática. Ainda que não pretenda uma completude, como Hegel, sua elaboração lógica se aproxima da leitura desse pensador. Nessa obra, Taylor parece estar mais próximo ao polo hegeliano.

Por fim, um trauma de saúde vivido em 2006, um choque séptico causado por uma biópsia que havia feito, transforma a temática dos livros de Taylor. As publicações imediatamente posteriores, como *After God*, encontravam-se prontas e não foram modificadas. Mas Taylor voltou-se para a questão da morte de modo a pensar a sua própria experiência. Essa onda começa com *Field Notes from Elsewhere: Reflections on Dying and Living* (2009), um belo livro de reflexões pessoais e filosóficas com fotografias feitas pelo próprio autor. Em *Last Works: Lessons in Leaving*, Taylor se debruça sobre as últimas obras dos autores que mais o acompanharam em sua trajetória, escritas antes de suas mortes. O tom pessoal é evidente desde as primeiras palavras: “Eu não sei se esse será meu último livro. Nunca se sabe quando, onde ou como o fim chega. Toda obra pode ser a última obra, toda aula a última aula, todo jogo o último jogo, todo dia o último dia”² (LW, p. 1). O tema da morte volta ainda em *Abiding Grace: Time, Modernity, Death* (2018), em um tom menos pessoal do que anteriormente, mas ainda presente. Entre essas

² No original, “I do not know if this will be my last book. You never know when, where, or how the end arrives. Every work might be the last work, every class the last class, every game the last game, every day the last day”.

publicações, outras também tratam do tema, ainda que de modo menos direto. Ainda que essa virada o tenha aproximado biograficamente de Kierkegaard e de sua certeza da morte iminente, parece-nos que as obras mais recentes encontraram um bom equilíbrio entre os dois polos a partir dos quais Taylor elabora sua produção.

Pessoalmente (e aqui pedimos licença para construir um parágrafo em primeira pessoa do singular), interessei-me pela obra de Taylor pelos frutos dessa oscilação, e não por ela mesma. Quando conheci o autor, numa primeira leitura de *Erring* e de *After God*, o mais interessante era como a religião se aproximava da cultura de um jeito pouco teológico. A essa altura, minhas pesquisas em filosofia da religião se encontravam com um nó dentro de minha cabeça: como me aproximar da cultura sem pressupor que ela seja, de alguma forma, ou uma inspiração divina ou um resultado da busca por Deus? Fazer isso do ponto de vista sociológico, simplesmente inserindo a religião dentro da cultura, não me parece difícil, mas também não me parece justo. Por isso, uma nova definição de religião e, conseqüentemente, um novo modo de estudar a religião era preciso. Nesse ponto, meu principal objetivo era fundamentar epistemologicamente a aproximação que eu já tentava fazer entre literatura e religião — sem passar por uma leitura teológica do texto literário. Tentei, durante os primeiros anos do doutorado, ensaiar uma resposta a partir da noção de *kairós*³, que considero ainda insuficiente. Assim, minha aproximação com a obra de Taylor se inicia com uma inquietação pessoal que, como abordaremos na conclusão, desagua em uma proposta programática de pesquisa, na medida em que elaboramos uma proposta epistemológica que pretendemos seguir.

Nesse momento, antes de seguirmos para o primeiro capítulo, é importante alertarmos o leitor. Não usaremos nem negrito nem a caixa alta para não chamarmos atenção antes do tempo. Não podemos gritar o que diremos, mas somente sussurrar. Não leia esta tese à noite. Não leia antes de dormir. Nela, habitam fantasmas. Muitos fantasmas que, conjurando ou não, habitaram nossa vida durante o tempo do doutorado. Nomeio-os não para invocá-los — isso seria desnecessário. Também não o faço para exorcizá-los — convivo bem com eles (pensamento solto: o exorcismo não passa de um modo moderno de dominação, nomear para ter poder sobre o desconhecido). Cito meus fantasmas porque eles fazem parte de minha caminhada, como o *daemon* de Sócrates. Geraldo, um avô que não conheci. Mel, uma irmã que não foi minha. Marcos, um grande amigo que não vi

³ Nosso artigo “O tempo entre literatura e religião: o *kairós* como chave hermenêutica para a ciência da religião” (MENDES, 2020) tenta apresentar uma base teórica para que a ciência da religião estude a literatura como objeto também seu, a partir do conceito de *kairós* principalmente em Paul Ricoeur.

virar jovem. Alessandro, um debatedor que não esteve na minha banca. Rubens, um tio de quem não pude continuar discordando. Luiz César, um tio querido que não foi ao meu casamento. Doutorado sanduíche, um futuro que se fechou porque encontrou um desmonte governamental e uma pandemia. Sem a ausência e a presença insistente de cada um desses, minha vida seria outra. Esta tese seria outra. O mundo seria outro. O que segue é resultado de todos os futuros que nos foram cancelados e do que foi possível.

2. O vo do pensamento de Mark C. Taylor

Tomo o nome de Deus num vo

Adlia Prado

No poema intitulado “Tempo”, Adlia Prado apresenta uma interessante reflexão sobre seu destino de mulher e sua idade que vai se mostrando com o envelhecimento. É desse poema a epígrafe de nosso primeiro capítulo. Em um interessante jogo de palavras, quase derridiano, Adlia Prado não diz que toma o nome de Deus em vo, pecado oficializado pelos dez mandamentos mosaicos, mas toma o nome de Deus num vo. Essa talvez seja uma importante figura para aquilo que buscaremos demonstrar neste capítulo, a saber, como Mark C. Taylor (des)constrói seu pensamento. Vo: vazio, oco, sem fundamento. Em sistemas metroviários do mundo inteiro ouve-se *mind the gap* que, no Rio de Janeiro, foi traduzido por “cuidado com o vo entre o trem e a plataforma”. Vo: a falta de fundamento entre o trem e a plataforma. Nem trem nem plataforma: vo.

O esforço de Mark C. Taylor, em certo sentido, é justamente o de Adlia: tomar o nome de Deus num vo. Ou antes, tomar o não nome de Deus num vo, isto é, pronunciar sua morte num vo. Saindo de uma modernidade polarizada e dicotmica, o pensamento de Taylor busca outras lógicas e outros lugares para se desconstruir. Nossa defesa, aqui, vai na direção de demonstrar como esse autor pensa a) na fronteira do pensamento, b) criando um entrelugar e c) para além das totalidades e sistemas. Aqui, ele toma o nome de Deus num vo: entre a identidade e a diferença, entre a síntese e o paradoxo. Vo: aquilo que falta. O poema de Adlia, em certo momento, diz: “vinte anos mais vinte é o que tenho, / mulher ocidental que se fosse homem / amaria chamar-se Eliud Jonathan” (PRADO, 2006, p. 31). Eliud: nome hebraico que significa “Deus  minha ajuda”. Jonathan  uma presença em quase toda obra de Adlia que indica o masculino, aquilo que lhe falta, que ela não é. Se fosse homem, Adlia crê que Deus a ajudaria em sua falta, em seu vo. No vo onde se toma o nome Dele.

Continua o poema: “quarenta anos: não quero faca nem queijo./ Quero a fome” (PRADO, 2006, p. 31). Nessa busca do entre, como a fome entre a faca e o queijo, Mark C. Taylor se desloca para as bordas da modernidade e de sua teologia, desconstruindo Deus, a subjetividade, a história e o mundo enquanto livro, por meio da inevitabilidade da errância, do reconhecimento da complexidade em sua relacionalidade através da denegação.

2.1. Pensar na fronteira

Talvez a grande dificuldade de abordar cientificamente o pensamento de Mark C. Taylor seja devida à sua recusa permanente em se adequar aos paradigmas pré-estabelecidos do pensamento contemporâneo. Prova disso é a aparição de seu nome em diversos compêndios enquadrando-o em diferentes lugares: na *Encyclopedia of Postmodernism* (2003), ele é descrito como um dos grandes receptores do pensamento da Desconstrução nos Estados Unidos; em *The Cambridge Companion To Postmodern Theology* (2003), Taylor é designado como teólogo desconstrutivo; em *The Palgrave Handbook Of Radical Theology* (2018), Taylor é descrito como teólogo radical e crítico cultural; em *Engaging Deconstructive Theology* (MICHENER, 2007), ele é aquele que abraça o niilismo na teologia; em *The Modern Theologians: An Introduction To Christian Theology Since 1918* (2005), Taylor é interpretado como um teólogo liberal pós-moderno; e, em “A complexidade da religião”, C. Carvalhaes o designa como “espécie de Tillich pós-moderno” (2007, p. 244). A falta de consenso entre seus intérpretes é reflexo da complexidade de seu pensamento. Todavia, como veremos adiante, complexidade não significa caos.

A recorrência dos termos teologia, desconstrução e pós-modernidade indicam a possibilidade de identidade do pensamento de Taylor com certas influências e escolas filosóficas contemporâneas. Outros termos que aparecem somente uma vez, como teologia radical, niilismo e teologia liberal, podem indicar a diferença de seu pensamento em relação a essas primeiras influências. Defendemos que é justamente nas fronteiras entre identidade e diferença que seu pensamento se constrói — ou, antes, constitui um entrelugar. Mas, antes de analisarmos como Taylor se dispõe diante dos paradigmas do pensamento moderno — primeiro passo para uma crítica de sua epistemologia —, é necessário lançar luz sobre um fato: Mark C. Taylor é um pensador religioso, isto é, todo seu pensamento se instaura em torno desse tema, pressupondo-o, investigando-o ou verificando seu diálogo com outros temas que com ele se relacionam. Nesse sentido, Taylor, ao falar de modernidade, fala de religião, assim como ao falar de arte, literatura, arquitetura ou economia. Em sua interpretação, portanto, os dois paradigmas do pensamento moderno, a saber, G. W. F. Hegel e S. Kierkegaard, são fundamentalmente pensadores religiosos.

Apesar de os pressupostos hegelianos e kierkegaardianos não estarem explícitos, eles estão mais ou menos presentes no modo como se interpreta o mundo na modernidade. Devemos, portanto, demonstrar como a modernidade se separa assumindo uma ou outra perspectiva. Antes ainda de nos aprofundarmos nessa diferença, apontamos para aquilo que, para nosso autor, as duas têm em comum: um espectro⁴ que as ronda e, em certo sentido, impõe as bases para o jogo que se delimita entre Hegel e Kierkegaard (e, em nível posterior, Heidegger). Esse espectro chega na figura da Reforma, ou melhor, da Revolução protestante. Esse espectro é Lutero.

Antes, ainda, de falar da figura de Lutero, é preciso posicionar a reforma protestante como evento fundacional da modernidade: “Se, como argumenta Hegel, a essência da Reforma é que o ser humano em sua natureza mais própria está destinado a ser livre, então o que começou em Wittenberg no século dezesseis continuou na Filadélfia e em Paris no século dezoito”⁵ (AG, p. 83). A referência à ligação entre essas cidades indica que a Reforma protestante deve ser entendida como Revolução protestante, uma vez que há uma continuidade entre o lugar onde foram pregadas as noventa e cinco teses contra a Igreja Romana, a cidade onde se redigiu a declaração de direitos que deu início à Revolução Americana (também conhecida como Guerra de Independência dos Estados Unidos) e o local da Revolução Francesa. Essa tese de Taylor marca sua interpretação da modernidade e da pós-modernidade como um todo: as bases da Reforma ressoaram em todas as revoluções que marcaram o mundo moderno⁶.

Dessa forma, Mark C. Taylor afirma que “A modernidade é uma invenção *teológica*”⁷ (AG, p. 43, grifo do autor). Isso significa que as mudanças que transformaram

⁴ A noção de espectro que será utilizada daqui em diante, bem como de seus correlatos “espectrologia” e o verbo “assombrar”, faz referência à obra de J. Derrida, *Espectros de Marx* (1994). Nela, Derrida aponta para como a figura de Marx, em suas mais diversas interpretações, ainda está presente nos discursos e no pensamento ético-político enquanto tal. O espectro, portanto, seria essa presença fantasmagórica de um passado que assombra o presente e sua perspectiva de futuro. Para o filósofo francês, a lógica do fantasma “acena para um pensamento do acontecimento que excede, necessariamente, uma lógica binária ou dialética, a que distingue ou opõe efetividade [...] e idealidade” (DERRIDA, 1994, p. 90). A recepção de Mark C. Taylor do conceito de espectro é positiva. Sua apropriação não se dá apenas acerca da Reforma de Lutero, como veremos adiante, mas também sobre o modo como o capitalismo contemporâneo se manifesta, como em “Specters of Capital” (CG, p. 143-180).

⁵ “If, as Hegel argues, the essence of the Reformation is that man in his very nature is destined to be free, then what began in Wittenberg in the sixteenth century continued in Philadelphia and Paris in the eighteenth century”.

⁶ Nesse ponto, parece-nos importante apontar que a leitura de Carvalhaes de Taylor enquanto um Tillich pós-moderno encontra alguma ressonância na medida em que há certa influência protestante nas estruturas da modernidade, aproximando Taylor à ideia do princípio protestante de Tillich (1992, p. 181-202). Investigamos com mais calma a relação desses pensadores no fim do terceiro capítulo.

⁷ “Modernity is a *theological* invention”. Em contraponto à visão de Taylor, H. Blumenberg defende a ideia de que a teoria da secularização é uma invenção da ideologia teológica para pressupor certa continuidade entre medieval religioso e modernidade. Essa, em sua percepção, nasce como contraposição afirmativa do

o Ocidente do paradigma medieval ao moderno têm base teológica e começam com a Reforma. Por isso ela deve ser considerada o marco fundacional da modernidade: mesmo que em germe, a estrutura filosófica sobre a qual esta época se constrói está presente nas mais basilares discussões que Lutero e Calvino trazem à tona em suas polêmicas⁸. O principal ponto da leitura de Taylor é a afirmação de que a Reforma questiona a autoridade estabelecida da Igreja Romana, e ao fazê-lo faz emergir um novo paradigma que privatiza, descentraliza e desregula as estruturas estáveis que mantêm a realidade. O desenvolvimento informacional que tem lugar na Reforma é um grande exemplo desse paradigma contestatório: a circulação das impressões e cópias dos escritos do nascente humanismo desestabilizou a univocidade da religião oficial, aumentando significativamente o alcance de discursos concorrentes e contrários ao Catolicismo.

Por isso, em “Ghosts haunting modernism-postmodernism” (AB, p. 66-94), Mark C. Taylor postula a presença de um espectro que, desde a revolução protestante, ronda a modernidade e a pós-modernidade. Na borda da transição do medievo para a modernidade não se encontra somente, diz Taylor, a queda de Constantinopla, mas, sobretudo, a reforma protestante — de onde, justamente, surge o espectro que assombra os dois polos que postulam a história da modernidade bem como a tentativa de sua destruição posterior. Diz Taylor que “Lutero é o espectro (*Geist*) assombrando a modernidade/pós-modernidade. Não existe, todavia, um Lutero — existem vários; e como se interpreta a teologia de Lutero condiciona, se não determina, como se entende a modernidade e a pós-modernidade”⁹ (AB, p. 67-68). Isso significa que a presença de Lutero não é somente mera influência diante da qual Hegel, Kierkegaard e Heidegger se posicionam, mas ela requer uma atividade interpretativa que determina, em última instância, conceitos fundamentais não só para eles, mas para o pensamento da modernidade e da pós-modernidade.

valor do humano em relação ao medievo. Sobre a questão da secularização em Blumenberg, ver *The legitimacy of the Modern Age* (1983), sobretudo a primeira parte “Secularization: critique of a category of historical wrong” (p. 1-124).

⁸ Por exemplo, a releitura que esses reformadores fazem da questão sacramental da eucaristia deságua, para Taylor, nos posicionamentos modernos e pós-modernos da teoria dos signos: para o Catolicismo Romano, a doutrina da transubstanciação identificava significante e significado como idênticos; Lutero, por sua vez, rejeitava essa doutrina, mas afirmava que Cristo estava realmente presente, de alguma forma, na eucaristia, de modo que significante e significado são distintos, mas estão relacionados; enquanto, para Calvino, Cristo não estava presente, mas o ato apontava para um evento passado importante, cindindo totalmente significante e significado. Essa progressiva separação, para Taylor, ressoa na perda pós-moderna dos referenciais de realidade, nos quais os signos sempre se remetem a outros signos.

⁹ “Luther is the religious ghost (*Geist*) haunting modernism-postmodernism. There is not, however, one Luther — there are many; and how one interprets Luther’s theology conditions, if not determines, how one understands modernity and postmodernity”.

Para Taylor, alguns pontos da teologia de Lutero são fundamentais para entender as leituras que dele fazem os filósofos modernos: a) a doutrina da salvação que se estabelece entre justiça ativa e passiva; b) a relação dialética entre lei e evangelho; e c) a noção de tempo envolvida no conceito de graça. Apesar de serem pontos específicos e, portanto, não contemplarem de modo total a teologia do reformador, esses aspectos se ligam, para Taylor, a uma atmosfera maior de que participa Lutero. Colocando-se no centro do debate medieval e da polêmica contra a Igreja Romana, ele afirma o voluntarismo contra o racionalismo escolástico, e o individual contra o grupo, sobretudo no que diz respeito à soteriologia. No primeiro caso, ele afirmava que “a razão é possível por algo que não é nem racional nem irracional e, portanto, tem como condição algo que não pode compreender racionalmente”¹⁰ (AB, p. 72). Isso indica uma rejeição da racionalidade afirmada pelos seguidores de Tomás de Aquino na medida em que ele afirma que a ordem universal não está racionalmente estabelecida, mas é contingente; Deus pode nela intervir a qualquer momento e transformá-la. No segundo, Lutero insiste que não há mediação entre o indivíduo e Deus, portanto a salvação não pode passar nem pela Igreja nem por obras ou compra de indulgências.

Dentro desse polêmico debate, Lutero desenvolve os três pontos que, para Mark C. Taylor, são importantes para entender seu espectro na modernidade. a) A doutrina da salvação, para o reformador, deve ser entendida a partir da fundamental diferença entre justiça ativa e passiva de Deus: a primeira requer certa atitude do humano em relação à lei, enquanto a segunda deve ser aceita como uma dádiva gratuita. Para Lutero, esta é a correta e, portanto, a que deve ser seguida pela Igreja. Isso implica que a justificação e a redenção não possam mais ser compreendidas pela chave do merecimento. Diz Taylor, “elas devem ser aceitas como uma dádiva [gift] do Outro que não é nunca presente, apesar de não ser ausente”¹¹ (AB, p. 70). b) Um dos pontos mais importantes da teologia do reformador é a relação entre lei e evangelho. Para Taylor, essa mesma dialética toma diferentes formas ao longo da história moderna, por isso ele a amplia em categorias mais gerais. A lei, nessa espécie de secularização da teologia de Lutero, traduz-se nas estruturas teóricas e práticas que constituem o mundo em sua ordem. O evangelho, por outro lado, transmite a ideia de evento, o ponto de partida de onde surgem as estruturas. c) Por fim, a graça luterana, para Taylor, pressupõe um tempo que não é nem linear nem cíclico, mas

¹⁰ “Reason is made possible by something that is neither rational nor irrational, and therefore has as its condition something it cannot rationally comprehend”.

¹¹ “[it] must be accepted as a gift from the Other who is never present, though he is not absent”.

é quiasmático¹². Isso significa que, para Taylor, “o futuro imprevisível invade o presente para transformar o passado”¹³ (AB, p. 70). Em outras palavras, a noção de graça quebra as tradicionais concepções de tempo em favor de uma estrutura na qual a interpretação do passado pode ser transformada pela projeção de futuro.

O Lutero de Hegel, todavia, é outro. Isso não se deve a uma interpretação que seja mais ou menos errada em algum nível, mas a possibilidades de apropriação de sua teologia. Seu caso, como também o de Kierkegaard e o de Heidegger, como analisaremos posteriormente, tem como principal questão a relação entre tempo e subjetividade, e correlatamente o problema da liberdade humana. A partir da reforma, Hegel afirma a chegada do povo alemão à era do Espírito (como síntese entre o judaísmo e o catolicismo), na qual a natureza humana de liberdade enfim teria chegado. Essa progressão da lei judaica à convicção cristã é um movimento da heteronomia à autonomia. Esse fato se comprova, para Hegel, sobretudo, na ênfase de Lutero na relação individual do ser humano com Deus, agora sem mediação da Igreja. Para o filósofo do Espírito, a própria morte de Jesus indica essa progressão da total transcendência divina para a total imanência da ressurreição. O povo, nesse sentido, assumiria a atividade divina de construção do mundo por meio de sua autonomia.

A culminação dessa interpretação hegeliana está na ideia de vocação¹⁴ que, para Taylor, antecipa a secularização no Ocidente¹⁵. Explica o autor estadunidense que “Apesar de a salvação depender da graça em vez das obras, todas as pessoas são chamadas para cumprir suas responsabilidades em sua posição no mundo de modo que demonstre devoção a Deus”¹⁶ (AB, p. 75). Em outras palavras, a vocação divina que antes era

¹² Taylor trata dessa noção no início de *Abiding Grace* (AB, p. 14-18), afirmando que o tempo quiasmático é um tempo aberto no qual passado e futuro se interrelacionam no presente que é sempre aberto. Diz Taylor que “past and future fold into each other through a present that is always held in suspense. The present, in other words, is irreducibly open at both ends. The horizon of the past forever recedes and repeatedly returns as the future that never arrives, and the horizon of the future forever recedes and repeatedly returns to reconfigure a past that is not fixed. The past is neither dead and gone nor simply present in the present in a way that determines the future. The future transforms the past as much as the past conditions the future” (AB, p. 15).

¹³ “the unanticipated future breaks into the present to transform the past”.

¹⁴ Essa noção foi utilizada por Max Weber em seu clássico *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo* (2004). A partir da noção de vocação (*Beruf*) de Lutero e sua recepção na Alemanha, Weber traça como a mudança do paradigma de trabalho e a ação humana no mundo tornam possíveis o surgimento e o desenvolvimento do capitalismo na Europa.

¹⁵ Isso se demonstra no capítulo “Protestant Revolution” (AG, p. 43-83): uma vez que a ideia de vocação sai do campo estritamente clérigo e passa a ser um chamado leigo, seculariza-se a sacralidade da ação eclesial; em outras palavras, se o camponês é tão vocacionado quanto o padre, neste não há nada de divino a mais que naquele.

¹⁶ “Though salvation depends on grace rather than works, every person is called upon to fulfill the responsibilities of his or her station in the world in a way that expresses devotion to God”.

somente privilégio do clero passa a ser universal. Isso se dá em dois sentidos: todos são vocacionados e todo trabalho é divino enquanto expressa tal devoção. A transformação da vocação de algo particular a universal, para Hegel, indica o progresso que a reforma protestante representa em direção à liberdade e, conseqüentemente, ao espírito absoluto. Se, antes, o privilégio de um passa a alguns, agora o privilégio é de todos. Essa secularização é importante para Hegel por fazer parte do próprio movimento do Espírito, no qual o povo tem, progressivamente, mais consciência de si e, conseqüentemente, mais liberdade. A leitura hegeliana de Lutero faz transitar, portanto, o paradigma de interpretação do mundo da transcendência à imanência, da heteronomia à autonomia, do dualismo ao monismo e da oposição à síntese (AB, p. 77).

Kierkegaard, relendo tanto Lutero quanto Hegel, discorda deste último em favor de uma leitura que mantenha o dualismo presente na teologia do reformador. Transcendência, heteronomia, dualismo e oposição, pensada agora como paradoxo, são mantidos como pontos fundamentais do paradigma kierkegaardiano. Mais do que um simples erro de interpretação sobre a teologia de Lutero, para o filósofo dinamarquês, Hegel junta ao cristianismo duas doutrinas heréticas: o gnosticismo e o panteísmo. No primeiro caso, porque a filosofia especulativa reduz o cristianismo a algo conhecível e racional, e no segundo porque o reduz a algo trivial, cotidiano. Por isso, para Kierkegaard, não se pode secularizar Lutero, como Hegel faz. A contradição das interpretações está baseada, portanto, na noção de liberdade. Se para Hegel liberdade é autonomia, para Kierkegaard liberdade é espontaneidade: a livre escolha individual de tomar decisões baseadas na própria vontade. Essa escolha individual não recai numa autonomia hegeliana porque pressupõe que a possibilidade da escolha foi instaurada por um Deus totalmente outro.

A aproximação feita por Kierkegaard entre liberdade e espontaneidade se deve, para Mark C. Taylor, à sua apropriação da doutrina dos dois reinos de Lutero. Nessa, o reformador não implode as leis objetivas em favor de certa autonomia individual, mas demonstra que tanto a lei secular quanto a graça vêm de Deus:

A realização da liberdade cristã, a busca por autonomia é uma expressão do pecado que busca domínio e controle da subjetividade e do mundo. Uma vez que seres humanos são inevitavelmente, mas não necessariamente, pecadores, para controlar seus impulsos errantes, Deus instituiu o “uso civil da lei”, que mantém a ordem social e política. Cristãos, assim como os outros, são

obrigados a obedecer às leis do Estado e os ditames dos magistrados civis que as impõem.¹⁷ (AB, p. 81)

Isso indica que, tanto para Lutero quanto para Kierkegaard, não há uma submissão de um reino a outro, mas a criação dos dois por Deus. Assim, na leitura de Taylor, a noção da autonomia por meio da graça não visa uma ação ético-política sobre o reino secular, mas envolve a questão subjetiva da liberdade e da transformação pessoal. Por isso, o filósofo dinamarquês afirma categoricamente a impossibilidade de uma relação objetiva com o cristianismo. Antes, para ele, o cristianismo está baseado em uma subjetividade totalmente pessoal e individual na qual é possível a liberdade da graça por meio do tornar-se cristão. A doutrina luterana dos dois reinos, portanto, é traduzida por Kierkegaard como uma dualidade da própria história que, em momento nenhum, se desenvolve numa síntese como a de Hegel, mas permanece distinta em tensão, e não separada completamente. Se esse reconciliava o ser humano no mundo, afirmando a progressiva autonomia por meio da síntese, para Kierkegaard o ser humano está em estado de angústia por causa do paradoxo irreconciliável diante do qual se encontra.

A espectrologia analisada por Taylor não somente indica a influência de um pensador alemão no modo como a filosofia se constrói. Ela demonstra que a presença da Reforma protestante em um mundo secularizado e progressivamente afastado das instituições religiosas é basilar e que a religião não morreu juntamente com Deus no anúncio nietzschiano. Antes, o pensamento religioso permaneceu moldando as formas como o ser humano pensa o mundo e a si mesmo. Nesse sentido, a religião permanece como o espectro mais latente da modernidade. Reconhecer essa espectrologia é fundamental para entendermos por que a revolução protestante é o marco fundacional da modernidade: se essa se constitui numa dialética entre Hegel e Kierkegaard, apesar de toda contradição entre os dois, há um elemento comum, uma base de onde eles partem. Essa base é a religião¹⁸.

¹⁷ “The realization of Christian freedom, the search for autonomy is an expression of the sin that seeks mastery and control of both self and world. Since human beings are inevitably but not necessarily sinful, to control their errant strivings, God instituted the ‘civil use of the law’, which maintains social and political order. Christians as well as others are bound to obey the laws of the state and the dictates of civil magistrates who enforce them”.

¹⁸ Aqui há um interessante paralelo com M. Foucault, para quem os dois paradigmas fundamentais do pensamento moderno não começam na religião e no protestantismo, mas em I. Kant. Para o filósofo francês, as críticas kantianas dão início ao pensamento epistemológico da analítica da verdade, enquanto suas outras obras chegam ao pensamento do presente por meio de uma ontologia da atualidade. Sobre essa questão, ver *O que são as luzes?* (2000, p. 335-351).

Para além da mera reflexão do espectro de Lutero, os pensamentos de Hegel e de Kierkegaard colocam as bases, para Taylor, do modo como a modernidade entende seus conceitos mais basilares. Desde a individualidade (como em *Journeys to Selfhood* [JS]) até a alteridade (em *Altarity* [AL]), o pensamento moderno varia de um polo a outro. Todavia, mais do que mudanças meramente abstratas, os paradigmas postulados por Hegel e Kierkegaard conduzem na prática a vida ocidental. Diz Taylor: “As ideias de Hegel e Kierkegaard estão impregnadas na mente moderna a ponto de terem transformado o modo como muitas pessoas entendem a si mesmas e vivem suas vidas” (JS, p. 10)¹⁹. Desse modo, mais do que uma simples influência sobre o pensamento acadêmico, esses polos transformaram a vida do ser humano na modernidade.

Na medida em que frequentemente Taylor os coloca como dois polos opostos da modernidade, uma série de pressupostos compartilhados entre eles permanecem implícitos. Em linhas gerais, ambos os autores tentam, a partir da identificação de uma crise espiritual-existencial que perpassa teologia, filosofia e arte na Europa, desenvolver uma fenomenologia do espírito. Os caminhos que eles traçam para completar essa tarefa são, de fato, divergentes, mas o ímpeto inicial de superar a crise que ambos identificaram permanece durante os trajetos. Para Taylor, tanto o sistema hegeliano quanto o paradoxo kierkegaardiano têm por fim último levar o ser humano a uma realização plena da autenticidade da individualidade — esse é o projeto que o pensador estadunidense analisa e articula em *Journeys to Selfhood* (JS).

É necessário que um ponto fique claro: Hegel e Kierkegaard representam, para Mark C. Taylor, mais do que dois pensadores fundamentais da modernidade. Eles são os dois polos paradigmáticos sobre os quais se constrói a própria modernidade. Por isso, não há espaço suficiente para esgotar a descrição da leitura de nosso autor desses dois pensadores — nem espaço nem interesse. Interessa-nos, antes, entender como essa sistematização paradigmática funciona para Taylor em dois polos: monista e dualista. Esse ponto, mais do que ajudar-nos a descrever a modernidade, auxilia-nos na interpretação do próprio Taylor, uma vez que Hegel e Kierkegaard são também as bases teóricas fundamentais entre as quais ele desenvolve seu pensamento.

Para Taylor, a filosofia hegeliana é, antes de tudo, uma filosofia da identidade e da unidade. Isso porque, por mais que as interpretações de sua filosofia como aquela que enfatiza a diferença sejam coerentes, no fim do processo hegeliano da dialética, as

¹⁹ “The ideas of Hegel and Kierkegaard so pervade the modern mind that they have transformed the way in which many people understand themselves and live their lives”.

diferenças são supressas pela identidade e pela unidade dos contraditórios²⁰. Por isso, para Taylor, a questão da alteridade é latente no pensamento de Hegel: uma vez que se privilegia a identidade contra as diferenças dialéticas da realidade concreta, o outro deve ser reduzido a um mesmo para que a ética se estabeleça. Por se esforçar em estabelecer um pensamento sistemático, Hegel apaga os contornos da diferença em favor da identidade. Em resumo, diz Taylor que,

Em sua busca por um meio termo reconciliador, Hegel, em concordância com a tendência do pensamento ocidental, privilegia a identidade e a unidade. A filosofia hegeliana pode ser entendida como uma tentativa sistemática de assegurar a *identidade* da identidade e da não identidade e a *união* da união e da não união.²¹ (AL, p. xxiii, grifos do autor)

Essa condição da filosofia da identidade não pode ser entendida, todavia, como um movimento de simplesmente ignorar as diferenças. Se assim o fosse, uma crítica contundente a ela seria fácil além de óbvia. Hegel constrói em seu sistema filosófico a identidade entre identidade e diferença, a união entre união e separação. Para entendermos essa construção, devemos perceber que ela está em um segundo nível de abstração. No primeiro temos a afirmação de que a identidade e a diferença (bem como união e separação) estão em relação dialética. Naquele segundo nível, está a afirmação de Hegel de que a síntese de tal relação dialética é a identidade e a união entre as contradições. Nessa virada fundamental, encontramos a evidência da afirmação de que a filosofia hegeliana privilegia a identidade apesar de reconhecer a diferença. Uma leitura diferente de Hegel seria possível, afirmando-o como filósofo da diferença que, enquanto tal, concebe a dialética da realidade seguindo uma tradição heraclitiana. Mesmo nessa leitura, a objeção de Taylor continua válida. A questão não é se a diferença é reconhecida ou não na própria realidade do mundo (ou da *phýsis*), mas se ela é ou não privilegiada em face da identidade e do uno — e no caso de Hegel, claramente, esses são a finalidade da

²⁰ A leitura de Hegel realizada por Taylor é marcadamente devedora do pós-estruturalismo, sobretudo de J. Derrida, a partir de onde se afirma que o pensamento do idealista alemão, longe de ser uma filosofia da diferença por conta da dialética, seria uma filosofia da identidade, uma vez que na síntese as diferenças enquanto tais são suprimidas. Sobre isso, recomendamos o artigo de Alice Serra “Notas sobre linguagem e alteridade: a partir de Derrida, leitor de Hegel, Husserl et al.” (2013).

²¹ “In his search for a reconciling middle ground, Hegel, in keeping with the tendency of Western thought, privileges identity and unity. Hegelian philosophy can be understood as a systematic attempt to secure the *identity* of identity and nonidentity and the *union* of union and nonunion”.

filosofia²². A lógica hegeliana se desenvolve a partir de um paradigma monista, que veremos adiante.

Kierkegaard, todavia, estabelece outro paradigma. Antes, ele começa por questionar o paradigma de Hegel a partir de profundas críticas: “Como pode um indivíduo solitário fazer tremer a estrutura inteira do Ocidente? [...] Como pode um parasita inútil desconstruir um sistema que demorou milênios para ser construído?”²³ (AL, p. 307). O filósofo dinamarquês, para Taylor, é esse indivíduo que retira os primeiros tijolos a fim de desconstruir o sistema hegeliano. A resposta de nosso autor a essas perguntas é: escrevendo. Kierkegaard desestrutura Hegel por meio da escrita e por colocar a si, enquanto indivíduo, dentro de um sistema que não comporta a diferença enquanto tal. Por isso, esse crítico de Hegel é identificado como o filósofo da diferença: o indivíduo, em sua singularidade e, antes de tudo, em sua subjetividade, não pode ser totalizado objetivamente. Isso significa, primeiramente, que a verdade existencial não pode ser alcançada por meio da objetividade da identidade. Ela não é fruto da síntese de uma realidade marcadamente dialética, mas é uma relação da subjetividade do indivíduo com o paradoxo da realidade. A diferença, que aqui é fundamental, entre dialética e paradoxo é que a primeira se resolve na síntese e o segundo se mantém como tal porque é irreconciliável. A questão primeira é, portanto, a da singularidade:

O singular fissa a noção de identidade e viola a lei do mesmo. Inescapavelmente heterogêneo, *Enkelthed* [singularidade] é uma diferença que não pode nunca ser reduzida à identidade, uma sobra que nunca pode ser assimilada, uma cripta que não pode ser aberta. Sempre para além da lei, a singularidade é incessantemente excessiva. O indescritível singular é como um fora da lei que deixa um rastro, mas nunca é pego. Esse fora da lei vem (se os fora da lei vêm) à noite, como um ladrão que rouba, desapropria, expropria, perturba e abala.²⁴ (AL, p. 343-344)

Ao questionar o sistema hegeliano a partir da noção de singularidade individual, Kierkegaard abala as fortes estruturas que sustentavam a filosofia e o pensamento no Ocidente. Isso se dá, primeiramente, porque o indivíduo e a subjetividade não cabem no

²² Para uma leitura específica e mais aprofundada sobre essa questão no pensamento de Hegel, recomendamos *Identity and difference*, obra organizada por Philip Grier (2007). Nessa obra, os autores delineiam os contornos desses dois conceitos, bem como a relação entre eles, nas principais obras de Hegel.

²³ “How could a solitary individual make the entire structure of the West tremble? [...] How could a useless parasite deconstruct a system it had taken millennia to construct?”

²⁴ “The singular fissures the notion of identity and violates the law of the same. Inescapably heterogeneous, *Enkelthed* is a difference that can never be reduced to identity, a remainder that can never be assimilated, a crypt that cannot be opened. Always beyond the law, singularity is forever excessive. The elusive singular is like an outlaw who leaves traces but is never caught. This outlaw comes (if outlaws come) in the night, like a thief who purloins, dispossesses, expropriates, upsets, and unsettles”.

sistema objetivo. Essa diferença crucial que a própria noção de singularidade implica não pode ser simplesmente suplantada pela síntese do uno. Por isso, para Taylor, a singularidade é como um fora da lei, que opera em lógica diferente e, assim, desafia e abala as bases do sistema hegeliano. A noção radical de diferença, como afirmamos, tem seu ápice na noção de paradoxo²⁵: a concretude da realidade humana é marcada pela diferença em contradições irreconciliáveis, como o tempo e a eternidade, ou o finito e o infinito. Por isso sua filosofia se constitui de migalhas, ao contrário do sistema hegeliano que tudo engloba. Para nosso autor, o pensamento kierkegaardiano estabelece uma lógica dualista.

A interpretação que Mark C. Taylor desenvolve da modernidade a partir dos polos Hegel e Kierkegaard é coerente por apontá-los mais como paradigmas de pensamento que como pensadores majoritários. Se não o fizesse, Taylor recairia num posicionamento facilmente criticável, pois acabaria por reduzir um momento histórico de grande fecundidade do pensamento ocidental a apenas dois autores. Apesar da eleição de dois grandes, faltariam à leitura de nosso autor outros nomes marcantes para o pensamento da modernidade como R. Descartes e os racionalistas, D. Hume e os empiristas, I. Kant e os idealistas, K. Marx e os marxistas, e F. Nietzsche, para citar apenas alguns. O ponto, para Taylor, não é indicar nomes, mas paradigmas — e essa virada é fundamental para manter a coerência e a pertinência de sua interpretação. Outra possível crítica à sua leitura seria a centralidade do conteúdo filosófico desses dois autores enquanto constituintes dos dois paradigmas máximos da modernidade. Essa questão não pressupõe que, para ele, mais do que uma ênfase em forma ou em conteúdo filosófico, há tanto no paradigma hegeliano quanto no kierkegaardiano uma harmonia entre forma e conteúdo. Nesse sentido, mais do que a afirmação de uma teleologia que supera a dialética da realidade, ou de um duplo movimento do salto da fé, o que interessa a Taylor é o modelo de pensamento que reduz a diferença à identidade e que fratura a identidade em diferença. Ou, em outras palavras, um entrelugar em meio a esses paradigmas²⁶.

²⁵ O paradoxo é um conceito central no pensamento kierkegaardiano, sobretudo no plano apresentado nas *Migalhas filosóficas* (2011) e em seus *Pós-escritos* (2013).

²⁶ A ideia de um pensamento que se estabelece nos vãos, limites e fronteiras encontra, hoje, ressonância na decolonialidade. A proposição de um pensamento do vão, nesse sentido, é também colocada por W. Mignolo, construindo o limiar a partir de uma epistemologia do sul (2003), e por G. Anzaldúa investigando as relações da fronteira (1999).

2.2. Um entrelugar

Quanto mais eu oscilo entre Hegel e Kierkegaard, menos satisfatórios os extremos opostos, marcados por seus pontos de vista contrastantes, se tornaram. Num esforço de demarcar uma posição *entre* essas duas figuras principais, voltei-me aos escritos de Derrida. [...] Estou convencido de que a margem da diferença traçada por Derrida — uma margem que fica entre Hegel e Kierkegaard — cria uma abertura seminal para a reflexão religiosa contemporânea.²⁷ (TE, p. 75, grifo do autor).

Mark C. Taylor, num momento de autorreflexão, afirma seu esforço por posicionar-se entre Hegel e Kierkegaard. Isso não indica, contudo, que ele deva escolher um dos dois, e nem mesmo tentar unir os dois. Fazê-lo seria escolher um dos paradigmas. Taylor, aqui, demarca sua posição *entre* eles, desabrochando um entrelugar. Apesar de seu reconhecimento pelo traço que J. Derrida deixa nesse mesmo sentido, interessa-nos como o próprio Taylor promove a reflexão religiosa contemporânea a que se refere acima. Nosso caminho será através de sua leitura do Lutero de M. Heidegger que, em consonância com a leitura do Lutero de Hegel e Kierkegaard, diz mais a respeito de Mark C. Taylor do que dos outros autores. O mesmo espectro de Lutero que assombra tanto Hegel quanto Kierkegaard, enquanto paradigmas epistemológicos diversos, assombra Heidegger. Para Taylor, essa ligação acontece por meio da recepção alemã de Kierkegaard a partir de K. Barth e do existencialismo de R. Bultmann. Portanto, a teologia luterana que chega a Heidegger se inicia com a radicalidade da transcendência de Deus enquanto totalmente outro²⁸ passando pela desmitologização. Se a relação de Heidegger com o primeiro foi através de sua leitura, com Bultmann²⁹ a relação foi de amizade, pois eles foram colegas na universidade de Marburg. Mas essa dupla influência não totaliza sua conexão com a teologia: desde o início de sua carreira acadêmica Heidegger se dedicou a analisar escritos medievais que passavam, necessariamente, por questões

²⁷ “The longer I have waded between Hegel and Kierkegaard, the less satisfactory the opposing extremes marked out by their contrasting viewpoints have become. In an effort to stake out a position between these two major figures, I have turned to the writings of Derrida. [...] I am convinced that the margin of difference traced by Derrida — a margin that falls between Hegel and Kierkegaard — creates a seminal opening for contemporary religious reflection”.

²⁸ Para Karl Barth, teólogo alemão, a transcendência de Deus implica uma total separação com o mundo humano. Nesse sentido, Ele é sempre totalmente outro ao humano, qualitativamente diferente e, por isso, não caberia à teologia estudá-Lo diretamente. Sua doutrina sobre Deus, influenciada por Kierkegaard, pode ser encontrada em sua *Dogmática* (BARTH, 2009).

²⁹ O projeto da demitologização de Rudolf Bultmann foi uma tentativa de separar rigorosamente mito e mensagem existencial na Bíblia, de modo a defender a validade do texto sagrado indicando sua relevância para o humano moderno (BULTMANN, 1999). Sobre a íntima relação entre Heidegger e Bultmann, não só em amizade, mas em mútua influência, ver *Linguagem mitológica e hermenêutica* (PIEPER, 2017) e *Heidegger em Bultmann* (CABRAL, 2017).

teológicas de modo que, para Taylor, sua análise de Duns Scotus antecipa a *virada*³⁰ em seu pensamento.

Justamente dessa interpretação medieval Heidegger intui sua destruição da metafísica da presença. A tradição filosófica ocidental, para ele, é substancialmente metafísica uma vez que, das mais variadas formas, pensa sempre o ser como presença e como fundamento último da realidade. Com essa destruição, Heidegger indica o fim das estruturas metafísicas que sustentam uma compreensão ontoteológica do mundo, na qual não se confundem somente ser e ente, mas ser e Deus, um ente supremo. Se esse arcabouço é destruído, não é mais possível afirmar ultimamente a necessidade da história: “Sem nenhum plano ou programa compreensível, o futuro é desconhecido, o presente é incerto, e o passado poderia sempre ter sido de outro modo”³¹ (AB, p. 87). Isso implica pensar que o mundo e a subjetividade humanas são sempre experimentados como dados, algo que nos precede e na referência da qual nos constituímos. Essa afirmação da contingencialidade que marca a vida humana encontra, para Taylor, ressonância na controvérsia da doutrina luterana entre teologia da cruz e teologia da glória. Em Heidegger, do mesmo modo como sua destruição da metafísica indicava uma volta aos sentidos não pensados da tradição grega, a afirmação da teologia da cruz de Lutero contra a teologia católica romana da glória indicava um retorno aos sentidos originariamente cristãos, mas reprimidos pela helenização de sua mensagem. Por isso, afirma Taylor que “a tarefa da *theologia crucis* é destruir, dismantelar, ou desconstruir a *theologia gloriae*”³² (AB, p. 91). Toda essa relação se baseia numa noção de tempo quiasmático, isto é, o futuro irrompe no presente transformando-o na medida em que também transforma o passado. Deus, aqui, é sempre o Deus de um futuro que não está nem presente nem ausente, mas está em constante chegada. A afirmação desse Deus faz parte, portanto, do projeto de destruição da metafísica enquanto ele não reafirma a

³⁰ A “virada” (Kehre) no pensamento de Heidegger é o termo utilizado para descrever a mudança de tom em sua obra da busca pela “verdade do ser” para o “sentido do ser”. A primeira fase é marcada sobretudo por *Ser e Tempo* (2012) e a segunda por *Contribuições à filosofia* (2015). Para mais detalhes sobre a “virada”, ver o capítulo de G. Vattimo, “Ser, evento, linguagem” (1996, p. 107-148). Richard Rorty, por exemplo, defende que, após a virada, a filosofia de Heidegger se aproxima do primeiro Wittgenstein por sua ênfase na linguagem (RORTY, 1999, p. 75-90). Deve-se, aqui, considerar a força dos estudos de filosofia medieval no seminário católico da Universidade de Freiburg, onde Heidegger estudou teologia. Obra seminal para entender esse momento são as anotações de seu curso sobre religião, publicadas em *Fenomenologia da vida religiosa* (2014)

³¹ “With no comprehensible plan or program, the future is unknowable, the present is uncertain, and the past could always have been otherwise”.

³² “the task of *theologia crucis* is to destroy, dismantle, or deconstruct the *theologia gloriae*”.

presencialidade do ser, mas a questiona instaurando uma noção de tempo radicalmente diferente³³.

Desse modo, a teologia de Lutero continua como um espectro, um espírito, um fantasma que assombra e inspira o pensamento que molda tanto a modernidade quanto a pós-modernidade. Como sublinha Derrida, não se pode falar de espectro no singular, pois o que ronda é apropriado das mais distintas formas. O espectro de Lutero em Hegel aponta a síntese na autonomia humana. O espectro de Lutero em Kierkegaard aponta a profunda dialética da liberdade. O espectro de Lutero em Heidegger aponta a destruição da metafísica e a recuperação do pensamento originário. Isso significa que, para o primeiro, Lutero aponta para a superação de um modo de vida heterônomo rumo a uma autonomia na síntese do Espírito Absoluto. Para o segundo, ele indica uma dualidade irreconciliável na liberdade humana. E, por fim, para Heidegger, esse espectro aponta a rejeição das duas por meio da destruição de suas bases dualistas e monistas.

O projeto heideggeriano de destruição da metafísica estabelece os princípios que servem de base para as construções filosóficas que se posicionam juntamente com esse pensador para além das fronteiras da tradição ontoteológica. Mark C. Taylor se posicionou, cedo em sua trajetória, positivamente em relação a essa superação da tradição metafísica. Mais ligado à desconstrução de Derrida do que a Heidegger, como elucidamos acima, os primeiros esforços acadêmicos de Taylor se dão no sentido de acolher esse movimento dentro da própria teologia (o que à época parecia, no mínimo, inusitado ou impossível). Ainda hoje, grande parte de seu reconhecimento nos estudos de religião se deve à sua principal obra de acolhimento da desconstrução na teologia: *Erring: a postmodern A/theology*, traduzido posteriormente para o francês, o espanhol e o japonês. A estrutura espelhada dessa obra nos fornece mais do que meras informações sobre a recepção da desconstrução por Taylor. Nos quatro primeiros capítulos, o autor analisa e complexifica os principais tópicos da transição da modernidade para a pós-modernidade, a saber, a morte de Deus, o desaparecimento da subjetividade, o fim da história e a oclusão do livro. De modo espelhado, Taylor pensa criativamente como cada um desses quatro conceitos abala, desconstrói e desfundamenta conceitos teológicos abrindo o caminho

³³ O pensamento de tal temporalidade pode ser encontrada no curso “introdução à fenomenologia da religião” (HEIDEGGER, 2014, p. 7-139). Outros autores contemporâneos têm comentado a questão a partir de Heidegger, como Caputo (2001, p. 1-36) e Agamben (2016), embora este o faça a partir de outros referenciais paulinos.

para outro pensamento que não recai nos tradicionais binarismos, mas se estabelece entre eles.

Para Taylor, a “pós-modernidade se abre com senso de perda *irrevogável* e falta *incurável* [...]”. Estamos em um tempo entre tempos e em um lugar que é nenhum lugar”³⁴ (ER, p. 6, grifos do autor). Isso significa que a pós-modernidade se inicia com um princípio que a marca substancialmente: o sentimento de perda e de falta. Algo na história moderna se faz agora ausente, há algo que da era das luzes não chega à pós-modernidade. Essa falta instaura um tempo e um espaço radicalmente diferentes: entretempos e não lugares que se recusam tanto à dialética quanto ao paradoxo. Por isso a a/teologia que Taylor desenvolve a partir da pós-modernidade está sempre em um entre, negando os polos de qualquer oposição: “As palavras da a/teologia recaem no entre; elas estão *sempre* num meio”³⁵ (ER, p. 13, grifos do autor). Entretanto, antes ainda de entendermos esse entrelugar, cabe-nos passar pela morte de Deus e pelo desaparecimento da subjetividade.

A morte de Deus, para Taylor, é um evento duplo: na modernidade se dá como um ateísmo humanista, e na pós-modernidade como uma a/teologia pós-humanista. Como em toda a estrutura de *Erring*, primeiramente Taylor trata de características de nosso tempo e, posteriormente, de modo espelhado, faz propostas desconstrutivas. A problemática que a interpretação ateísta da morte de Deus traz, para ele, constitui-se por causa de uma simples inversão. No lugar de Deus, coloca-se o humano, invertendo a relação entre criador e criatura e, conseqüentemente, reduzindo a teologia à antropologia³⁶. Se, para a teologia, o ser humano se constitui a imagem e semelhança de Deus, seu criador, para a crítica ateísta o ser humano constrói Deus a sua própria imagem e semelhança. Nesse sentido, o Deus que morre é substituído pelo ser humano que assume caráter de novo Deus. A questão que, portanto, demonstra a insuficiência da inversão ateísta é o não questionamento do lugar que Deus assumia, mas a simples substituição de um sujeito por outro. Antes, a transformação do ser humano em sujeito, sobretudo a partir

³⁴ “Postmodernism opens with the sense of *irrevocable* loss and *incurable* fault [...]. We are in a time between times and a place which is no place”.

³⁵ “The words of a/theology fall in between; they are always in the middle”.

³⁶ Embora não seja o exemplo trazido por Taylor, um caso paradigmático dessa inversão é a crítica à religião realizada por L. Feuerbach, justamente, nesses termos: “a consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus é o conhecimento que o homem tem de si mesmo” (FEUERBACH, 2007, p. 44), ou ainda “qualquer revelação de Deus é apenas uma revelação da natureza do homem” (2007, p. 212). Esse caso indica claramente a inversão a que se refere Taylor, uma vez que tal ateísmo apenas inverte as posições entre criador e criatura apelando para uma simples substituição de um por outro.

da virada de R. Descartes³⁷, indica a possibilidade de tornar Deus objeto. No entanto, esse Deus não é somente uma deidade do monoteísmo, mas a *causa sui*, o fundamento da realidade que possibilita seu acesso objetivo. Outra falha do ateísmo humanista, para Taylor, é não considerar que, juntamente com a morte de Deus, morre também a ideia subjetividade, da qual trataremos adiante. Nesse sentido, conclui Taylor que o ateísmo humanista inverte, mas não subverte a lógica da repressão que se busca superar com a morte de Deus, de modo que a própria luta por autonomia, baseada em tal inversão, resulta numa espécie de totalitarismo do mesmo. Isso se dá porque, uma vez que a subjetividade é colocada no centro de um humanismo, o próprio conceito de humanidade ignora as diferenças dos particulares desaguando, então, nessa espécie de apagamento em favor da identidade. Isso indica que o humanismo ateísta tem implicações niilistas incompletas, porque, se de um lado invalidam qualquer moralidade baseada em Deus, de outro lado fundam na subjetividade a possibilidade de verdades universais e valores, permanecendo em um pensamento dualista que contrapõe teísmo/ateísmo, verdade/mentira, essência/existência, por exemplo.

Por outro lado, a morte de Deus pode ser apresentar como a/teologia pós-humanista. Taylor faz essa passagem se aproximando da noção de escritura, ligando-se a J. Derrida. Primeiramente, a morte de Deus não implica ateísmo humanista, mas o sacrifício do autor/criador das leis universais que as gerenciava e as assegurava. Em outras palavras, o *logos* é desencarnado e a escritura é inscrita. Taylor clareia dizendo que,

Do ponto de vista da a/teologia desconstrutiva, a morte de Deus é realizada na palavra radicalmente encarnada. O desaparecimento do significado transcendental cria a possibilidade da escritura. Não mais completamente limitada à, ou pela, estrutura tradicional (teológica) de representação e significação, a escritura articula palavra(s) inscrevendo uma margem errante que simultaneamente junta e separa os opostos. Como um jogo de diferenças, que estabelece as relações que constituem tudo que é e o que não é, a escritura é coisa nenhuma e, ainda, não é um nada. Com essa escrita, não há nada distinto ou entidades separadas.³⁸ (ER, p. 108)

³⁷ René Descartes tenta fundamentar a existência do ser humano a partir de uma dúvida hiperbólica e, em suas meditações, postula que tal existência se fundamenta na subjetividade do pensar (*cogito*). Fundam-se, nessa esteira, a existência de um Deus que não permitiria a enganação da própria consciência humana e o humano que a partir da ideia de perfeição conclui a existência de Deus. O argumento, nesse sentido, é circular, uma vez que um possibilita a prova da existência do outro (DESCARTES, 2005).

³⁸ “From the point of view of deconstructive a/theology, the death of God is realized in the radically incarnated word. The disappearance of the transcendental signified creates the possibility of writing. No longer completely bound to, or by, the traditional (theological) structure of representation and signification, writing articulates word(s) by inscribing an errant margin that simultaneously joins and separates opposites. As a play of differences, that establishes the relationships that constitute all that is and is not, writing is no thing and yet is no nothing. Within this script, there are no discrete thing or separate entities”.

Para desvendarmos essa citação e explicarmos a diferença entre *logos* e escritura identificamos, pelo menos, quatro pontos chave de leitura: a) o fim do significado transcendental; b) a estrutura de representação; c) a margem errante; e d) a relação entre escritura e nada. O primeiro ponto diz respeito à tradição kantiana (e o fim de alguns de seus pressupostos). A ideia do transcendental em I. Kant aponta para estruturas categoriais universais da subjetividade humana que definem como se estabelece o juízo sobre os diversos fenômenos. Ao falar de um significado transcendental, Taylor evoca a noção de que a relação entre significado e significante seja, em algum nível, estabelecida por essas estruturas subjetivas. Em outros termos, a relação entre as palavras e as coisas seria definida de antemão por categorias da mente humana. Essa indicação de fim significa que não há relação metafisicamente estabelecida entre palavra e coisa, significante e significado. Assim, no lugar da ordem rígida, entra em cena a possibilidade da escritura. A questão da representação, que Taylor chama de tradicional teológica, remete também à relação entre significante e significado: uma vez que o signo seja tomado como arbitrário, o significante seria apenas uma representação (acústica ou escrita) do significado. O fim dessa limitação decorre, justamente, da margem errante que a escritura inscreve. Não mais dependente da noção de representação, o significante pode não remeter a nenhum significado. Essa margem errante, portanto, não apenas aponta a insuficiência do significante, mas também do significado e da própria noção de signo, uma vez que ela não pode mais se constituir binariamente.

Por fim, a escritura, para Taylor, possui uma íntima relação com o niilismo, assim como o humanismo ateu. Entretanto, se nesse ele era incompleto, sem levar às últimas consequências suas ideias, naquele há certo niilismo ativo, propositivo, no sentido de que não recai em um nada, mas, diante de um nada inevitável, constrói um jogo de diferenças. Esse jogo não permite que a escritura seja uma espécie de subjetivismo no qual cada entidade é distinta e isolada da outra, mas a coloca em relação com outras entidades. Se, argumenta Taylor, essas entidades estão radicalmente relacionadas, as coisas são, portanto, relativas (ER, p. 108). Essa relatividade, entretanto, não é a relatividade que decai em um niilismo, mas uma interconexão entre as entidades de modo que uma afeta e é afetada pelas outras. O que Taylor entende por escritura se aproxima com o que ele chama de Não [*not*]. Diz ele que “o Não é algo como um negativo não negativo que, não

obstante, não é positivo. [...] Nem algo nem nada, o Não fica *entre* o ser e o não ser”³⁹ (NO, p. 1, grifo do autor). Na medida em que a escritura se relaciona com um nada, sem tomar para si caráter nadificante, e inscreve certa margem errante entre significante e significado, ela se aproxima desse Não que, para Taylor, possui muitos nomes — que permanecem sempre inadequados, porque tal negatividade foge a elas.

Nesse ponto, é possível começarmos a delinear como Mark C. Taylor parte de um pensamento do *entre* ou de um *entrelugar* do pensamento. Para além de Hegel e Kierkegaard, ou antes, entre eles, interessa a nosso autor a escritura, o Não, a a/teologia desconstrutiva. Essa, a partir da morte de Deus, não escolhe por um ateísmo humanista ou um teísmo cego, mas estabelece um entre que não é nem ateu nem teísta, mas questiona o próprio lugar da afirmação metafísica de Deus. Tal questionamento se faz aproximando, justamente, Deus e o Não, buscando “Como Não pensar Deus?”⁴⁰ (NO, p. 10-27). Pensar para além dos paradigmas, portanto, não implica não pensar, mas desconstruir o próprio pensamento em vistas de um entrelugar que não apele para a absoluta identidade ou para a total diferença. Por isso, Taylor contrapõe à revelação do *logos* a disseminação da escritura que, enquanto tal, não pressupõe a verticalidade de uma verdade absoluta, mas a horizontalidade relacional das entidades. Se a encarnação divina leva à morte de Deus, para Taylor, a disseminação da escritura leva ao fim da subjetividade. Esse fim também abre caminhos para o entrelugar que Taylor busca.

Uma vez que Deus e subjetividade se constituem mutuamente na história ocidental, como em Descartes, a morte de um implica também o desaparecimento do outro. Essa relação, mais do que espelhada e mutuamente constitutiva, revela que o conceito de subjetividade é teológico. Permeando na história da filosofia de Agostinho a Hegel, a noção de subjetividade nasce da pergunta pelo si mesmo que é respondida, sempre, em relação a Deus. Entretanto, mais do que meramente descobrir a subjetividade no encontro com Deus, o exemplo de Agostinho nos revela que tal descoberta se dá na narrativa de si mesmo. Essa narrativa demonstra um importante fato: a subjetividade é fruto da criação literária de quem tenta contar a história de si mesmo, tornando-se, portanto, um texto fictício. Em tal ficção, argumenta Taylor, o personagem principal é o sujeito, e o texto é endereçado a Deus. Dessa forma, a subjetividade ganha caráter ficcional-narrativo, perde seu par de diálogo, e se torna frágil. Nesse ponto, a

³⁹ “The not is something like a non-negative negative that nonetheless is no positive. [...] Neither something nor nothing, the not falls *between* being and nonbeing”.

⁴⁰ “How Not to think God?”.

subjetividade de que trata Taylor se aproxima mais de Kant, para quem essa noção tem a ver com uma estrutura inata do humano, do que de Kierkegaard, para quem a subjetividade está ligada à ideia de interioridade e sentimento.

Na medida em que não é mais possível se escorar na noção de Deus, o conceito de subjetividade se esvazia ou, antes, desaparece. Para Taylor, esse desaparecimento tem a ver com a questão temporal no pensamento metafísico: desde seu início, nos pré-socráticos e em Platão, a filosofia privilegiou o presente como tempo fundamental. Isso porque, na busca pelo ser dos entes, não interessa a passagem do tempo, isto é, nem o que o ente *foi* nem o que *será*, mas precisamente sua permanência apesar do tempo e do espaço: o que *é*, no presente⁴¹. Nosso autor retoma também o pensamento de Agostinho nas *Confissões* de que a subjetividade se constitui no tempo e o tempo é somente o presente em três modalidades: o passado que não volta mais, um presente absoluto, e um futuro que não chega a nós senão como presente. Taylor se volta para o fato de que a temporalidade reduzida ao presente tem implicações não pensadas nem por Agostinho nem por seus leitores, porque a afirmação de que o passado e o futuro nada mais seriam do que modalidades do presente fratura a noção do tempo como presença. Diz ele que “passado e futuro não são modalidades do presente, mas exprimem irreduzivelmente ausência. Como a identidade possui e é possuída pela diferença, também a presença necessariamente envolve a ausência”⁴² (ER, p. 49). Em outras palavras, passado e futuro se manifestam como ausências no presente, e não meras modalidades de sua presença. Isso significa que o desaparecimento da subjetividade está ligado à ausência que a presença inevitavelmente carrega e à consequente impossibilidade de fundamentar a subjetividade na presença absoluta do tempo.

Se por um lado Mark C. Taylor aponta os limites da noção moderna de subjetividade, por outro ele aponta as possibilidades que surgem de seu desaparecimento. Após a morte da subjetividade, os pós-humanos, em sua denominação, são chamados a morrer a morte de Deus juntamente com Ele. As palavras enigmáticas de Taylor apontam para uma consequência importante do fim da subjetividade: o que era considerado Humano, uma espécie de nome próprio da ficção moderna da subjetividade, é então posto

⁴¹ Por exemplo, no diálogo *Mênon* (PLATÃO, 2001), Sócrates se volta à questão “O que é a virtude?”. Para tal, os exemplos de virtudes não lhe interessam por estarem submetidos a alguma especificidade espaço-temporal. Importa-nos, aqui, enfatizar que em diversos diálogos socráticos busca-se a definição de algo que só pode ser dada com precisão no privilégio do presente.

⁴² “Past and future are not modalities of the present but signify irreducible absence. As identity possesses and is possessed by difference, so presence necessarily involves absence”.

em anonimato. O humano, à imagem e semelhança de Deus, desaparece enquanto subjetividade autocentrada oposta a qualquer alteridade. Nesse ponto, Taylor evoca um problema ético: “Para manter a si mesmo, o sujeito deve se proteger da ‘invasão’ do outro. Quanto mais altas as paredes, mais impenetráveis as membranas, mais firmes os limites fixados separando a si mesmo do outro, mais segura a identidade do sujeito parece estar”⁴³ (ER, p. 130). Em outras palavras, por estar baseada na lógica da identidade, a noção de subjetividade apela à repressão do outro se recusando a qualquer alteridade real. Mais do que simplesmente negar um outro, a subjetividade nega qualquer possibilidade de relação, porque se estabeleceu a partir do medo da invasão⁴⁴. Nesse sentido, o desaparecimento da subjetividade abre a possibilidade de uma alteridade ética, porque também é o fim do estigma do outro como invasor.

Essa primeira possibilidade ética não esgota, todavia, as consequências do desaparecimento da subjetividade. Diz Taylor, “o desaparecimento do indivíduo subjetivamente-idêntico, todavia, é ao mesmo tempo o aparecimento do sujeito que é formado, deformado e reformado pelo eterno jogo de diferenças”⁴⁵ (ER, p. 137). De modo semelhante à morte de Deus que abre espaço para a escritura, o desaparecimento da subjetividade, para Taylor, possibilita a construção de um sujeito relacional e relativo que se encontra numa espécie de rede de relações descentralizadas com outros sujeitos. Nesse sentido, o sujeito recebe a anonimidade do traço. Ao contrário do nome próprio, da subjetividade ou do signo em geral, o traço é uma marca sem significado propriamente intrínseco. Nem presente nem ausente, nem algo nem nada, o traço é como um risco errante que nunca está fixo em um lugar ou paradigma. Fora do âmbito da subjetividade moderna, o sujeito como traço, para Taylor, constitui uma espécie de entrelugar que não é nem uma entidade impessoal nem um nome próprio, mas um anônimo não autocentrado. Somente nessa falta uma alteridade pode, enfim, se constituir.

⁴³ “In order to maintain itself, the subject must protect itself from the ‘invasion’ by the other. The higher the walls, the more impenetrable the membrane, the firmer the fixed border separating self and other, the more secure the subject’s identity seems to be”.

⁴⁴ Mais recentemente essa relação entre subjetividade e alteridade foi questionada a partir do paradigma da imunologia, pelo filósofo alemão Peter Sloterdijk em *Esferas I. Bolhas* (2016). Para ele, a sociedade se organiza em esferas imunológicas, primeiramente, como bolhas, para proteger o humano de tudo aquilo que vem de fora e atua sobre ele, como na noção de ser-com heideggeriana. Outra interessante incursão sobre o assunto vem do filósofo coreano Byung-Chul Han, em *Sociedade do cansaço* (2017). Para ele, a modernidade se constitui a partir de uma imunologia, enquanto a pós-modernidade se constitui por meio de um paradigma neural. Em outras palavras, se aquela se balizava na lógica do inimigo de fora a ser combatido, essa considera o inimigo um interno, como um problema cerebral.

⁴⁵ “The disappearance of the self-identical individual, however, is at the same time the appearance of the subject that is formed, deformed, and reformed by the eternal play of differences”.

Estruturadas de modo espelhado, as propostas de Mark C. Taylor sobre a questão da morte de Deus e do desaparecimento da subjetividade exprimem, conjuntamente, uma alternativa a certo niilismo que é intrínseco à pós-modernidade. Primeiramente, ele não aceita a mera conclusão de que a morte de Deus se resumiria em uma espécie de humanismo ateu. Antes, o próprio lugar de uma afirmação ou não da existência de Deus é questionado, fechando a possibilidade de permanência de um niilismo reativo. Esse seria o simples reconhecimento da falsidade das relações valorativas da sociedade e a aposta em novos valores nos mesmos lugares. É esse o caso, por exemplo, da substituição de Deus pelo humano enquanto centro das questões filosóficas. O mesmo niilismo reativo está presente na interpretação de que o desaparecimento da subjetividade é um mero fato sem consequências posteriores: o lugar da noção não é questionado e nada é proposto a partir do reconhecimento de sua incoerência.

O caminho de Taylor com as noções de escritura e traço, todavia, não ignora o niilismo, mas o transforma em niilismo ativo. A principal diferença entre ativo e reativo, aqui, é que o primeiro propõe novas sendas e possibilidades a partir da desconstrução, isto é, o niilismo ativo não se fecha na simples interpretação de fato, mas constrói novas possibilidades a partir dele. A noção de escritura o faz pensando uma a/teologia que não se baseia na verdade, mas que inscreve uma margem errante colocando em jogo o dualismo que sustenta a teologia moderna. Já o humano como traço desestabiliza o conceito de subjetividade autocentrada abrindo espaço para uma alteridade relacional que não nega o outro, mas se encontra com ele sem hierarquias. Apesar de corresponderem a um tipo mais refinado de niilismo, o que lhes atribui uma grande potência, as propostas de Taylor podem possuir um limite que precisa ser reconhecido. Pode-se interpretar que as noções de escritura e traço são incoerentes com o pensamento descentralizador da desconstrução na medida em que negam a interpretação do humanismo ateu das consequências da morte de Deus e do desaparecimento da subjetividade. Se não há um centro, uma verdade unívoca ou mesmo alguma teleologia, Taylor não poderia ostentar certa superação da interpretação que nega. O apontamento dessa problemática, todavia, não considera que o pensamento errante não apresenta diferentes interpretações como superações, mas, antes, como traços paralelos àquelas. Dessa forma, não seria incoerente apontar outros aprofundamentos ou tecer críticas à não radicalidade de outras interpretações e leituras.

Por fim, é necessário pensarmos como as noções propostas por Taylor constituem uma espécie de entrelugar do pensamento. Isso não somente diz respeito a como nosso

autor pensa a pós-modernidade enquanto momento histórico, mas também revela como ele mesmo pensa e constrói sua obra. Mais do que traçarmos todos os conteúdos de seus livros, interessa-nos aqui entender o modo como Mark C. Taylor estabelece as bases de seu pensamento. Desvendar, portanto, as propostas de *Erring*, sobretudo, é tarefa fundamental, uma vez que nelas Taylor já constitui o entrelugar que marca sua trajetória posterior. Ao pensar a escritura, ele inscreve um entrelugar na questão de Deus que não é nem teísta nem ateuista, nem sagrado nem profano, nem transcendente nem imanente. Aqui, trata-se de fugir ao modelo binário de pensamento da metafísica. Ao pensar o traço, o mesmo se dá em relação à subjetividade de modo nem centrado nem excêntrico, nem próprio nem impróprio, nem espiritual nem carnal. A construção de noções que denegam os polos binários indica a construção de um entrelugar que, justamente, nega a ultimidade dos binarismos. Não se escolhe nem um polo nem outro, mas um jogo entre eles. Por isso ele afirma que “a desconstrução só pode ser escrita na fronteira, uma fronteira que, apesar de ser ‘a mais do meio’, desconhece fronteiras”⁴⁶ (ER, p. 11). Isso indica que o pensamento desconstrutivo de Taylor só pode florescer a partir de um entrelugar, entre a fronteira e sua falta.

2.3. Para além das totalidades e sistemas

Apesar de sua importância, as bases do pensamento de Taylor não se esgotam nas leituras da morte de Deus e do desaparecimento da subjetividade. Há, para ele, ainda duas consequências da morte de Deus que precisam ser reconhecidas e desconstruídas ativamente: o fim da história e a oclusão do livro. A questão do entrelugar, aqui, é também fundamental, mas na mesma medida importa o abandono à lógica das totalidades sistemáticas. Se elas prevaleceram na história do pensamento ocidental durante muito tempo, alcançando seu auge no idealismo alemão com as críticas kantianas, e os sistemas de Schelling e Hegel, os sistemas sofrem severas críticas com Kierkegaard, Nietzsche e, posteriormente, Heidegger. Apesar da recepção desses últimos, Taylor não os incorpora totalmente e, por isso, não se torna kierkegaardiano, nietzschiano ou heideggeriano, mas dialoga com eles a fim de perceber os limites e as potencialidades das críticas.

Parece importante para Taylor reafirmar a relação entre a morte de Deus, o desaparecimento da subjetividade e o fim da história. Se Deus é a figura que fundamenta

⁴⁶ “Deconstruction can be written only on the boundary, a boundary that, though always the ‘middest’, knows no bounds”.

a realidade como ela é, sua queda, nos termos que tratamos anteriormente, tem por consequência a impossibilidade de coerência de outros conceitos. O de história é um deles. Todavia, ao tratar de história, Taylor não quer dizer da ideia de que o tempo passa e que possuímos alguma memória sobre ele. Antes, história diz respeito a uma noção teológica, primeiramente, acerca da salvação e da providência. Se há um Deus que comanda o curso da história com um objetivo salvífico, a história possui certa racionalidade que é apreensível pelo intelecto humano. A história, enquanto plano de salvação, possui um início, meio e fim muito bem delimitado, do Éden ao Reino de Deus. Essa noção possui três pressupostos cuja explanação é importante para entendermos o ponto de Taylor.

Primeiramente, devemos chamar atenção à interpretação da coerência da história. Uma vez que ela é unificada por uma linha, Deus, que a comanda, garante sua unidade lógica. Assim, criação, queda e redenção, para Taylor, estão totalmente relacionadas em um mesmo plano coerente. Uma vez que a história é coerente ela é também racional, não só porque não está legada ao acaso, mas também porque é estruturada de acordo com uma razão e um fim. A história, portanto, é também teleológica, isto é, mais do que um simples final, possui uma finalidade racional para a qual a história toda, em sua coerência, caminha. Nas palavras de Taylor, “eventos não são contingentes e arbitrários, mas formam um padrão que tem sentido e tem uma direção discernível. O logos divino é o *fito* que une início, meio e fim, para formar uma totalidade coerente”⁴⁷ (ER, p. 61). Dessa forma, concluímos que a noção de história é coerente, racional e teleológica formando uma totalidade.

O que decorre da morte de Deus, todavia, é que a noção de história não pode mais ser entendida como plano universal de salvação divina. Ela, todavia, não se desfaz simplesmente, mas chega a um fim por meio da exposição de sua impossibilidade. Ora, se Deus, quem, em última instância, mantinha a coerência, a teleologia e a racionalidade da história, morre, essa noção, como a conhecemos, também encontra seu fim. Mais especificamente, para Taylor, a história se dilui enquanto narrativa ficcional, de modo semelhante à subjetividade. Diz ele:

Falar que a história é uma “construção imaginativa” não implica que ela seja “irreal”. A dimensão fantasiosa da história sugere, todavia, que a “realidade” é,

⁴⁷ “Events are not contingent and arbitrary but form a meaningful pattern and have a discernible direction. The divine logos is the thread that draws together beginning, middle, and end, to form a coherent totality”.

em certo sentido, imaginativa. O exame cuidadoso da história subverte áspere distinção entre fato histórico e ficção.⁴⁸ (ER, p. 67)

Três importantes pontos decorrem dessas afirmações: a) a relação entre história e realidade; b) a relação entre realidade e imaginação; e c) a relação entre história e imaginação. A primeira, a partir do fim da história, perde seu forte elo: a história não pode mais ser identificada com uma realidade última, embora não seja irreal. O entrelugar que Taylor propõe entre realidade e irrealidade é a imaginação: sua existência é real enquanto ficção, não enquanto fato histórico. Desse modo, a história é identificada como imaginação, ficção, narrativa literária (e não literal). O fim da história não indica, portanto, a impossibilidade de falar de história, mas a abertura de tratá-la como uma interpretação narrativa do tempo. Quebra-se a totalidade da racionalidade histórica, uma vez que não é mais concebível afirmar sua ultimidade factual frente ao seu caráter fictício. Há, também, uma abertura ética aqui, já que a história enquanto totalidade é, intrinsecamente, repressora. Na medida em que nada foge a sua racionalidade, sua totalidade se transforma em totalitarismo⁴⁹ da verdade dos fatos. Nesse aspecto reside seu caráter repressor. Quando o conceito de história enquanto totalidade chega ao fim, decai juntamente com ele seu totalitarismo, abrindo espaço para a errância.

Uma vez que a morte de Deus, que abre espaço para a escritura e para o desaparecimento da subjetividade, que abre espaço para o traço, indica a relatividade das estruturas do pensamento, a história não pode mais ser pensada como totalidade. Por isso, diz Taylor que “a radical codependência de todas as coisas nega a possibilidade de uma origem primária absoluta da qual tudo descende”⁵⁰ (ER, p. 154). Isso significa que a totalidade do fio histórico é colocada em questão pela relatividade de tudo. Assim, a história não pode mais ser pensada como um todo identitário, mas como fragmentos sem início original nem final perfeito. A noção de errância se constrói nesse sentido: fora da ideia de uma teleologia à perfeição, a vida se constrói nômade a partir de erros. O errante, nesse sentido, não tem origem nem finalidade, mas anda como se em um labirinto. Em resumo, nas palavras de Taylor, “Além de não ter raízes e ser nômade (sem origem), bem

⁴⁸ “To say that history is an ‘imaginative construction’ is not to imply that it is ‘unreal’. The fanciful dimension of history does, however, suggest that ‘reality’ is, in some sense, imaginative. The careful examination of history subverts the sharp distinction between historical fact and fiction”.

⁴⁹ A relação entre totalidade e totalitarismo é desenvolvida por Slavoj Žižek em *Did somebody say Totalitarianism?* (2002). Para ele, sobretudo em Hegel, essas noções tendem a se sobrepor conectando ontologia e política.

⁵⁰ “The radical codependence of all things negates the possibility of an absolutely primal origin from which everything descends”.

como excêntrico e exorbitante (sem centro), o traço errático é sem propósito e sem direção (sem fim)”⁵¹ (ER, p. 156). Se a história é coerente, racional e teleológica, a errância é sem origem, sem centro e sem fim.

À sua a/teologia, portanto, Taylor acrescenta a noção de sinuosa graça⁵². O fim do totalitarismo da história dá lugar ao jogo da errância, também, por meio da quebra de sua força de lei. Isto é, a história não é mais o lugar privilegiado para a fundamentação da ética e do direito porque não tem mais o domínio sobre os fatos. A errância é, nesse sentido, algo fora da lei, nos limites dela. Do mesmo modo como na teologia historicamente se contrapuseram lei e graça, no fim da história legalista está o jogo da sinuosa graça. Sem um fio coerente que a conduz coercitivamente, a sinuosa graça é a a/teologia do errante nômade que, em vez de legislar, joga. O sentido de jogar, aqui, é importante para o argumento de Taylor: ao contrário da lei, que se impõe sem nenhum fim em si mesma, mas para garantir e obrigar o funcionamento do mundo que lhe é exterior, o jogo é um fim em si mesmo. Joga-se para e por jogar. Quando se leva o jogo demasiadamente a sério, perde-se seu sentido primeiro de brincadeira, isto é, perde-se o próprio jogo. Nesse modo, jogar é um ato sem propósito, sem sentido e totalmente gratuito. Aqui se encontram a noção de jogo e graça enquanto superação da lei, na gratuidade de seus significados. Por isso, a sinuosa graça é o que nasce do fim da história: se não há lei que determine de onde viemos e para onde vamos, resta-nos o jogo da errância. Nele, não há fio condutor, somente o nomadismo pela sinuosidade.

Por fim, Taylor pensa a oclusão do livro como mais um evento derivado da morte de Deus e, conseqüentemente, importante para sua a/teologia. Ao contrário do que uma leitura desavisada poderia pensar, ao falar de livro, nosso autor não tem por objetivo a realização de uma fenomenologia desse objeto, nem uma profunda reflexão sobre seu

⁵¹ “In addition to being rootless and nomadic (originless), as well as excentric and exorbitant (centerless), the erring trace is purposeless and aimless (endless)”.

⁵² O termo original de Mark C. Taylor é *Mazing Grace* que, se traduzida literalmente, significa graça labiríntica. Todavia, optamos pela tradução por *sinuosa graça* por dois motivos: primeiramente manter um significado próximo à ideia de Taylor e, posteriormente, pelo jogo que palavras que o autor faz com *Amazing Grace* [maravilhosa graça], conhecido hino protestante. Como no Brasil esse hino também é conhecido e entoado, optamos por *sinuosa* no lugar de *labiríntica* pela sonoridade mais próxima à *maravilhosa*, e mantivemos o adjetivo à frente do substantivo também por questões sonoras. A questão da tradução, nesse ponto, mostra-se ainda mais complicada quando consideramos que a capa de *Erring* mostra um labirinto. Portanto, é importante ter em mente o jogo entre sinuosidade e labirinto nessa noção de graça apresentada por nosso autor.

conceito. Sua intenção é questionar o conceito de sistema que a ideia de livro pressupõe e, em certa medida, instaura⁵³. Para Taylor,

Um livro não é meramente um agregado de folhas secas impressas entre duas capas. Antes, um livro é um todo vivo no qual todas as partes são integralmente relacionadas como membros de um único organismo. Na medida em que o livro forma uma totalidade ordenada, ele é, como a história, logocêntrico.⁵⁴ (ER, p. 77)

Em outras palavras, o livro é uma espécie de símbolo da completude dos sistemas. Na medida em que as partes de um livro formam, juntas, uma unidade fechada e coerente, nos mesmos termos da história, a ideia de livro também precisa de alguém que mantenha sua unidade: Deus. Por isso, a ideia de livro também é uma noção teológica que se articula a partir de Deus para indicar a completude dos sistemas. Com essas características, o livro por excelência, indica Taylor, é a enciclopédia: a totalidade que versa sistematicamente sobre a totalidade. Isso pressupõe uma importante noção da história da metafísica, a saber, de que o livro representa as coisas como são de fato. Estabelece-se, nesse sentido, uma estreita relação entre Deus, como garantia última da objetividade da realidade, e a gramática do livro. O próprio mundo se torna um livro, nesse sentido, do qual Deus é o autor. A ideia é que, nessa relação, a realidade tem um autor e, portanto, é acessível do mesmo jeito como podemos ler um livro. O autor torna-se, assim, a garantia de uma verdade última sobre o livro: uma autoridade que separa o verdadeiro do falso. Do mesmo jeito, Deus torna-se a autoridade da realidade. Essa noção se estende, também, ao sistema social do seguinte modo: “como o Autor dos autores, Deus é a autoridade que está por trás de toda autoridade”⁵⁵ (ER, p. 87). Taylor, com isso, nos indica que a mesma figura que baseia a possibilidade de acesso objetivo ao mundo é aquela que dá autoridade a quem quer que o seja. Isso tem implicações políticas e epistemológicas do seguinte modo: por legitimar a autoridade política como divina, e por legitimar a possibilidade da verdade última com base no próprio autor da realidade.

⁵³ Nesse mesmo sentido J. Derrida toma o livro em sua crítica ao logocentrismo: “A ideia do livro é a ideia de uma totalidade, finita ou infinita, do significante; essa totalidade do significante somente pode ser o que ela é, uma totalidade, se uma totalidade constituída do significante preexistir a ela, vigiando sua inscrição e seus signos, independentemente dela na sua idealidade” (DERRIDA, 2017, p. 21). Isso indica que, para ele, o livro também não é mero objeto, mas simboliza a totalidade do significante em relação à realidade.

⁵⁴ “A book is not merely an aggregate of dry leaves pressed between two covers. Rather, a book is a living whole in which all parts are integrally related as members of a single organism. Inasmuch as the book forms an ordered totality, it is, like history, logocentric”.

⁵⁵ “As the Author of authors, God is the authority who stands behind every authority”.

Assim, tanto a ideia de mundo, em relação a Deus, quanto de livro, em relação ao autor, carregam em si o ideal de perfeição. Enquanto sistemas fechados, eles são atravessados pela noção de completude, uma vez que o ideal do livro é encerrar em si todas as possibilidades de um mesmo assunto. Entretanto, nem mesmo uma obra-prima é capaz de tal perfeição, porque sempre lhe falta algo. Sobre isso, diz Taylor: “Completando-se, o livro revela que ele sempre inclui o outro que ele luta para excluir. O ‘sucesso’ do livro é, na realidade, seu ‘fracasso’”⁵⁶ (ER, p. 92). Isso indica que a total completude do sistema é impossível, porque ele sempre exclui um outro — que acaba por colocar o próprio sistema em xeque. Nesse sentido, a completude do sistema é também sua falha. Se, nesta impossibilidade, ele não garante mais a objetividade sobre o mundo e, conseqüentemente, a verdade última sobre ele, a noção do que seria a verdade mesma se quebra. Em outras palavras, a relação entre significado e significante se desestabiliza: não há mais a segurança de um significado último, de modo que os signos se tornam signos de signos, interpretação de interpretação. Perde-se, aqui, qualquer ponto de contato com uma realidade, permanecendo somente as interpretações. Essas perspectivas interpretativas, todavia, não são totalmente fragmentadas, mas relacionam-se mutuamente. Diz-nos Taylor: “uma vez que as perspectivas são radicalmente relacionais, o sentido é irreduzivelmente relativo. Não há algo como um atomismo semântico, sentido intrínseco ou sentido-em-si-mesmo”⁵⁷ (ER, p. 173). Para ele, não há mais possibilidade de verdade completa, como outrora no livro, mas somente perspectivas interpretativas.

Taylor sugere, então, a noção de escritura errante, algo que parece inescapável diante da impossibilidade de completude do livro. Se essa era uma noção teológica, a escritura errante se coloca nas bordas da a/teologia porque questiona o conceito de verdade ocidental: se Deus era a verdade, com a morte de Deus decaem ele e a verdade. Ela, para Taylor, era também uma estrutura monoteísta que, como Deus, seria eterna e imutável. Intimamente ligada com a essência da realidade, ao conceito de verdade unívoca cabe, somente, reconhecer-se como errância. Essa, por outro lado, não se dá por meio do livro, mas no texto da escritura. Nas palavras de Taylor:

Em vez de estáveis e estáticos, textos são insubstanciais e transitórios. Inevitavelmente enrolados em uma rede excêntrica que nem começa nem termina, textos não podem ser unificados nem totalizados. O sentido de um

⁵⁶ “In completing itself, the book reveals that it always includes the other that it struggles to exclude. The ‘success’ of the book is actually its ‘failure’”.

⁵⁷ “Since perspectives are radically relational, meaning is irreducibly relative. There is no such thing as semantic atomism, intrinsic meaning, or meaning-in-itself”.

texto, portanto, nunca está totalmente presente. O sentido está sempre em processo de formação, deformação e reforma. [...] Na ausência da presença completa, da fundação segura, da origem autoritária e do fim último, não há nada além da errância.⁵⁸ (ER, p. 179)

Nesse sentido, o texto se instaura no espaço da falha da completude do livro assumindo, em vez de sua sistematicidade, a incompletude; em vez da eternidade, a efemeridade; e, em vez da totalidade, o processo de formação e reforma. Ao contrário, portanto, da verdade última, ideal do livro, o texto estabelece a errância e reconhece que não há nada além dela. Somente a partir da ideia de texto as perspectivas interpretativas poderão surgir e criar novos (e inúmeros) sentidos. Na sistematicidade do livro não caberiam as infundáveis interpretações que o texto possibilita e que, em certo sentido, possibilitam a multiplicação e a dispersão do texto. Aqui, texto e interpretação se fundam mutuamente, uma vez que ela o interpreta e, a partir desse ato, cria novos textos que serão de outras formas interpretados. No lugar teológico do livro, então, Taylor (des)posiciona a a/teologia do texto. Sua verdade última é questionada pelas errância. E a morte do autor, por fim, abre caminho para o leitor e seu trabalho sem fim de interpretação.

Se na última seção analisamos como o pensamento da morte de Deus e do fim da subjetividade deixavam clara a busca de Mark C. Taylor por um entrelugar, aqui chamamos atenção para outro importante aspecto seu. Isso não significa que ao pensar a errância nosso autor não trace também um entrelugar. Todavia, nesse ponto Taylor formula um pensamento para além das totalidades e sistemas. Seja o totalitarismo da história, ou a violência da verdade do livro, o pensamento da errância desconstrói suas bases para colocar-se fora delas. Essa desconstrução, nem nega a totalidade nem a supera. Antes, coloca-se num entre que a mantém em tensão com a noção a/teológica de sinuosa graça. Nela, não mais o livro e o sistema se estabelecem, mas a interpretação sem fim do texto. As propostas de Taylor para se colocar para além da totalidade, portanto, escoram-se na noção específica de errância. Se nosso autor tratasse de apresentar uma superação das noções de história e livro, ele recairia no paradigma teleológico que, de base, critica. Por isso, ele é coerente em apresentar a errância como alternativa diante da impossibilidade epistemológica daqueles conceitos modernos. Sua construção, portanto,

⁵⁸ “Rather than stable and static, texts are insubstantial and transitory. Unavoidably entangled in an excentric web that neither begins nor ends, texts cannot be unified or totalized. The meaning of a text, therefore, is never fully present. Meaning is always in the process of forming, deforming and reforming. [...] In the absence of complete presence, secure foundation, authoritative origin, and ultimate end, there is nothing other than erring”.

para além das totalidades e dos sistemas não se dá no sentido de ultrapassar, mas de desconstruir ativamente em uma a/teologia. Como está sempre em desconstrução, ela não tem fim, assim como não tem início. Assim, Taylor termina *Erring* com um interlúdio apresentando conclusões inconclusivas. No jogo da errância, ele não poderia apresentar um livro, mas somente textos abertos, aos quais sempre são possíveis novos pós-escritos e interpretações que fogem ao dualismo. Textos do vão.

2.4. A complexidade das coisas

Ao contrário do que se poderia afirmar em uma interpretação superficial da obra de Mark C. Taylor, a teoria da complexidade não substitui historicamente a pós-modernidade a partir de certo evento ou virada de época⁵⁹. A complexidade não é uma pós-pós-modernidade. Ela é, antes, um novo modo de interpretá-la. Esse modo, na visão de Taylor, é suficientemente potente para contornar os limites do estruturalismo e do pós-estruturalismo. A sociedade, argumenta Taylor, também pode ser interpretada pelo ponto de vista da complexidade, concebendo que cada ponto dentro do sistema que ela estabelece está interconectado com outros.

A teoria da complexidade constitui uma terceira alternativa *entre* estruturalismo, no qual estruturas universais fixas excluem o tempo e reprimem diferenças específicas, e pós-estruturalismo, no qual o criticismo da suposta propensão à totalização de todos os sistemas leva à valorização das diferenças que não compartilham nada em comum.⁶⁰ (MC, p. 119, grifos do autor)

Contribui para nossa interpretação de que a teoria da complexidade não pressupõe um tempo outro senão a pós-modernidade o fato de que ela também se estabelece num entre identidade e diferença, negando a totalização dos dois. Em outras palavras, a teoria da complexidade, para Taylor, não é nem estruturalista nem pós-estruturalista, porque se recusa a reduzir a realidade à simples identidade ou diferença. Antes, a conectividade do mundo mesmo exige um paradigma de pensamento que corresponda à sua crescente

⁵⁹ O tema da complexidade tem tamanha importância para Taylor a ponto de nosso autor publicar uma obra inteira sobre o assunto: *The moment of complexity* (2002). A recepção da obra ultrapassou os limites do campo de estudos da religião, chegando a ser traduzida para o italiano (editora Codici, 2005) e tendo como diálogo um número inteiro do *Journal of composition theory* (v. 24, n. 4, 2004), um periódico interdisciplinar de engenharia, ciência da computação, ciência médica, educação, ciências sociais e economia.

⁶⁰ “Complexity theory constitutes a third alternative *between* structuralism, in which fixed universal structures exclude time and repress specific differences, and poststructuralism, in which the criticism of the purportedly totalizing propensities of all systems leads to a valorization of differences that share nothing in common”.

complexidade. Nesse sentido, a alternativa que Taylor traça para sua interpretação da realidade não pode ser simples inversão do estruturalismo nem do pós-estruturalismo, mas, justamente, a negação de se colocar dentro dessa oposição ao constituir uma terceira via, um *entre*. Para Taylor, há certa complexidade inerente a toda estrutura de modo que analisá-la depende da investigação de cada parte do todo, bem como sua relação com outras partes, com o todo e com partes intermediárias, também levando em conta as relações destas com outras do mesmo tipo e com o todo. Antes, todavia, de caracterizarmos os principais pilares dessa teoria, é preciso considerar uma interessante e fundamental discussão sobre ela: a ideia chave de complexidade é uma construção epistemológica ou é o reconhecimento de uma realidade ontológica? Afirmar a primeira opção significa entender que os sistemas analisados não são necessariamente complexos, mas o modo como se deve interpretá-los postula tal complexidade para que eles sejam tratados de modo mais adequado. A segunda, entretanto, entende que a realidade e, portanto, seus sistemas são de fato complexos e, ao contrário, interpretá-los desse modo é uma exigência do próprio objeto, falseando quaisquer alternativas de interpretação. As raízes dessa problemática epistemológica remetem às mais profundas discussões filosóficas⁶¹, às quais Taylor não recorre diretamente para resolver a questão.

O posicionamento desse autor quanto à questão permanece subjacente à sua obra, uma vez que ele não o coloca explicitamente ao tratar sobre ela. Entretanto, há um posicionamento que nos parece mais coerente com seu pensamento, de forma geral: o primeiro. Defendemos nossa interpretação em dois fatos: a) a análise da realidade a partir da teoria da complexidade não invalida outras possibilidades interpretativas; e b) a concepção de realidade que a opção ontológica requer é incoerente com as consequências do pensamento pós-moderno. Primeiramente, devemos sublinhar que a teoria da complexidade não torna obsoleta as leituras estruturalista e pós-estruturalista. Isso se demonstra tanto nas críticas que Taylor tece a essas leituras, revelando que a terceira opção apresenta ganhos sem as superar, quanto na continuidade e nas contribuições de pós-estruturalistas e estruturalistas na obra de Taylor. Ora, se esses estivessem obsoletos, sua utilização não mais seria possível. Em segundo lugar, a noção de acesso ou, ainda

⁶¹ Podemos citar como paradigma da primeira o filósofo I. Kant, para quem a realidade em si é um númeno não acessível ao ser humano, cabendo a ele compreender somente os fenômenos conforme apreendidos por suas categorias mentais *a priori* (KANT, 2013). No segundo caso, a concepção de realidade de Hegel é adequada, pois não considera que a interpretação da realidade a partir da dialética seja somente uma ação de nossas estruturas cognitivas, mas um próprio fato da realidade (HEGEL, 2014). Para uma discussão mais completa sobre os problemas históricos da epistemologia, ver *Introdução à epistemologia* (DUTRA, 2010).

antes, de existência de uma realidade última apreensível é incompatível com as consequências pós-modernas da morte de Deus. Uma vez que as estruturas fortes que sustentavam essa noção de realidade são destruídas, a afirmação de certa complexidade ontológica da realidade é impossível. Dessa forma, o posicionamento de Mark C. Taylor frente à questão epistemológica da complexidade parece ser considerá-la como modo de interpretação dos fatos, e não realidade dos fatos em si.

Taylor elabora, enfim, uma lista de sete características acerca da teoria da complexidade que orientam sua interpretação de seu funcionamento. Diz ele:

1. Sistemas complexos são compostos de diferentes partes, que estão conectadas de múltiplas formas.
2. Componentes diversos podem interagir tanto em série quanto em paralelo para gerar efeitos e eventos simultâneos e sequenciais.
3. Sistemas complexos mostram auto-organização espontânea, que complica interioridade e exterioridade de modo que a linha que deveria separá-las se torna indiscernível.
4. As estruturas resultantes da auto-organização espontânea emergem, mas não necessariamente são redutíveis à interatividade dos componentes ou elementos em um sistema.
5. Apesar de gerados por interações locais, propriedades emergentes tendem a serem globais.
6. Na medida em que estruturas auto-organizadas emergem espontaneamente, sistemas complexos não são nem fixos nem estáticos, mas desenvolvem ou envolvem. Tal evolução pressupõe que sistemas complexos são abertos e adaptativos.
7. A emergência ocorre em um espaço de possibilidade limitado entre condições que são muito ordenadas e muito desordenadas. Esse limite ou margem é a “beira do caos”, que está sempre longe do equilíbrio.⁶² (MC, p. 142-143)

Os sistemas complexos, portanto, são o recurso interpretativo por meio do qual a teoria da complexidade se faz. Em outras palavras, essa teoria postula a complexidade dos diversos sistemas (sejam eles biológicos, químicos, físicos ou sociais) e interpreta-os nos termos acima. Primeiramente, ela pressupõe que um sistema é constituído de múltiplas partes que, em sua interação, se auto-organizam gerando efeitos e eventos

⁶² “1. Complex systems are comprised of many different parts, which are connected in multiple ways.

2. Diverse components can interact both serially and in parallel to generate sequential as well as simultaneous effects and events.

3. Complex systems display spontaneous self-organization, which complicates interiority and exteriority in such a way that the line the is supposed to separate them becomes undecidable.

4. The structures resulting from spontaneous self-organization emerge from but are not necessarily reducible to the interactivity of the components or elements in the system.

5. Though generated by local interactions, emergent properties tend to be global.

6. Inasmuch as self organizing structures emerge spontaneously, complex systems are neither fixed nor static but develop or involve. Such Evolution presupposes that complex systems are both open and adaptative.

7. Emergence occurs in a narrow possibility space lying between conditions that are too ordered and too disordered. This boundary or margin is ‘the edge of chaos’, which is always far from equilibrium”.

diversos (pontos 1, 2, 3, e 4). Essa auto-organização emerge espontaneamente com tendências globais, causando uma espécie de evolução que faz com que o sistema permaneça sempre aberto e adaptativo a novas emergências, estabelecendo-se no limiar entre a ordem e o caos (pontos 5, 6 e 7). Considerando sua totalidade, podemos afirmar que a teoria da complexidade não desenvolve uma longa explanação sobre o conteúdo final dos sistemas que analisa. Nesse sentido, ela se diferencia das análises estruturalistas na medida em que não afirma uma essência última subjacente às estruturas sobre as quais se debruça; e das pós-estruturalistas enquanto não considera uma total diferença entre as partes de uma estrutura — o que tornaria impossível qualquer percepção de sistema. Antes, a teoria da complexidade se desenvolve em limites funcionalistas formais. Primeiramente, porque não se preocupa com o conteúdo específico dos sistemas, fato que se comprova pela diversidade de sistemas (de biológicos a sociais) passíveis de análise por ela. Em segundo lugar, interessa mais o funcionamento das partes bem como suas mais complicadas relações do que o tipo de sistema, em princípio. Isso significa que, qualquer que seja seu tipo, as coimplicações relacionais, sua constituição frente à ordem e ao caos e outras características primeiras se mantêm independentemente de gênese ou motivação. Aqui, interessam o funcionamento e a forma.

Há um tipo específico de sistema complexo que interessa mais a Taylor do que o geral acima descrito. Embora seja parte dele, o que faz com que as características sejam compartilhadas, há nesse tipo específico de sistema uma série de particularidades que são importantes para a compreensão da teoria da complexidade, mas, ainda mais, da apropriação que nosso autor faz dessa teoria para explicar a sociedade contemporânea e, posteriormente, a religião. Os sistemas complexos adaptativos (*complex adaptive systems*) são redes que possuem um funcionamento específico em relação a seu ambiente e a sua própria estrutura, principalmente ao identificar regularidades presentes no ambiente em que eles se inserem. Isso significa, em outras palavras, que essas redes processam os dados dos fenômenos que as cercam a fim de dar sentido ao que parece caótico identificando regularidades. Tal ato desemboca na geração de esquemas que não apenas organizam os dados processados a partir das regularidades, mas também possibilitam o reconhecimento e formulação de padrões de comportamento. A partir desses esquemas, os sistemas complexos adaptativos produzem a possibilidade de mudança dos esquemas, uma espécie de evolução em busca de sobrevivência que os possibilita antecipar os comportamentos mediante os dados coletados. Por fim, eles geram

pontos de *feedback* com o ambiente no qual estão a fim de possibilitar as mudanças evolutivas que fazem com que o sistema seja, portanto, adaptativo.

Essas características peculiares dos sistemas complexos adaptativos pressupõem, para Taylor, um ponto fundamental que, ligado à tradição moderna, não pode ser ignorado: tais estruturas são totalmente históricas. Acrescenta-se a essa historicidade, ainda, a sua relação com o tempo. Diz nosso autor: “A irreduzibilidade de um todo complexo a suas partes cria um vão entre o passado e o futuro que o presente pode enquadrar, mas não estabelecer ligação”⁶³ (MC, p. 168). Isso significa que, primeiramente, a soma das partes de um sistema não o contempla por inteiro, uma vez que tais partes estabelecem diferentes tipos de relação entre si. Essa irreduzibilidade cria uma abissal diferença entre passado e futuro porque, estando em constante adaptação e evolução, as partes de um sistema passam a estabelecer outras relações entre si que, no limite, interrompem o fluxo entre passado e futuro. O presente do sistema pode, por fim, perceber essa diferença que se instaura, mas não pode construir pontes para superá-la. A principal implicação da relação do sistema complexo com essa temporalidade é a possibilidade de acesso ao passado de um sistema a partir de seu presente, uma vez que ele é fruto dos processos de adaptação e evolução de suas múltiplas partes. Desse modo, o sistema coleta e analisa informações sobre o passado de seu ambiente, e modifica-se para se adaptar ao presente, prevendo futuras mudanças através de seus esquemas já elaborados anteriormente.

A teoria da complexidade nos é importante não apenas pela sua recepção em Mark C. Taylor, mas pelo empreendimento dele em pensar a sociedade a partir dos sistemas complexos adaptativos. Sua tese, nesse ponto, sustenta que os binários *self*/mundo, organismo/máquina, cultura/natureza, entre outros, não são excludentes, mas codependentes e coemergentes. Assim, o mundo se elabora em quatro grandes esferas que se relacionam e evoluem de modo codependente, dentro das quais outras esferas menores se constituem a partir dos mesmos princípios. São elas: a cultura, dentro da qual estão a filosofia, a arte e a religião; a sociedade, dentro da qual estão a psicologia, a economia e a política; a natureza, dentro da qual estão a física, a química e a biologia; e a tecnologia, na qual estão a bioinformática, a informação e as mídias de comunicação. O modo como todas essas esferas, independentemente de seu tamanho, se relacionam, para Taylor, é claro: “Quando totalmente elaboradas e implantadas, estruturas de

⁶³ “The irreducibility of a complex whole to its constituent parts creates a gap between past and future that the present can frame but not bridge”.

codependência formam redes complexas adaptativas nas quais as relações recíprocas resultam em processos coevolucionários que perpetuamente figuram, desfiguram e refiguram toda identidade que parece estar segura”⁶⁴ (RH, p. 3-4). Isso indica que, mais do que o pertencimento a um mesmo mundo, o que une tais estruturas é sua codependência que se desenvolve em uma coevolução de mutação permanente. Sobre a estrutura e a relação das esferas, diz Taylor que são fractais, isomórficas e auto-organizadas. O primeiro quer dizer que a estrutura, independente do nível de organização, é sempre a mesma. Em outras palavras, não importa olhar para a tecnologia como um todo ou somente para a bioinformática, a estrutura se repete em todos os níveis. O isomorfismo das esferas significa que não importa o âmbito (cultura ou natureza, por exemplo), a forma e a lógica operacional continuam iguais. E, por fim, a afirmação da auto-organização indica que essas redes são constituídas de dentro para fora, por si mesmas, sem nenhuma imposição externa. Desse modo, a teoria da complexidade não é, para Taylor, somente um modo de pensamento ou outro jeito de fazer filosofia, mas uma plausível leitura do próprio universo contemporâneo.

A recepção da teoria da complexidade em Mark C. Taylor é interessante e importante porque ele a flexiona para além das imediações das ciências da natureza e da biologia, buscando suas implicações para o mundo humano contemporâneo — seja como modo de interpretá-lo ou de construí-lo⁶⁵. Todavia, sua recepção, quando comparada com outros autores, ainda permanece restrita a um modo de interpretação das estruturas do mundo. Edgar Morin, por exemplo, se esforça em pensar o fenômeno da complexidade como um paradigma filosófico de pensamento que, ao longo da história, foi preterido em relação ao paradigma simplificador (MORIN, 2015, p. 57-78). A diferença fundamental entre os autores não está nos aspectos formais da recepção (que possuem diversas semelhanças⁶⁶), mas em sua amplitude: enquanto Taylor dá ênfase à organização estrutural das esferas do mundo, Morin se volta ao modo como o pensamento pode conceber tais esferas.

⁶⁴ “When fully elaborated and deployed, structures of codependence form complex adaptive networks in which the reciprocal relations issue in coevolutionary processes that perpetually figure, disfigure, and refigure every identity that seems to be secure”.

⁶⁵ Apesar de não nos atermos a essas obras de modo mais restrito, Mark C. Taylor apresenta contribuições positivas no campo da educação, fato mais concreto, em diversos artigos e em um livro específico: *Crisis on Campus* (2010).

⁶⁶ Para ficar somente em três, citamos a dupla negação (MORIN, 2015, p. 17-19); a fractalidade da complexidade, como em “O todo está na parte que está no todo” (MORIN, 2015, p. 75); e a questão da auto-organização dos sistemas complexos (MORIN, 2015, p. 64).

Convém também traçar comparativamente a teoria da complexidade, como aparece em Mark C. Taylor, e a noção de rizoma em G. Deleuze e F. Guattari (2011). Estes, ao falarem da ideia de livro, inserem três figuras metafóricas de possibilidades sobre a estruturação dele — figuras que prosseguem, posteriormente, como modos de estruturação da própria racionalidade. A primeira é o livro-raiz, cuja imagem da árvore remete a uma organicidade bela que constitui uma unicidade a partir da lógica binária. A racionalidade, por conseguinte, baseada na ideia de raiz segue os mesmos princípios: reduz qualquer multiplicidade à unidade do binarismo e concebe a realidade através dela. A segunda figura, operada na lógica moderna, é a da raiz fasciculada, isto é, uma raiz espelhada, que possui uma multiplicidade imediata. Apesar de dar certo espaço à multiplicidade, ela não deixa de reduzir-se também em dualismo. Dizem os autores: “Vale dizer que o sistema fechado não rompe verdadeiramente com o dualismo, com a complementariedade de um sujeito e um objeto [...]. Na verdade não basta dizer Viva o múltiplo [...]. É preciso fazer o múltiplo” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 21). A raiz fasciculada não subverte a ideia clássica da raiz por ainda remeter-se a um sujeito e um objeto delimitado: por mais que mude o sujeito ou o objeto, suas funções ainda estão presentes. Por fim, os autores nomeiam um sistema que vive a multiplicidade: o rizoma. Essa ideia norteia o projeto de *Mil platôs*. Essa forma de racionalidade desconhece os binarismos como formas últimas a serem resolvidas, bem como hierarquias e univocidades. Dizem os autores que “qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo” (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 22). Nesse ponto as teorias dos filósofos franceses e de Taylor parecem encontrar um ponto de convergência: como um sistema complexo, o rizoma apresenta uma irregularidade horizontal que descentraliza e conecta os diversos pontos de uma mesma rede. Todavia, a elaboração de uma racionalidade rizomática não encontra fértil terreno de diálogo nas obras de Taylor⁶⁷.

⁶⁷ Taylor não estabelece diálogos com esses autores nas principais obras em que trata da questão dos sistemas complexos, apesar da notória importância deles para a questão na filosofia e das afinidades entre Taylor e o pós-estruturalismo francês. Soma-se a essa falta o fato de que Taylor publicou, antes desse período da recepção da complexidade em sua obra, um artigo sobre o conceito de rizoma a partir de Deleuze e Guattari: *Rhizomic Folds of Interstading* (1995). A nosso ver, Taylor enxerga na proposta dos pensadores franceses a possibilidade de apropriação para pensar um sistema fora do monismo e do dualismo. Isso se revela, por exemplo, quando nosso autor diz: “The rhizomic network of superficial folds constitutes the mediatrix. Though not eternal, the mediatrix neither begins nor ends. As the medium that forms a midst that is not precisely our own, the mediatrix is nothing but middle” (RI). A aproximação entre a noção de rizoma e os sistemas complexos é latente. Nossa interpretação do caso é a seguinte: apesar da intrínseca relação entre eles, Taylor abre mão do diálogo com Deleuze e Guattari para abraçar a complexidade pela sua mais adequada potencialidade na aplicação ao conceito de religião, como veremos adiante.

Nosso interesse, por fim, em analisar o modo como Mark C. Taylor concebe a contemporaneidade a partir da teoria da complexidade está ligado a dois pontos essenciais de nossa pesquisa: a) sua teoria da religião; b) a hipótese central de nossa pesquisa. Primeiramente, é preciso contextualizar os lugares de onde parte seu pensamento (a dialética ou o paradoxo Hegel-Kierkegaard; a desconstrução derridiana; a teoria da complexidade) para melhor compreendermos sua definição de religião bem como o modo como ela se articula com outras esferas da sociedade. Como percebemos, o próprio fato de que tal articulação seja possível deve-se à análise de como a sociedade contemporânea se constitui em redes como um sistema complexo. Em segundo lugar, nossa hipótese afirma que a epistemologia desenvolvida por Taylor é para o estudo dos espectros da religião na contemporaneidade. Isso significa que não basta clarificar os sentidos, as bases e os limites de sua epistemologia sem entender previamente como o próprio autor constrói seu pensamento.

2.5. Relacionalidade

Há uma possível problemática no pensamento de Taylor: como conciliar a superação dos sistemas e das totalidades, como apontada em *Erring*, com o acolhimento dos sistemas complexos como interpretação da realidade, como em *The Moment of Complexity*? Podemos apontar caminhos para a resolução desse impasse em, pelo menos, três formas: 1) qualificar o pensamento de Taylor como incoerente; 2) afirmar que não há contradição alguma e ignorar o problema; 3) achar um ponto de articulação que nos permita pensar que há, já em *Erring*, elementos que apontam para a sistematicidade complexa. Optamos pelo último uma vez que o primeiro, apesar de ser um caminho possível, não nos parece plausível, e o segundo nos parece desonesto. Como o título dessa subseção nomeia, acreditamos que a noção de relacionalidade, que perpassa a obra de Taylor, articula de maneira consistente o pensamento errante da a/teologia e a teoria da complexidade. Sustentamos essa hipótese porque, não apenas essa noção perpassa os trabalhos, mas porque ela agrupa algum nível de sistematicidade ao pensamento errante e à abertura necessária aos sistemas para que não se tornem totalitários.

Em *Deconstructing Theology*, obra imediatamente anterior a *Erring*, Mark C. Taylor dedica um capítulo a uma ontologia do relativismo. A ideia de relativismo aqui não é a simples negação de qualquer verdade absoluta, mas a afirmação de que toda verdade é relativa. Isso não indica, para Taylor, uma derrota do absoluto em favor do

relativo, mas uma relação complexa entre essas duas noções, de modo que se instaura certa equivalência entre absolutizar a relatividade e relativizar o absoluto. Para ele, esse relativismo perspectivista não é um processo apenas epistemológico, mas também ontológico. Seu argumento, nesse ponto, estabelece-se em duas questões: a contextualidade do sentido e a relacionalidade do ser. Seu ponto de partida, portanto, é a seguinte afirmação: “A verdade é relativa porque o sentido é contextual e o ser é relacional”⁶⁸ (DT, p. 48). Verifiquemos cada uma dessas partes em seus próprios termos.

Primeiramente, Taylor chama atenção à contextualidade do sentido. Sendo este dado a partir de um contexto específico, ele está sempre em relação com outros sentidos em dois eixos: sincrônico e diacrônico. Isto é, há uma relação entre sentidos através do tempo e com outros sentidos que lhes são contemporâneos. Assim, seria um erro falar em um sentido particular, porque todo sentido está sempre intrincado em uma rede de outros sentidos com os quais se relaciona. Esse fato implica, para Taylor, uma necessidade acerca da noção de sentido: ela é sempre histórica e passível de revisão. Ora, logicamente, se um sentido depende de um contexto em um tempo específico, ele é histórico. Seu caráter interminado, entretanto, não é tão óbvio quanto a primeira afirmação, apesar de também ser uma consequência lógica. Uma vez que o sentido é histórico e, portanto, mudam-se os tempos, mudam-se os sentidos, um sentido específico nunca pode ser o último possível, porque através do tempo ele passa a ser outro. A possibilidade de mutação, então, não permite que um sentido específico seja definitivo, isto é, essa possibilidade implica que todo sentido esteja sempre aberto a mudanças. Para Taylor, por fim, “a contextualização do sentido traz à luz as raízes do relativismo perspectivista”⁶⁹ (DT, p. 51-52). Isso indica que reconhecer a contextualidade do sentido não apenas contribui para o perspectivismo, mas está na base de sua constituição.

Se a contextualização do sentido se instaura em nível epistemológico, o que Taylor chama de relacionalidade do ser está em nível ontológico. Para sustentar que “a relação é ontologicamente constitutiva — ser é estar relacionado”⁷⁰ (DT, p. 54), Taylor afirma que nem a completa identidade nem a radical diferença servem totalmente a uma ontologia perspectivista. Isso porque tanto uma quanto outra não levam em consideração que identidade e diferença estão em constante mútua fundamentação. Nesse sentido, identidade e diferença estão em relação. Em termos ontológicos, isso implica dizer que

⁶⁸ “Truth is relative because meaning is contextual and being is relational”.

⁶⁹ “The contextualization of meaning unearths the roots of perspectival relativism”.

⁷⁰ “Relation is ontologically constitutive — to be is to be related”.

ser não é primeiramente uno ou múltiplo, mas ser-com-outro. Ou, nas palavras de Taylor, a implicação dessa relação é a afirmação da relacionalidade do ser. Isso significa que a relatividade perspectivista não somente tem uma epistemologia da contextualidade como consequência, mas uma ontologia da relacionalidade, que afirma o caráter social do ser. Assim, ele não pode ser identidade ou unidade, nem diferença e pluralidade, mas a correlação entre eles.

A argumentação de Taylor, nesse ponto, demonstra-se tanto epistemologicamente quanto ontologicamente, desencadeando uma ontologia do relativismo na qual toda verdade é relativa. Com isso, nosso autor indica que a relacionalidade é um pressuposto fundamental para o perspectivismo. Aqui, esse pressuposto nos interessa mais do que a própria relatividade da verdade, porque liga, diretamente, o pensamento da desconstrução a/teológica à teoria complexa. Mesmo que de forma incipiente, ao tratar da relacionalidade Taylor indica a existência de redes sistemáticas não fechadas: “fenômenos particulares são colocados em uma vasta interação mútua que forma uma rede complexa única”⁷¹ (DT, p. 57). Isso indica que, por meio da relacionalidade, fenômenos aparentemente particulares estão em uma rede complexa de interação constante. Essa afirmação apresenta, mesmo que em germe, como colocar-se contra a totalidade dos sistemas não implica rejeitar qualquer sistema, mas toda totalidade. Há, portanto, na noção de relacionalidade, como apresentada aqui, um homomorfismo com os sistemas complexos, justamente quando voltamos nossa atenção ao caráter relacional e mutuamente constitutivo dos elementos que os compõem.

Como apresentamos acima, o projeto de uma a/teologia desconstrutiva em *Erring* representa o esforço de Taylor na recepção da desconstrução no pensamento da religião. Nessa obra, mesmo em meio às severas críticas à totalidade sistêmica moderna, Taylor admite o caráter de rede da noção de relacionalidade como traço fundamental da religião. Ao falar da noção de escritura, primeiramente, Taylor aponta para sua constituição intrinsecamente relacional:

na escritura, todas as “coisas” estão totalmente interrelacionadas. A especificidade de qualquer particularidade é uma função de sua diferença do outro. Apesar de normalmente ignorada (ou reprimida) pelo senso comum, a diferença do outro é, ao mesmo tempo, relação com o outro. Uma vez que todas as coisas estão radicalmente relacionadas, tudo é totalmente relativo. É importante não confundir essa relacionalidade ou relativismo com mero

⁷¹ “Particular phenomena are posited by an extensive mutual interaction that forms a single complex web”.

subjetivismo. Enquanto o subjetivismo separa e isola, a relatividade da escritura estabelece a coimplicação de tudo.⁷² (ER, p. 108)

Há, aqui, pelo menos três pontos a serem considerados sobre a relacionalidade: a) sua relação com a diferença; b) com a relatividade; c) com o subjetivismo. Para Taylor, há uma importante ligação entre relacionalidade e diferença. Apesar de frequentemente negada, a relacionalidade se instaura por meio da diferença, pois é ela que, gerando as especificidades, permite a relação entre não iguais. Assim, como em sua ontologia do relativismo, Taylor chega à conclusão de que a relatividade se instaura simultaneamente à relacionalidade. Em uma espécie de jogo onde tudo está relacionado e conectado, tudo se torna relativo a essas relações e conexões nos mesmos termos da discussão acima sobre o sentido e perspectivismo. A relatividade das coisas, por assim dizer, não significa a total ausência de racionalidade no estabelecimento de verdades, mas a impossibilidade de sua afirmação unívoca. Há, aqui, uma importante distinção apontada por Taylor, entre relatividade e subjetivismo. Este seria a noção de que a verdade de cada coisa é totalmente subjetiva, isto é, individual e particular. A consequência da subjetividade é, para Taylor, o isolamento de todo fenômeno: uma vez que a verdade dependeria da subjetividade individual, nada estaria relacionado, mas dividido, separado. Por isso a relacionalidade não é subjetivismo — pelo contrário, ela se contrapõe a ele na medida em que se estabelece como rede que interliga a tudo, em vez de isolar.

Ao pensar a disseminação da escritura, Taylor recorre novamente à noção de relacionalidade. Aqui, assim como em *Deconstructing theology*, reaparece a ideia de que essa noção cria uma espécie de rede. Nas palavras de Taylor, “a escritura é o jogo infundável das diferenças que estabelece a completa relatividade de todas as ‘coisas’. Essa rede complexa de interrelação é o meio divino. [...] nada permanece sozinho e tudo se ‘origina’ codependentemente”⁷³ (ER, p. 118). Mais uma vez a noção de rede complexa de relações aparece como correlata à ideia de relacionalidade. Da mesma forma como descrevemos acima, Taylor indica a relação entre diferença e relatividade, mas agora acrescentando algo: o meio divino da disseminação no qual tudo se coorigina. Isso indica que, por meio da relacionalidade, as coisas se constituem na relação uma das outras e, em

⁷² “In scripture, all ‘things’ are thoroughly interrelated. The specificity of any particularity is a function of its difference from otherness. Though usually overlooked (or repressed) by common sense, difference from other is at the same time relation to other. Since all things are radically related, everything is thoroughly relative. It is important not to confuse this relationalism or relativism with mere subjectivism. While subjectivism separates and isolates, the relativity of scripture establishes the coimplication of everything”.

⁷³ “Writing is an unending play of differences that establishes the thoroughgoing relativity of all ‘things’. This complex web of interrelation is the divine milieu. [...] As a consequence of the eternal cross(ing) of scripture, nothing stands alone and everything ‘originates’ codependently”.

certo sentido, emergem em codependência — assim como em um sistema complexo. Mais uma vez, parece-nos acertado aqui apontar que há, mesmo que em germe, o pensamento de uma sistematicidade não totalitária que encontra ressonância na complexidade a partir de *The moment of complexity*⁷⁴. Ao identificar a relacionalidade com uma rede complexa de codependência, o pensamento de Taylor responde à questão da possibilidade de uma sistematicidade não totalitária que seja coerente tanto com a errância quanto com a complexidade.

Em uma perspectiva diferente, ainda que correlata, Mark C. Taylor retoma a noção de relacionalidade em *After God*. Por mais que o termo perpassasse outras obras entre as publicações que julgamos mais relevantes para esta discussão, aqui ele volta a elaborar de modo mais assertivo a questão a partir de outro ponto. Num mundo complexo, como concebe Taylor, a relacionalidade é ainda mais óbvia, uma vez que se mostra por meio das conexões. Ela, ressalta nosso autor, não pode ser confundida com mero relativismo como entende o senso comum. Isso porque, ao estabelecer conexões, a relacionalidade revela um contexto dentro do qual as relações se dão, em vez de afirmar relações de verdade isoladas e subjetivistas. Taylor, entretanto, não se contenta com a crítica do relativismo, mas reitera o caráter positivo de sua noção: “a relacionalidade não conduz a uma atitude na qual, como os críticos não se cansam de dizer, ‘tudo pode’, mas implica práticas, políticas e procedimentos guiados por normas construídas dentro de padrões de restrição que provêm condições para a ação criativa”⁷⁵ (AG, p. 382). Isso indica que, longe de um relativismo imobilista, a relacionalidade cria possibilidades de ação a partir de padrões previamente estabelecidos, conforme a teoria da complexidade.

Assim, a questão por trás da relatividade e da relacionalidade não é somente a verdade epistemológica e ontológica. Agora Taylor baseia a proposta de uma ética sem absolutos, fruto da elaboração de uma teoria da religião nos termos da complexidade — como desenvolveremos no próximo capítulo. A relacionalidade, aqui, é a fundamentação epistemológica dessa proposta no seguinte sentido: a partir da configuração complexa da vida humana, não se pode tomar nenhum princípio absoluto como base para uma ética contemporânea, como seria o imperativo categórico kantiano por exemplo. Dessa forma,

⁷⁴ Em *The Picture in question e About Religion*, ambos de 1999, Mark C. Taylor já aponta para os estudos de sistemas complexos como algo correlato e interessante para seu pensamento, mas ainda sem uma elaboração mais definitiva da questão como faz em 2001 com *The moment of complexity*.

⁷⁵ “Relationalism does not lead to an attitude in which, as critics never tire of charging, ‘anything goes’ but issues in practices, policies, and procedures guided by norms constructed within patterns of constraint that provide the conditions for creative action”.

Taylor postula quatro critérios que constituem uma ética sem absolutos a partir da relacionalidade: 1) adotar a complexidade; 2) promover cooperação e competição; 3) aceitar a volatilidade; 4) cultivar a incerteza (AG, p. 358). Tais critérios não apenas apresentam positivamente um programa para a ação humana na contemporaneidade, mas também questionam os principais problemas causados pelo pensamento do absoluto, causa do neofundamentalismo e do dualismo, por exemplo. Nesse sentido, a relacionalidade não apenas faz parte da teoria da complexidade, mas fundamenta a possibilidade ética em um mundo complexo. Aqui se manifesta, também, o caráter errante da relacionalidade, uma vez que ela articula uma proposição que desconstrói os absolutismos contemporâneos.

Coletamos suficientes evidências, portanto, de que a noção de relacionalidade perpassa a obra de Mark C. Taylor unindo pensamento da errância e complexidade de modo que a possível incoerência entre esses polos se torna uma interpretação pouco provável. Defendemos isso com base no fato de que a relacionalidade se mantém como caminho para uma sistematização não totalitária na obra inicial e como vereda para uma ética errante em sua obra tardia. Dessa forma, afirmamos que a noção de relacionalidade não atravessa linearmente a obra, mas de maneira inversa: na errância, ela apresenta certo tipo de complexidade; na complexidade, a possibilidade da errância. Mais do que simples conexão, portanto, a relacionalidade faz com que os paradigmas no pensamento de Taylor sejam completamente interligados ou, em termos mais próprios, relacionados — como numa rede complexa de coimplicação. Por isso, nossa demora em analisar os traços da relacionalidade não se justifica apenas para responder à possível questão da incoerência, mas também para abrir caminhos para que pensemos como nosso autor desenvolve uma lógica própria de pensamento que, assim como (e relacionado com) a relacionalidade, subjaz a sua obra como um todo. A denegação, a qual trataremos adiante, tem início justamente nas consequências da relacionalidade e na alternativa à lógica da pura identidade e da radical diferença.

2.6. Denegação (ou: a lógica do pensamento errante)

Pensar para além das totalidades, dos sistemas e a partir da morte de Deus não implica recorrer a certo irracionalismo, mas requer uma lógica outra, um tipo diferente de pensamento que não se comprometa nem com o monismo nem com o dualismo. A teoria da complexidade, esse entre nem estruturalista nem pós-estruturalista, postula essa dupla

negação como algo constitutivo de si. Em outras palavras, essa teoria se conceitua a partir da própria negação do paradigma sobre os quais estruturalismo e pós-estruturalismo se estabelecem, a saber, a simplicidade das estruturas. A partir de Taylor, nomeamos a racionalidade da errância como denegação. Antes, todavia, de sua análise, é preciso retomarmos os paradigmas dualistas entre os quais ela se instaura. Apesar de termos já tratado deles acima, aqui enfatizamos o caráter binarista tanto do monismo quanto do dualismo. Ter em mente tal característica nos auxiliará na posterior compreensão de como a denegação estabelece um entrelugar lógico para o pensamento do complexo.

O monismo, para Taylor, não apenas reflete um modelo hegeliano de pensamento. Em diálogo com P. Tillich e W. James, nosso autor diz que o monismo representa o tipo ontológico do primeiro⁷⁶ e a religião do equilíbrio mental do segundo⁷⁷. Com isso, Taylor aponta a insuficiência da lógica como se entende a religião e o mundo. Ao primeiro paradigma filosófico-epistemológico que perpassa toda a história moderna, nosso autor denomina monismo. Nesse, o real está sempre presente de modo imanente. Isso significa, também, que a realidade está sempre disponível para o conhecimento objetivo total dela. Na síntese da identidade que nega a diferença, a ordem do mundo é implícita a ele e se desdobra gradualmente. Isso indica que o modo como o mundo e a história se dão é apenas um desdobramento de sua lógica dialética interna, por meio de um processo que Taylor chama de arqueoteológico: o mesmo âmago do princípio (*arché*) leva ao fim (*telós*). Assim, a relação do ser humano com o mundo é marcada por uma unificação total, na qual ele “se sente em casa”; e a redenção escatológica já está realizada no presente⁷⁸. Em

⁷⁶ Sobre a tipologia religiosa de Tillich, ver “Dois tipos de filosofia da religião” (TILLICH, 2009, p. 47-67). Nesse texto o autor trata do tipo ontológico e do cosmológico, sendo esse ligado ao pensamento de Tomás de Aquino e aquele à tradição agostiniana.

⁷⁷ Para uma descrição acurada das variedades da experiência religiosa de James, ver “A religião do equilíbrio mental” e “A alma enferma” (JAMES, 2017, p. 81-124). Na leitura que Taylor faz desse autor, essas duas seriam as variações fundamentais da religião que são homólogas às de Tillich e, também, ao monismo e ao dualismo, respectivamente.

⁷⁸ Uma acurada descrição desse paradigma, relacionando-o ainda com o dualista e o complexo, que analisaremos mais à frente, pode ser encontrada em forma textual ou em tabela em “Theorizing religion” (AG, p. 37-42). Sobre o paradigma monista, diz Taylor: “In the first religious schema, the real one is always in some way *present* here and now. Since it is not elsewhere, the relation to the real is immediate, implicit, or direct and, thus, requires neither intermediaries nor mediation. Though not always obvious, the real is immanent in natural and historical processes as their generative ground and unifying principle. Appearances to the contrary notwithstanding, difference, diversity, and multiplicity are unreal; an original unity is always antecedent to and a condition of the possibility of all separation and division. Differences once articulated can become oppositions, but the unity grounding them is never lost. In many variations of this schema, primal unity is initially implicit and unfolds gradually. To invoke a familiar metaphor, the oak is in the acorn, or in a more contemporary idiom, temporal development is programmed before it begins. History, then, is an archaeoteological process in which the beginning comes to full realization at the end. This circularity is captured in the alternating rhythms of the loss and recovery of unity. Though the future often seems uncertain, retrospectively it becomes clear that things could not have been otherwise. Since the real

sua dialética, esse paradigma opera na lógica e/e. Isso se traduz de modo mais claro na síntese hegeliana: na dialética, não se nega um polo (tese) em favor de outro (antítese), mas unem-se os dois em uma síntese. Por isso, a operação se dá na lógica inclusiva e/e.

O tipo contrário ao monismo, para Taylor, é o dualismo. Ele reflete em grande medida o que Tillich chama de filosofia da religião em paradigma cosmológico e a religião da alma enferma de James. Em nível estrutural, o paradigma se constrói em termos kierkegaardianos. O filósofo dinamarquês, para além de colocar-se contra o sistema hegeliano, instaura nele uma fissura que principia seu desmoronamento. Isso porque, ao inserir a radicalidade da existência individual, o filósofo dinamarquês determina que não existe síntese possível para o paradoxo: os contrários são irreconciliáveis. A partir desse ponto, Taylor percebe a construção de um paradigma dualista no qual o real é sempre ausente, transcendente, que afirma a identidade em oposição à diferença. A ordem de seu mundo é imposta externamente pelo Totalmente Outro que está separado radicalmente da história humana. Nessa, o ser humano está sempre dividido, apartado de si mesmo, de Deus e do mundo enquanto aguarda a escatologia futura, ainda não presente⁷⁹. Com sua radical paradoxalidade, esse paradigma opera em lógica ou/ou, justamente porque não admite a possibilidade de uma síntese conciliatória entre os polos paradoxais de uma contradição.

Taylor enxerga nesses dois paradigmas, bem como na leitura de Tillich e James, uma inadequação para tratar da contemporaneidade. Isso porque, além de reduzirem a uma simplicidade unilateral estruturas e relações complexas, monismo e dualismo não são completos opostos, mas possuem estruturas enantiomorfas, isto é, eles são a mesma imagem espelhada. Diz Taylor: “a estrutura de ambos os sistemas é a mesma, mas seus

is immanent in nature and history, the self is at home in the universe. The challenge facing individual subjects is not to change themselves or the world but to learn to accept what is as what ought to be. This framework implies an ethics of compliance rather than resistance. Forever at one with the real, the self is always already redeemed. This is a realized eschatology in which salvation is at hand here and now” (AG, p. 37-39).

⁷⁹ Do mesmo modo que descreve o paradigma monista, Taylor se dedica brevemente a explicar o dualista em resumo: “The second schema is dualistic: the real is not present here and now but is absent or, more precisely, is elsewhere. In theological terms, the real is transcendent. Such transcendence can be expressed spatially or temporally; accordingly, the real can be conceived, on the one hand, as above or below and, on the other hand, as in the past or the future. Such transcendence establishes a foundational opposition between the real and the not- real, which, in turn, grounds a series of related structural oppositions that simultaneously provide order and carry the threat of disorder. At the most rudimentary level, the relation— or nonrelation— between the real and the not- real entails the exclusive logic of either / or in which identity is established by opposition to difference. In contrast to the monistic schema, here differences are not finally identical but are constituted oppositionally and, thus, remain irreducible. The logic of either / or always appears to be precise, and therefore, it seems to be possible to make theoretical and practical distinctions with precision, clarity, and certainty” (AG, p. 39).

signos são reversos: o que é positivo em um é negativo no outro e vice-versa”⁸⁰ (AG, p. 40). O sentido dessa afirmação é sublinhar que, apesar de suas oposições, tanto o monismo quanto o dualismo são lógicas binaristas, que não apenas concebem a realidade dialeticamente (independentemente da possibilidade de uma síntese), mas reprimem a eventualidade de um terceiro. Nesse ponto, tais lógicas se complementam na medida em que, em sua pretensa oposição, excluem a possibilidade de surgimento de qualquer outra lógica relacional no binarismo. A denegação coloca-se, justamente, como esse *entre* reprimido pelo binarismo. Ou, nas palavras de Taylor, “a tarefa de pensar no fim da modernidade e da pós-modernidade é desenvolver esquemas que não sejam *nem* monistas (e/e) *nem* dualistas (ou/ou), mas figurem algo diferente — algo outro, que permanece tão perto que é infinitamente distante”⁸¹ (AG, p. 298, grifos do autor).

Esse outro *nem* monista *nem* dualista é a denegação. O termo, primeiramente apropriado de S. Freud⁸², indica uma diferença com a simples negação e com a dialética. Enquanto a primeira simplesmente nega, a segunda nega a negação para estabelecer uma síntese. A denegação, por assim dizer, *nem* simplesmente nega *nem* nega a negação. Antes, ela *nem* nega *nem* afirma. Por isso, sua lógica é *nem/nem*: ela *nem* afirma um dos polos, *nem* nega. Importante sublinharmos que essa negatividade não implica a mera recusa a qualquer racionalidade. Diz-nos Taylor que “pode-se pensar no *nem/nem* em termos do problema de relação. Em vez dos termos relacionados, *nem/nem* é a relação ‘enquanto tal’”⁸³ (AA, § 12). Em outras palavras, a denegação não é apenas um novo modo de colocar os termos de uma relação, como na dialética, mas a recusa de estabelecer uma relação do mesmo modo. Assim, ela não somente nega os termos, mas nega a própria forma da relação dialética:

No estranho jogo da denegação, nada permanece igual; os opostos não são reconciliados, mas são mantidos juntos em sua separação. A cumplicidade dos não vinculada na denegação não implica *nem* síntese *nem* fragmentação, mas

⁸⁰ “The structure of both systems is the same but the sign are reversed: what is positive in one is negative in the other and vice versa”.

⁸¹ “The task of thinking at the end of modernism and postmodernism is to develop schemata that are neither monistic (both/and) nor dualistic (either/or) but figure something different — something other, which remains so near that it is infinitely distant”.

⁸² O termo em Freud indica, em resumo, “um mecanismo de defesa através do qual o sujeito exprime negativamente um desejo ou uma ideia cuja presença ou existência ele recalca” (ROUDINESCO, 1998, p. 145). Isto é, após negar um desejo ou uma ideia, um sujeito pode denegá-la ao exprimi-la. Freud trata da noção no texto traduzido para o português como “A negação” (FREUD, 2013).

⁸³ “One can think of the neither/nor in terms of the problem of relation. Rather than terms related, neither/nor is relation ‘as such’”.

uma relação alternativa, que é sempre, ao mesmo tempo, uma não relação.⁸⁴ (AR, p. 32)

O que importa, para Taylor, na lógica da denegação parece ser a recusa da ultimidade do binário. Ora, na mesma medida em que coloca a relação sempre entre dois, a binariedade do monismo e do dualismo reprime qualquer terceiro. A denegação é a recusa da relação binária porque alterna os termos da própria relação dialética. Por isso, Taylor recorre a um vocabulário paradoxal, no qual, ao mesmo tempo em que a denegação relaciona estabelecendo uma não relação, ela se aproxima se afastando e não se faz nem presente nem ausente. Por isso, nosso autor afirma a impossibilidade de tratar diretamente da denegação: para ele não se pode expressá-la, mas pensar, escrever ou falar sobre ela. Antes ainda de questão estilística, a escolha de Taylor por esse vocabulário reflete o caráter da própria denegação e, em todo caso, evidencia em grande parte os motivos pelos quais suas obras são recheadas de expressões aparentemente contraditórias⁸⁵. A denegação, lógica que permeia a sua obra, revela-se em todo momento da argumentação de Taylor na medida em que ele se recusa a resolver as questões que se propõe a tratar por meio da dialética sintética ou fragmentária. Praticamente impossível de mapear, em diversos momentos a estrutura de suas argumentações explicitamente se coloca nos termos nem/nem.

Todavia, a relação entre a denegação, monismo e dualismo não é de simples superação. Se assim o fosse, a denegação estaria operando em lógica dialética com fim a uma síntese que nega sua antítese e se estabelece na identidade. Por outro lado, ela também não poderia manter a cisão da diferença em tensão superando um contra o outro — pois estaria em lógica dualista desse modo. Por isso, a relação entre denegação e binarismo é estabelecida na mesma lógica nem/nem. Ou, em termos mais próprios, a denegação denega e por isso não pode superar. Nas palavras de Taylor, “esse nem/nem, que fica *entre* o e/e de Hegel e o ou/ou de Kierkegaard, não pode ser expresso, articulado ou representado diretamente”⁸⁶ (AA, § 6, grifo nosso). A questão da inexpressividade da denegação, colocada acima, retifica sua solicitação por uma comunicação indireta e por um vocabulário inexato. Interessa-nos, sobretudo, nessa citação, a ideia de que a

⁸⁴ “In the odd play of denegation, nothing remains even; opposites are not reconciled but are held together in their belonging apart. The complicity of the nots entailed in denegation issues in neither synthesis nor fragmentation but an alternative relation, which is always at the same time a non-relation”.

⁸⁵ Para ficarmos em poucos exemplos, citamos os capítulos “The nonabsent absence of the Holy” (TE, p. 105-122) e “How Not to think God” (NO, p. 10-27).

⁸⁶ “This neither/nor, which falls between Hegel's both/and and Kierkegaard's either/or, can never be expressed, articulated, or represented directly. We can, therefore, only think, speak, and write about it”.

denegação se estabelece entre o monismo e o dualismo. Esse entre denega os polos tanto quanto a relação dialética entre eles. O entre é outra lógica instaurada entre os termos. Nesse ponto, não indicamos nenhuma grande novidade sobre o pensamento de Taylor, mas fundamentamos melhor o que já estava demonstrado em nossa análise do entrelugar em seu pensamento. Taylor busca um *entre* que se dá na lógica da denegação.

Por isso, para nosso autor, não se pode falar em simples oposição de termos, como se faria num processo dialético. O que está em jogo, a partir da denegação e da relacionalidade das coisas, é a intersticialidade que a denegação evidencia: “eu, todavia, insistiria que o nem/nem não pode ser entendido nos termos da teologia negativa. O que é requerido é pensar em termos de intersticialidade em vez de oposicionalidade”⁸⁷ (AA, § 11). Um passo atrás: a referência de Taylor à teologia negativa é importante para o argumento. A denegação não poderia ser a simples recusa em falar positivamente de Deus, isto é, atribuir a ele qualquer predicado seria impossível devido a sua imensa transcendência e infinitude. A recusa denegacionista, se aproximada à teologia negativa, seria mais uma forma de afirmação da diferença qualitativa entre os termos de uma relação dialética, de modo que, por sua abissal separação, nada poderia ser positivamente dito. Embora de modo sutil, a teologia negativa se torna incoerente na medida em que afirma positivamente predicados sobre Deus que O fazem qualitativamente impossível de receber quaisquer predicados. Em outras palavras, atribui-se a Ele uma infinitude que, depois, impossibilita qualquer discurso sobre Ele — inclusive o da própria infinitude. A questão de Taylor com a denegação, entretanto, é outra: não interessa a radical diferença entre os termos de uma relação, mas a relação em si. Por isso, não se busca a mera oposicionalidade, mas a intersticialidade, isto é, o entre da própria relação. A tarefa de pensar esse interstício não é somente levada a cabo em parte de sua obra, mas, por meio da denegação, alastra-se da errância à complexidade.

No projeto de *Erring*, Taylor demonstra, desde o início, que a teologia moderna se constitui a partir de binarismos opostos exclusivos, como se em um movimento pendular ela alternasse entre um e outro. Sua apropriação da desconstrução, diz ele, baseia-se no fato de que ela pode colocar em xeque a lógica de pensamento binário subvertendo a relação dialético-exclusiva. Por isso, entre os conceitos rígidos e delimitados da teologia, estão as palavras da escritura da a/teologia. Segundo Taylor, “suas palavras não podem ser completamente fixadas, dominadas ou capturadas na rede

⁸⁷ “I would, therefore, insist that the neither/nor is not to be understood in terms of negative theology. What is required is to think in terms of interstitiality rather than oppositionality”.

do ou/ou. Ao invés disso, o criticismo desconstrutivo erra ao longo do/no nem/nem”⁸⁸ (ER, p. 10-11). Em outras palavras, Taylor diz-nos que o vocabulário de sua a/teologia foge, em nível ainda léxico, do binarismo dialético por meio da errância de sua lógica denegacional. Embora o termo enquanto noção desenvolvida não esteja presente, sua lógica já opera durante toda a obra. Para Taylor, a denegação desconstrucionista opera entre os opostos os invertendo, pervertendo e subvertendo. Isso não significa que ele simplesmente transmuta de posição os polos, mas que a própria relação dos termos é subvertida.

Seu projeto a/teológico, portanto, recai nesse entre porque a noção de denegação já está presente nele. Ao se estabelecer nas margens, a a/teologia instaura uma errância entre os conceitos modernos colocando-os em questão. Nesse ponto, ressalta Taylor, “deve estar claro que o pensamento errante não é propriamente nem teológico, nem não teológico, nem teísta nem ateuísta, nem religioso nem secular, nem crente nem não crente. A a/teologia representa o pensamento luminal dos pensadores marginais”⁸⁹ (ER, p. 12). Instaurando um entre, a denegação se coloca nas margens, nas fronteiras do pensamento, negando a dialética monista e dualista. Por isso ela é ambígua, porque recusa a simples rotulação e opção por um dos termos de uma relação. Mais uma vez, deve estar suficientemente determinado que a lógica denegacional se revela aqui em seu nem/nem. Não é mera coincidência que esse traço perpasse toda a obra de Taylor, mas indica uma coerência lógica em seu pensamento que, nas bordas e margens, busca um entrelugar para se estabelecer.

A denegação, para Taylor, responde a a/teologia como aquilo que é inominável. Como num esforço heideggeriano, ela retorna àquilo que permaneceu impensado pela filosofia e pela teologia modernas. O nem/nem, para nosso autor, responde as questões: “há um terceiro não dialético que fica entre a dialética do e/e e do ou/ou? Poderia esse terceiro não ser nem transcendente nem imanente? Esse nem/nem abre o tempo-espaco para uma diferença diferente e um outro outro [...]?”⁹⁰ (TE, p. 79). Essa citação de Taylor evidencia o que mostramos nos últimos parágrafos: a denegação resiste à síntese e à

⁸⁸ “Its words cannot be completely fixed, mastered, or captured in the net of either/or. Instead, deconstructive criticism constantly errs along the/of neither/nor”.

⁸⁹ “It should be clear that erring thought is neither properly theological nor nontheological, theistic nor atheistic, religious nor secular, believing nor nonbelieving. A/theology represents the liminal thinking of marginal thinkers”.

⁹⁰ “Is there a nondialectical third that lies between the dialectic of either/or and both/and? Might this third be neither transcendent nor immanent? Does this neither/nor open the time-space of a different difference and an other other [...]?”.

fragmentação dialéticas, não apela nem à transcendência nem à imanência, e subverte a relação dos termos em vez de optar por um ou pela síntese deles. Todavia, as palavras de Taylor acrescentam um importante detalhe, a saber, a ideia de que a denegação, enquanto lógica, instaura a possibilidade de uma ética diferente, isto é, de uma nova relação com o outro. Mais do que coincidência, novamente, o fato de nosso autor fundamentar nessa lógica a possibilidade ética demonstra como a denegação subjaz seu pensamento como um todo e, assim como no caso da relacionalidade, articula tanto proposições desconstrutivas quanto articulações complexas.

Com a recepção da complexidade em seu pensamento, Taylor passa a tratar desse terceiro inominável como o complexo. Agora, não apenas em termos de lógica conceitual, mas de paradigma de pensamento e, conseqüentemente, de filosofia da religião (em diálogo com Tillich). A semelhança entre os termos em que Taylor coloca o pensamento da denegação através do paradigma complexo revela sua equivalência: “o tipo complexo [de filosofia da religião] é o terceiro não sintético, que se dobra sobre si mesmo para inscrever uma margem da diferença entre monismo e dualismo”⁹¹ (CG, p. 322). Mais uma vez a recusa à dialética, a busca de um terceiro e o entrelugar da denegação aparecem. Aqui, podemos apontar uma interessante característica que aproxima a denegação da relacionalidade: as duas noções, além de atravessarem a obra de Taylor, indicam anseios presentes desde suas primeiras formulações até chegarem à teoria da complexidade e encontrarem um mais apurado desenvolvimento filosófico. Metaforicamente, esses significados que flutuavam no jogo das interpretações encontram alguma estabilidade na rede complexa. A relação da denegação com o monismo e o dualismo, entretanto, coloca-se de modo diferente:

Mais importante, o terceiro esquema não é a síntese culminante dos outros dois. [...] Enquanto tal, a complexidade é a matrix na qual monismo e dualismo são figurados. Em outras palavras, a realidade virtual articulada no terceiro esquema é tanto o resultado quanto o pressuposto, que não é dizer o fundamento, do primeiro e do segundo estágios em um processo coevolucionário. Como parte da não linearidade dessa estrutura complexa, os primeiros dois esquemas estão já inscritos através do terceiro antes de ele explicitamente emergir. Enquanto certamente impossível com a estrutura linear do tempo, o terceiro esquema é, não obstante, o depois que é antes do primeiro e do segundo tipos. Pensar depois de Deus é pensar o depois que é sempre anterior a nós.⁹² (AG, p. 41)

⁹¹ “The complex type is the nonsynthetic third, which bends back on itself to inscribe the margin of difference between monism and dualism”.

⁹² “More importantly, the third schema is not the culminating synthesis of the other two. [...] As such, complexity is the matrix in which monism and dualism are figured. In other words, the virtual reality articulated in the third schema is both the result and presupposition, which is not to say foundation, of the

Taylor, aqui, faz uma ressalva: embora a denegeção, lógica da complexidade, seja um terceiro em relação ao monismo e ao dualismo, ela não é a síntese desses dois. Esse terceiro é um depois que permanece anterior a eles, na medida em que está pressuposto tanto no monismo quanto no dualismo. Embora Taylor não explicita os motivos pelos quais a complexidade pressuporia os outros dois, ele afirma que o primeiro e o segundo estão inscritos de algum modo na complexidade. A nosso ver, dois caminhos poderiam ser tomados aqui: a) o monismo e o dualismo seriam duas faces parciais da complexidade; ou b) eles seriam momentos complementares da complexidade. Antes de pensarmos pormenorizadamente em cada um dos casos, convém sublinharmos o caráter não linear do tempo na afirmação de Taylor. Ora, não há como dizer que algo que vem depois, a complexidade, poderia estar pressuposta no que veio antes, monismo e dualismo. Por isso a afirmação de Taylor é anacrônica⁹³. Em a), a complexidade estaria pressuposta e o monismo e o dualismo seriam parcialidades suas. Se assim fosse, esses movimentos seriam a captura de uma de suas faces em preferência à outra. Escolher-se-ia, por exemplo, o monismo como lógica porque ele era uma face possível, tanto quanto o dualismo. Em b), o foco maior seria na complementariedade do monismo e do dualismo, não apenas como faces, mas como momentos diferentes da dinâmica complexa. Apesar da sutil diferença, aqui monismo e dualismo seriam cristalizações de uma dinamicidade lógica que está em movimento. Nesse sentido, dualismo e monismo estariam coimplicados como a identidade-na-diferença e não como simples alternância entre identidade e diferença. Para Taylor, apenas quando reconhecemos que a complexidade pressupõe o monismo e o dualismo, podemos pensar depois/atrás de Deus (*After God*). Diz ele:

Mas como esse depois deve ser entendido? Por um lado, vir depois é estar subsequente ao que previamente foi, e, por outro lado, estar atrás é estar na busca do que está à frente. Junto e entre o passado e o futuro, depois/atrás nunca está presente enquanto tal, mas é o que se aproxima afastando e se afasta aproximando que permite à presença estar presente. Nem aqui nem lá, nem presente nem ausente, depois/atrás é o traço daquilo que dá e toma o ser. Deus

first and second stages in a coevolutionary process. As a result of the nonlinearity of this complex structure, the first two schemata are already inscribed through the third before it explicitly emerges. While surely impossible within the framework of linear time, the third schema is nonetheless the after that is before the first and second types. To think after God is to think the after that is forever before us”.

⁹³ Indicá-lo aqui não implica nenhum demérito ou mesmo julgamento de valor. Isso porque o próprio autor da citação reconhece que depende de uma percepção não linear do tempo para afirmá-lo, e também não parece ser um problema reconhecer a anacronicidade de seu pensamento, como o faz em “The anachronism of a/theology” (TE, 73-86).

não é o solo do ser que forma o fundamento de todos os entes, mas a figura construída para esconder o abismo originário do qual tudo emerge e para o qual tudo retorna.⁹⁴ (AG, p. 345)

Por fim, a denegação abre caminho para pensar o depois/atrás de Deus. O trecho acima revela que o caráter do paradigma complexo estabelece o chão não somente para a constituição do monismo e do dualismo, mas para o próprio pensamento do “abismo originário”, nas palavras de Taylor. A duplicidade do *after*, nesse sentido, marca justamente a passagem que devemos indicar nesse momento de nossa pesquisa. Em um primeiro momento, é necessário pensar depois de Deus, isto é, considerando o vão epistemológico que sua morte abre, fora do paradigma do sujeito moderno autocentrado, fugindo de sistemas e totalidades absolutas e absolutistas, através da complexidade em sua relacionalidade e da lógica da denegação. Taylor pensa a partir desse depois, no vão entre o monismo e o dualismo, no entrelugar que se instaura nas fronteiras do que o estruturalismo e o pós-estruturalismo buscaram pensar. Ao mesmo tempo, esse *after* indica a busca que vem a seguir. Como em toda investigação acadêmica, estaremos no próximo capítulo atrás de nosso objeto, a teoria da religião em Mark C. Taylor, buscando compreender o modo como ele avalia e concebe os rastros da religião na contemporaneidade. No limiar, ou vão, entre um capítulo e outro, estamos *After (the death of) God e After (the religious thought of) Taylor*.

Assim, buscamos neste capítulo demonstrar como Mark C. Taylor se posiciona nos limites e vãos do pensamento, buscando um lugar para além do racionalismo binário da modernidade. Esse pensamento da/na fronteira constitui um entrelugar que pensa fora do monismo e do dualismo, por meio de uma lógica denegativa que melhor se adapta à complexidade contemporânea. A passagem de nosso autor da desconstrução a/teológica aos sistemas complexos, entretanto, não implica incoerência, mas aprofundamento em conceitos e questões que, desde o início, já estavam dadas, a saber, a relacionalidade e o

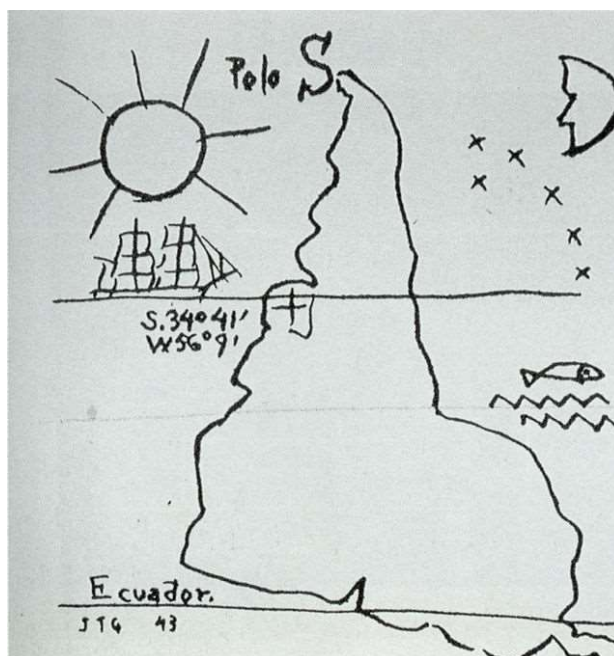
⁹⁴ “But how is after to be understood? On the one hand, to come after is to be subsequent to what previously has been, and on the other hand, to be after is to be in pursuit of what lies ahead. Betwixt and between past and future, after is never present as such but is the approaching withdrawal and withdrawing approach that allow presence to be present. Neither here nor there, neither present nor absent, after is the trace of that which gives and takes being. God is not the ground of being that forms the foundation of all beings but the figure constructed to hide the originary abyss from which everything emerges and to which all returns” (AG, p. 345). Aqui, a simples opção pela tradução de *after* perderia os sentidos com os quais Taylor joga em seu texto. Isso porque o vocábulo inglês pode ser traduzido tanto como depois, quanto como atrás. Nessa citação, Taylor joga com esses significados revelando o caráter duplo do título de sua obra, por isso optamos, por vezes, traduzir como depois, por vezes como atrás e por vezes mantivemos a tensão depois/atrás. Não encontramos uma terceira possibilidade que, em português, mantivesse em uma só palavra a tensão entre os sentidos.

pensamento da denegação enquanto lógica do vazio. O modo como Taylor tece esses conceitos e se posiciona ante as ontologias epistemológicas na contemporaneidade, mais do que meramente crítico, indica o entrelugar a partir do qual ele constrói seu pensamento sobre religião e, por conseguinte, sobre como é possível estudá-la em tempos complexos. Por isso, nosso objetivo aqui não foi somente uma apresentação do autor, mas uma investigação sobre o modo como ele constitui seu pensamento nas fronteiras, a partir de vazios, criando entrelugares que denegam a relação binária tradicionalmente estabelecida em prol de uma lógica que considere a relacionalidade dos fenômenos.

3. Mapa da religião

Nuestro norte es el Sur

Joaquín Torres García



Fonte: TORRES GARCÍA, 1944

No desenho de Torres García, intitulado *El norte es el Sur*, de 1935, o artista uruguaio inverte o mapa da América do Sul posicionando a extremidade argentina no topo e a Guatemala no inferior da gravura. O trecho de uma conferência de Torres García que citamos acima, entretanto, não diz respeito somente a tal imagem. Claro, na inversão que ela retrata, o sul se torna o novo norte por estar na parte de cima, mas esse fato não encerra os significados por trás da fala do artista. Aqui, o sul não é somente sul, o norte não é somente norte, e um mapa não é somente um mapa. O norte, nesse contexto, não é apenas um ponto cardinal de localização geográfica, mas a indicação de um caminho a ser seguido. Algumas expressões correntes em nossa língua indicam a posição privilegiada do norte enquanto objetivo e guia dos passos de um viajante. Por exemplo, quando se diz que alguém está confuso, essa pessoa está desnorreada, isto é, sem norte, sem saber para onde ir. O ponto de referência é algo norteador, nessa mesma linha. Norte é referência. O sul, para Torres García, do mesmo modo, não é mero ponto cardinal da bússola, que indicaria algo que está “para baixo” em algum sentido. Ele também não é o contrário do norte, como se, este sendo a referência, o sul fosse a simples referência oposta. O sul é o

sul da América. É o sul global. Não somente geográfico, mas o sul que historicamente foi colonizado, saqueado, explorado e escravizado pelo norte. O sul é a voz reprimida que nunca foi ouvida.

Por isso, ao inverter o mapa e declarar que o nosso norte é o sul, Torres García faz uma declaração político-epistemológica, mais do que meramente geográfica. Política porque subverte a referência “norteadora” para o sul oprimido. Epistemológica porque transforma o lugar de onde se pensa: se, antes, a arte era subjugada pelos padrões nortistas dos europeus, agora ela brota do chão do sul global. Mudar o lugar de onde se pensa é também mudar o que se pensa e como se pensa. É mudar o lugar de enunciação. As implicações epistemológicas desse câmbio não podem ser ignoradas. Inclusive, são elas que mais nos importam aqui. Certamente, pode parecer incoerente trazer uma discussão sobre norte e sul, primeiro e terceiro mundo, desenvolvidos e em desenvolvimento para tratar de um autor estadunidense. Mas para a realização total de tal apontamento, dever-se-ia ignorar que, apesar do imperialismo do país ao qual nosso objeto pertence, a perspectiva que se lança sobre ele vem do sul e busca, em seus objetivos mais latentes, pensar para o sul global. Não podemos, neste caso, esquecer de dois exemplos: Karl Marx que, para tornar acessíveis suas ideias de libertação da classe trabalhadora, viveu e publicou grande parte de sua obra na Inglaterra (maior potência capitalista da época); e Rubem Alves que, dada a devida discussão com os teólogos católicos, criou as primeiras indicações de uma teologia latino-americana da libertação, voltada para os pobres, em seu doutorado na cidade de Princeton (EUA). O lugar de onde se pensa, retomamos, transforma o que se pensa. E isso faz parte de nossa investigação.

Dissemos anteriormente que, para Torres García, se o norte é o sul, o mapa que apresenta os dois não pode ser o mesmo. Transforma-se a relação do artista com o território, transformam-se também seus mapas. O mesmo ocorre no presente capítulo. Analisamos, por ora, como o pensamento de Taylor busca um entrelugar na racionalidade ocidental. Ele não pensa nem pelo monismo nem pelo dualismo. Há outro lugar do qual parte, ou melhor, um entrelugar. Tudo muda a partir disso. Nem monismo nem dualismo são o norte, porque se muda o lugar do pensamento. Para persistirmos na metáfora: o estudo da religião é um constante ofício de mapeamento. Oferecem-se perspectivas sobre a religião a partir dos mais variados métodos e pelas mais diversas projeções. Aqui, investigamos o mapa da religião que Taylor nos oferece como teoria. As respostas ao que é religião não poderiam ficar imunes ao entrelugar a partir do qual nosso autor pensa. Por isso, sua teoria também se figura num vão. Apresentamos, primeiramente, as dificuldades

e armadilhas do ofício de mapeamento e como Taylor reage e responde a elas. Depois, apresentamos o mapa que Taylor traça por meio da complexidade e da altaridade da religião. Prosseguimos com uma topologia de seu objeto, sublinhando seu caráter atípico em tempos contemporâneos. Por fim, ponderamos sobre uma reação ao mapeamento de Taylor e avaliamos sua coerência e pertinência. Neste capítulo, mostraremos as consequências de pensar a religião a partir do entrelugar que Taylor instaura na racionalidade ocidental.

3.1. As armadilhas do território

Abordar teoria da religião pode trazer à tona diversas críticas e questões. Seja pela diversidade de teorias historicamente constituídas e, mais ou menos, consagradas como clássicas⁹⁵, pela abordagem que se faz da religião, ou pela própria crítica do termo, o tema da teoria da religião, central na problemática de nossa tese, tem seu debate cada vez mais ampliado. A primeira dessas três questões diz respeito à grande quantidade de teorias da religião que vão desde a filosofia idealista alemã, com G. W. F. Hegel, até à pós-modernidade, passando inclusive pelo pragmatismo estadunidense, com Willian James. A segunda, a ela correlata, é a classificação de tais teorias em abordagens que, a princípio, não se caracteriza tanto pela aproximação entre o conteúdo das teorias, mas pela reunião por meio das formas. Não convém a nosso trabalho a comparação da teoria da religião de Mark C. Taylor com outras já consagradas, nem sua classificação posterior em uma ou outra abordagem. Defendemos que essa relação não seja feita porque, apesar de apresentar ganhos em algum nível, fornecendo provas de que sua teoria teria fôlego para dialogar até mesmo com clássicos, classificar sua teoria em uma abordagem significaria reduzir suas possibilidades interpretativas, relegando-a a um ou outro grupo da disputa teórica das definições de religião. Outro motivo, não menos importante, é o fato de que a existência de aproximações ou conflitos não suspende a validade ou a plausibilidade de uma teoria da religião.

⁹⁵ Sobre essas, indicamos a obra *Nove teorias da religião*, de Daniel Pals (2019). Nela, Pals traça sumariamente o modo como pensam e articulam a religião com outros conceitos correlatos os seguintes autores: E. B. Tylor e J. G. Frazer, Sigmund Freud, Émile Durkheim, Karl Marx, Max Weber, William James, Mircea Eliade, E. E. Evans-Pritchard e Clifford Geertz. Ele divide as teorias, de modo geral, em reducionistas, não reducionistas e paradigmas alternativos. Outro importante esforço é o de organização de Michael Stausberg em *Contemporary theories of religion* (2009), no qual vinte e uma teorias contemporâneas sobre religião são apresentadas por diversos autores. Essa lista contempla um leque mais diverso de pesquisadores, incluindo biólogos, arqueólogos e psicólogos ligados à ciência cognitiva.

A terceira questão, todavia, que o tratamento da teoria da religião traz consigo parece-nos mais frutífero por, principalmente, duas razões: o ambiente no qual Taylor desenvolve sua teoria; e a contundência das recentes críticas ao conceito de religião. Consideramos, portanto, que, assim como não é possível, nem intelectualmente honesto, apresentar uma pesquisa sobre religião sem definir minimamente o que se entende por esse objeto, não podemos ignorar as críticas ao termo “religião” nem a sua historicidade política. A profundidade de tais críticas demonstra até que ponto elas devem ser levadas a sério: se o termo “religião” deve ser abandonado porque ela pode ser reduzida à cultura, à sociedade e à história, a ciência da religião não somente perde seu objeto de estudo, uma das âncoras de seu “consenso mínimo” para ficarmos nos termos de Huff Jr. e Portella (2012), mas sua própria justificativa de relevância enquanto ciência se esvai. Portanto, antes ainda de considerarmos diretamente a teoria da religião em Mark C. Taylor, devemos nos voltar à crítica que desafia a relevância desse esforço e se coloca contra a teoria.

Um dos pioneiros da crítica do termo religião é, sem dúvida, o canadense Wilfred Cantwell Smith. No já clássico *O sentido e o fim da religião*, que, embora tenha sido publicado originalmente em 1961, ganhou sua tradução para o português somente em 2006, W. Smith argumenta que o termo deveria ser abandonado e substituído por outros dois: fé e tradição cumulativa. Não nos cabe entrar mais a fundo na proposta de substituição, mas as razões para essa sugestão nos são primordiais. W. Smith, em sua obra, faz uma espécie de genealogia do conceito de religião, da antiguidade à modernidade, revelando os diversos sentidos e significados que variam em torno dele. Alguns exemplos de como o sentido do termo religião se desenvolve ao longo do tempo na pesquisa de W. Smith: religião como atitude (2006, p. 31-32); religião como adoração (2006, p. 39); religião como rito (2006, p. 40-41); religião como instinto, fé ou relação (2006, p. 43); como atitude pessoal interior (2006, p. 45); como verdade (2006, p. 47); como alienação (2006, p. 54). De modo geral, diz W. Smith:

É extremamente difícil definir o termo [religião]. Nas últimas décadas, houve, pelo menos, uma variedade desconcertante de definições, e nenhuma delas teve uma ampla aceitação. [...] Os fenômenos que chamamos de religiosos existem sem dúvida alguma, mas a noção de que constituem em si uma entidade distintiva talvez seja uma análise injustificada. (SMITH, 2006, p. 29)

Isso indica que conclusão à qual chega W. Smith após sua incursão histórica é, primeiramente, que o fato de as inúmeras tentativas de definir religião não lograrem êxito

em relação à aceitação na academia não é fruto de um mero acaso nem da incompetência dos pesquisadores, mas é o reflexo de que os pressupostos sobre o termo não estão corretos. Em suma, para o autor canadense, o termo religião é inadequado por três razões principais: a) ele é múltiplo; b) ele é recente; c) ele é ocidental. Sua multiplicidade é um dos fatos que resulta na primeira colocação da citação acima: uma vez que “religião” é um conceito demasiadamente amplo, isto é, significa muitos e diferentes fenômenos ao mesmo tempo, ele se torna inútil, pois não serve para delimitar suficientemente um objeto de estudo. Depois, o conceito, como o conhecemos hoje, é fruto da modernidade e de sua crítica seletiva e pejorativa ao que é ou não religião. Fato que comprova, para W. Smith, essa leitura é a recusa de pessoas de fé em se reconhecerem como religiosas. Nesse sentido, a religião é sempre a de outro, ou, nas palavras do autor: “O participante está preocupado com Deus; o observador está preocupado com ‘religião’” (SMITH, 2006, p. 123). Por fim, sua conceituação é demasiadamente ocidental, considerando que a sociedade é subdividida em diversas esferas das quais a religião é uma separada de outras. Essa noção pressupõe que a sociedade passou por um período de secularização no qual o poder religioso se tornou distinto do poder político-estatal — uma leitura da modernidade ocidental. Por esses motivos Wilfred Cantwell Smith considera o termo religião inadequado e sugere seu abandono.

Outro crítico do termo se aproxima das ideias de W. Smith. Logo nas primeiras palavras da introdução de *Imagining religion*, Jonathan Z. Smith afirma algo que é necessário considerar aqui pormenorizadamente:

Embora exista uma quantidade impressionante de dados, de fenômenos, de experiências e expressões humanas que possam ser caracterizadas em uma cultura ou outra, por um critério ou outro, como religioso — não há dados para a religião. A religião é apenas a criação do estudo de pesquisadores. Ela é criada para fins analíticos de pesquisadores por seus atos imaginativos de comparação e generalização. A religião não tem existência independente da academia.⁹⁶ (SMITH, 1982, p. xi)

A crítica direta de J. Smith é, em outras palavras, de que não há um fenômeno que seja, propriamente, religioso, porque “religião” não passa de um conceito inventado por pesquisadores para fins acadêmicos de análise e classificação. Desse modo, o termo

⁹⁶ “While there is a staggering amount of data, of phenomena, of human experiences and expressions that might be characterized in one culture or another, by one criterion or another, as religious — there is no data for religion. Religion is solely the creation of the scholar’s study. It is created for scholar’s analytic purposes by his imaginative acts of comparison and generalization. Religion has no independent existence apart from the academy”.

religião não encontraria nada a si correspondente na realidade. O título do texto de J. Smith, nesse caso, fica ainda mais claro: imaginamos a religião a partir do momento em que não a concebemos como algo de fato real, mas somente como uma categoria inventada por pesquisadores, isto é, imaginada. Apesar de sua colocação paradigmática, a crítica desse autor não é estendida nessa introdução, como o é no capítulo “Religion, religions, religious” na obra *Critical Terms for religious studies* editada por Mark C. Taylor. Nesse capítulo, J. Smith critica a utilização irrefletida desses termos fundamentais nos estudos sobre religião, de modo geral. Suas críticas nessa obra repetem, em certa medida, algumas colocações de W. Smith, mas também são direcionadas de uma forma original.

O primeiro aspecto de sua crítica é sobre o conceito de religião não ser nativo. Para ele, como para W. Smith, religião “não é um termo em primeira pessoa de autocaracterização”⁹⁷ (SMITH, 1998, p. 269). Em outras palavras, o termo religião não surge dentro das próprias organizações religiosas, mas é imposto de fora para dentro das culturas nativas. Aqui, J. Smith aproxima a utilização do termo com os interesses coloniais em impor a própria visão de mundo frente à fé local.

Em segundo lugar, o autor chama atenção para o caráter universalista do termo, no qual a religião seria um fenômeno inerente ao ser humano, independente de sua história e de sua geografia. A questão crítica, aqui, não reside na superficialidade da existência ou não de um aspecto religioso no nativo, mas na pressuposição de que há religião em todo ser humano. Isto é, na afirmação de que há no ser humano uma tendência natural para o sagrado ou para o divino. Aqui, antes mesmo do contato, da análise e da pesquisa, já estaria posto que a religião é uma estrutura universal presente em todo ser humano.

Seguindo, J. Smith desdobra a segunda crítica em uma terceira: o conceito genérico de religião criaria uma espécie de naturalização do que ela é para o pesquisador que a aplica. Assim, a “religião” seria naturalmente identificada pelo pesquisador em uma cultura nativa, ainda que lá não encontre categorias equivalentes. Essa atitude poderia fazer com que qualquer traço religioso de tal cultura seja relegado a segundo plano.

A quarta crítica do autor diz respeito ao campo onde o termo se encontra. Para ele, religião não é um termo teológico, mas antropológico. Isso significa, em outras palavras, que ela não diz respeito a uma subjetividade individual e singular como a fé, por exemplo, mas se preocupa em descrever as ações e crenças humanas de modo mais objetivo. Isto

⁹⁷ “It is not a first person term of self-characterization”.

é, diz respeito às externalidades da religião, e não ao seu âmbito interno. A consequência da criação dessa noção de religião, para J. Smith, é a aplicação de um vocabulário dualista para tratar das religiões, de modo que a comparação entre elas fica sempre relegada a um “nós” contra “eles” (onde o primeiro é, sobretudo, cristão). Isso se mostra nas clássicas categorias de sagrado/profano, mas também em religião/magia ou paganismo, idolatria/religião verdadeira etc. Tal vocabulário dual não apenas é infrutífero como é, para ele, extremamente pejorativo e tende para as ideologias colonialistas já citadas anteriormente.

Para J. Smith, o grande dano que esse conceito, quando não clarificado, pode causar chega às raízes do próprio estudo da religião: se o termo não for colocado sobre o crivo de tais críticas, a área de estudos perde seus horizontes e possibilidades de se constituir como tal. Apesar das inúmeras críticas, diferentemente de W. Smith, J. Smith não defende necessariamente o abandono do termo, mas afirma o quanto é fundamental que se tenha consciência das limitações de falar em “religião”. Em síntese, diz ele que:

“Religião” não é um termo nativo; é um termo criado por pesquisadores para seus propósitos intelectuais e, portanto, cabe a eles defini-lo. É um conceito genérico de segunda-ordem que tem o mesmo papel em estabelecer um horizonte disciplinar que “linguagem” tem na linguística ou “cultura” tem na antropologia. Não pode haver estudo disciplinado da religião sem esse horizonte.⁹⁸ (SMITH, 1998, p. 281-282)

Outra crítica pertinente ao termo religião é a de William Arnal e Russell McCutcheon, que seguem e aprofundam as críticas de J. Smith em sua obra *The Sacred is the Profane* (2013)⁹⁹. A intenção desses autores é demonstrar que não somente o termo religião, mas também a ideia de uma ação religiosa são construídas pela modernidade. Para nos concentrarmos nas críticas, ficaremos apenas na introdução e em seu primeiro capítulo que, já no título, demonstra o diálogo com J. Smith. Para Arnal e McCutcheon, o primeiro problema com o termo religião se deve à sua utilização irrefletida pelos pesquisadores que, para eles, apropriaram-se de uma ideia delimitada a um povo como

⁹⁸ “‘Religion’ is not a native term; it is a term created by scholars for their intellectual purposes and therefore is theirs to define. It is a second-order, generic concept that plays the same role in establishing a disciplinary horizon that a concept such as ‘language’ plays in linguistics or ‘culture’ plays in anthropology. There can be no disciplined study of religion without such horizon”.

⁹⁹ Muitas críticas exploradas por esses autores seguem as indicações de Talal Asad em *Genealogies of Religion*. Citamos como exemplo a impossibilidade de uma definição universal de religião; a ideia da naturalização da religião (ASAD, 1993, p. 42); e a constituição moderna-ocidental do termo (p. 51). A crítica de Asad, todavia, se diferencia da de Arnal e McCutcheon por representar um esforço mais específico à antropologia do que aos estudos de religião.

um conceito trans-humano de nível profundo (ARNAL; McCUTCHEON, 2013, p. 4). Isso quer dizer, em outras palavras, que religião, um termo limitado a uma experiência de mundo moderna e ocidental, foi transformado em conceito universal e supra-histórico, como se pudesse ser localizado em toda cultura em qualquer época. Uma vez que o termo provém de uma espécie de senso comum particular, é facilmente explicitado em outros termos, e não acrescenta nada de novo sobre o mundo; para os autores, sua utilização não é justificada: “deveríamos parar de usar a categoria ‘religião’ como um termo técnico-explanatório”¹⁰⁰ (ARNAL; McCUTCHEON, 2013, p. 9).

A crítica vai na mesma direção dos autores anteriores, porém com uma importante virada, sobretudo em relação a W. Smith: para o canadense, a religião era um termo não nativo, e por isso tinha uma carga pejorativa. Para Arnal e McCutcheon, a religião é um termo nativo, mas nativo de uma cultura só: o Ocidente moderno e suas políticas colonialistas. Nesse sentido, os autores discordam para poder, no fim, defender a mesma ideia de inadequação do termo. Para eles, há dois tipos de definição de religião: a substantiva e a culturalista. Enquanto a primeira caracteriza a religião como termo ontológico, com referência extramundana e de certa estabilidade que perpassa diferentes culturas, a segunda a define por meio de seu funcionamento na sociedade por meio de delimitações históricas mais ou menos arbitrárias. O principal problema identificado pelos autores em ambos os tipos de definição da religião é a pouca clareza em relação aos critérios que dizem o que é ou não religioso, fato que ocasiona a fácil perda de referência para os acadêmicos de religião.

Por fim, dizem os autores que “deve-se considerar que qualquer esforço para definir a religião como tal [...] implica ou assume que a religião seja, de fato, *sui generis*”¹⁰¹ (ARNAL; McCUTCHEON, 2013, p. 27). Isso significa que, para os autores, definir religião significa assumi-la de um ponto de vista específico, a saber, considerando que ela não é redutível a outros aspectos sociais e deve, portanto, ser estudada em seus próprios termos¹⁰². Aqui, é preciso dar um passo atrás para elaborar melhor a questão entre a redutibilidade ou não da religião. Em *Is religion a sui generis phenomenon?*

¹⁰⁰ “We should stop using the category ‘religion’ as a technical, explanatory term”.

¹⁰¹ “It must be conceded that any effort to define religion as such [...] entails an implication or assumption that religion is, in fact, *sui generis*”.

¹⁰² O texto de Arnal e McCutcheon parece ser uma elaboração mais crítica do que o próprio McCutcheon afirmava no início de sua carreira acadêmica. Em seu primeiro livro publicado, *Manufacturing Religion*, McCutcheon aborda problemática semelhante. Mesmo que, desde aquele tempo, buscasse uma posição que negasse qualquer caráter *sui generis* da religião, o autor não imputava, necessariamente, tal caráter a qualquer definição de religião. Nessa obra, McCutcheon defende que não é necessário abandonar o termo “religião”, mas a pretensão de um saber totalizador sobre o ser humano (McCUTCHEON, 1997, p. 156).

(1987), Daniel L. Pals articula as noções de reducionismo e fenomenologia nos estudos de religião. Para esse autor, a religião não pode ser reduzida apenas, como fazem as abordagens geralmente ligadas às ciências sociais, a outras dimensões da vida humana. Isto é, não é possível compreendê-la adequadamente se a reduzimos a um fato econômico, psicológico, antropológico, biológico etc. Isso não significa, todavia, que a religião não possua relações com essas e outras esferas culturais da sociedade. A ênfase que o autor pretende afirmar é a impossibilidade de redução a um desses fatores como se, com isso, chegássemos a uma origem do comportamento religioso. É preciso, para Pals, estudar a religião em seus próprios termos. Todavia, reconhecendo a importância das críticas à fenomenologia (sobretudo a Otto e Eliade), Pals não afirma o caráter *sui generis* da religião de forma categórica, como se fosse um fenômeno supra-histórico e, portanto, mais importante que outros fenômenos. Ele afirma que a ciência da religião deve reconhecer esse caráter como um axioma de onde ela parte. Esse axioma seria, portanto, uma espécie de pressuposto fundamental básico para o funcionamento da ciência da religião como disciplina. Dessa forma, afirmar o caráter *sui generis* da religião não é um dogma, como o poderiam acusar, mas é postular um axioma fundamental para a ciência que a estuda¹⁰³.

Respondendo ao artigo de Pals, Donald Wiebe e Robert Segal escrevem *Axioms and Dogmas in the Study of Religion* (1989). Nesse, os autores argumentam que não há critérios possíveis para distinguir axiomas de dogmas. Uma vez que o próprio Pals não fornece esses critérios, essa distinção se perde e axiomas e dogmas se confundem, provocando um profundo problema na argumentação do autor. Nesse artigo, Wiebe e Segal afirmam que não é possível afirmar nenhum caráter *sui generis* da religião sem cair em dogmatismo, bem como não é possível fugir de certa redução da religião para se aproximar dela, posição semelhante à de Arnal e McCutcheon. Outro ponto destacado na crítica realizada por esses autores é a falta de um programa positivo que a ciência da religião construiria a partir de tal axioma. Isto é, para eles, falta na concepção de Pals uma proposição mais concreta, prática, de como a ciência da religião seria feita a partir de tal

¹⁰³ Aqui, precisamos definir o conceito de “axioma” para uma melhor compreensão da discussão apresentada. O axioma, em geral, é uma determinação consensual sobre um ponto basilar de uma ciência, como a definição de seu objeto, por exemplo. Os axiomas não são dogmas, isto é, apesar de indicarem consenso, eles podem ser questionados, criticados e reformulados a partir de novas posições e entendimentos. Sua função na ciência é primordial: fornecer os primeiros fundamentos sobre os quais a pesquisa se desenvolve. Na ciência da religião, um axioma poderia ter função de unificação da área (em torno de um objeto ou de uma perspectiva). De certo modo, esse é o objetivo de Huff Jr. e Portella em sua busca por “consensos mínimos” na ciência da religião (HUFF JR.; PORTELLA, 2012).

paradigma¹⁰⁴, recaindo assim em dogmatismo. A questão entre redutibilidade e caráter *sui generis* está diretamente ligada à crítica do conceito de religião por ser, no limite, uma discussão axiológica do termo, isto é, sobre o valor da própria conceituação.

De modo semelhante, Timothy Fitzgerald realiza suas críticas ao termo religião, mas avança a discussão defendendo que a própria noção de estudos da religião é uma categoria ideológica, como o próprio título de seu texto deixa claro, *The Ideology of Religious Studies* (2000), ou mesmo as primeiras frases do primeiro capítulo: “Esse livro tem diversos propósitos relacionados. O primeiro é argumentar que não há base teórica não teológica para o estudo da religião como uma disciplina acadêmica separada”¹⁰⁵ (FITZGERALD, 2000, p. 3). Isso indica que não há plausibilidade para um estudo independente de religião em seus próprios termos que não seja teológico. Para ele, essa defesa é possível porque não há a estrutura universal denominada religião como pressupõe a interpretação que considera seu caráter *sui generis*. Se não há essa estrutura, a religião não precisaria de um departamento próprio para seu estudo. Sua proposta, em resumo, é que “Ao invés de estudar a religião como se ela tivesse características objetivas das sociedades, ela deveria ser estudada como uma categoria ideológica, um aspecto da ideologia moderna ocidental, com uma localização específica na história”¹⁰⁶ (FITZGERALD, 2000, p. 4). Em outras palavras, a religião não apenas é irredutível a outros fatores como sociedade, cultura, história, economia etc., como também só pode ser adequadamente estudada enquanto fato ideológico moderno ocidental.

A argumentação de Fitzgerald, em geral, caminha no sentido de apresentar como o conceito se constitui nesses termos: como função mistificadora da ideologia capitalista (2000, p. 6); como categoria criada pela teologia ecumênica liberal¹⁰⁷ para postular um estudo científico (2000, p. 7); como criação conjunta de um processo de neocolonialismo

¹⁰⁴ Apesar de só apresentarmos dois artigos, o debate continua direta e indiretamente. De Pals indicamos *Autonomy Revisited: A Rejoinder To Its Critics* (1990), além de *Axioms without dogms* (1991), resposta direta ao texto de Wiebe e Segal. Destes dois, sobre o assunto, recomendamos *The politics of religious studies* (WIEBE, 1999), *Is a science of religion possible?* (WIEBE, 1978) e *In Defense of Reductionism* (SEGAL, 1983). Um comentário geral do debate, incluindo perspectivas para a ciência da religião no Brasil, encontra-se na tese de Martins “A presença da ausência: Contribuições de Rubem Alves para uma Ciência da Religião” (MARTINS, 2020, p. 43-56).

¹⁰⁵ “This book has a number of related purposes. The first is to argue that there is no coherent non-theological theoretical basis for the study of religion as a separate academic discipline”.

¹⁰⁶ “Instead of studying religion as though it were some objective feature of societies, it should instead be studied as an ideological category, an aspect of modern western ideology, with a specific location in history”.

¹⁰⁷ Devemos apontar que, no contexto estadunidense da crítica do conceito de religião, há uma preocupação específica com o fato de que tal termo é forjado pelo protestantismo. Nesse sentido, estaria pressuposta no termo uma carga pejorativa de estigmatização do outro. Sobre essa crítica, ver McCLOUD, 2017.

e imperialismo ocidental (2000, p. 8); como fruto da ideologia moderna do individualismo (2000, p. 8); como imposição das categorias ocidentais em culturas não judaico-cristãs (2000, p. 9). Para ele, a identificação desse componente estritamente ideológico na religião e em seu estudo implica um paradoxo: na medida em que o pesquisador se distancia da religião a partir de perspectivas críticas, distanciando-se também do domínio teológico, o conceito de religião se torna irrelevante e desimportante, uma vez que poderia ser reduzido à categoria historicamente ideológica. Em resumo, o ponto de Fitzgerald é demonstrar não apenas que o termo é ligado a uma ideologia específica, mas que “quando falamos de religião em um sentido não teológico, nós verdadeiramente queremos dizer cultura, entendida como o estudo de valores e interpretações de sistemas simbólicos, incluindo a ritualização do cotidiano” (FITZGERALD, 2000, p. 19-20). Isso indica que, para ele, a religião é facilmente redutível à cultura e, uma vez que não há consenso sobre o conceito de religião, os departamentos dedicados a esse estudo perdem o sentido de sua existência. Fitzgerald encontra-se em acordo com J. Smith, Arnal e McCutcheon na aproximação ao conceito de religião enquanto ideologia moderno-ocidental, e em acordo com W. Smith na radical inadequação do termo para o estudo de religião — que, em seu ponto de vista, também perde seu sentido.

Apesar das variações de ênfase entre cada uma dessas propostas críticas, parece que é subjacente a elas um mesmo pano de fundo teórico pós-moderno. Evidenciá-lo, aqui, parece-nos importante para sua melhor compreensão. Não pretendemos com isso nem esgotá-las nem refutá-las, mas perceber melhor suas nuances internas e seus pressupostos. A proposta de revisão conceitual, do termo religião no caso, passa por uma mudança teórica acerca do significado da história para nosso campo de estudos. Conforme a análise de I. Strenski desse movimento de crítica ideológica no estudo da religião: “a história não é mais somente sobre as maquinações dos diplomatas ou os movimentos dos exércitos, mas também sobre as categorias que usamos para ‘pensar’ as coisas”¹⁰⁸ (STRENSKI, 2004, p. 271). Isso significa que, na crítica ideológica, a revisão da história passa de simples estudo dos fatos concretos para um tipo de historiografia das mentalidades e conceitos. Essa linha argumentativa vem de uma apropriação estadunidense da filosofia foucaultiana de análise crítica dos discursos¹⁰⁹. Nesse sentido,

¹⁰⁸ “No longer is history just about the machinations of diplomats or the movements of armies, but also about the categories we use to ‘think’ things”.

¹⁰⁹ Strenski (2004) aponta a dependência da crítica ideológica no estudo da religião da obra de dois autores: Foucault, em geral, e Said em específico. Para o autor, a saída para as problemáticas de uma crítica ideológica “imatura” não é a volta a um passado inocente pré-crítico, mas a aplicação empírica da crítica

os conceitos não somente seriam definições arbitrárias, mas instituições de poder que estabelecem, no limite, o modo como os corpos humanos são geridos. Na leitura de Cusset, a crítica ideológica, representada por Said, pode ser interpretada num cruzamento de duas diferentes abordagens filosóficas da realidade social: o “trabalho de Foucault sobre as formações discursivas [...] e o regime de saber-poder” e “as reflexões de Antonio Gramsci sobre a hegemonia como difusão de representações, e não de verdades” (CUSSET, 2008, p. 191). Em outras palavras, há dois âmbitos que se encontram na crítica ideológica: de um lado a desconfiança dos jogos de poder implícitos às formações discursivas, e de outro a contraposição à hegemonia enquanto forma de representação ideológica. A nosso ver, esse cruzamento parece ser a base das críticas de Fitzgerald, J. Smith, e Arnal e McCutcheon. Se por um lado há uma desconfiança com o termo “religião” por sua hegemonia acadêmica irrefletida, por outro há a tentativa de demonstrar como tal termo estabelece relações de poder que, no fim, continuam fazendo coro com o protestantismo liberal branco. Em síntese, podemos dizer que a crítica ideológica desses autores pressupõe uma desconfiança em relação a todo conceito hegemônico porque eles seriam, no limite, portadores de um poder necessariamente opressor e repressor.

Há, ainda, uma incursão crítica na problemática do termo “religião”, mas, em geral, com contornos diferentes. Trata-se da leitura de Tomoko Masuzawa em *The Invention of World Religions* (2005). Para essa autora, não apenas o termo religião é problemático, mas a própria ideia de “religiões mundiais”, na medida em que ela repete uma estrutura hierárquica ideológica. As aproximações, sobretudo com Fitzgerald, são muitas: o uso prático da categoria reflete pretensões neocolonialistas, imperialistas e capitalistas no estudo acadêmico da religião. Para além disso, Masuzawa sublinha o caráter eurocêntrico das religiões mundiais, sobretudo enquanto, através dessa categoria, estendem-se as pretensões universalistas da Europa. De modo semelhante à linguística comparada clássica (na qual os diferentes idiomas provêm de apenas três famílias: as línguas semíticas, arianas e turanianas), a identificação da origem das religiões mundiais e, conseqüentemente, de certa pureza ocidental no desenvolvimento histórico europeu

— dando-lhe força para sustentar suas interpretações. Diferentemente dos autores que ele analisa, Stranski está disposto a considerar que, tanto quanto os termos “religião”, “mito” etc., a noção de ciência também é fruto de um apanhado ideológico: “Likewise, what we in the West call ‘science’ including the scientific and interpretive study of religion-too rests on certain axioms or assumptions about what counts as knowledge” (STRENSKI, 2004, p. 290). Aqui, diz o autor, que o reconhecimento de seu passado ideológico não inutiliza a ciência como método confiável de interpretação do mundo. Ironicamente, como apontamos a seguir no texto, o mesmo argumento serve para a manutenção crítica do termo “religião”: seu passado ideológico não o inutiliza nem anula suas possibilidades de contribuição.

implica imputar sobre esse território uma prioridade epistêmica sobre todos os outros povos mundiais. Cria-se, assim, uma hermenêutica que divide o mundo em dois: “o venerável Oriente de um lado, e o progressista Ocidente de outro. Ambos são chamados de ‘históricos’, mas em sentidos implicitamente diferentes. Em síntese, o Oriente preserva a história, o Ocidente cria a história”¹¹⁰ (MASUZAWA, 2005, p. 4). Tudo o que não pertence à Europa, portanto, faz parte de um grupo “primitivo” que não seguiu o progresso ocidental. Enquanto o Ocidente criaria a história (e conseqüentemente a ciência, a tecnologia etc.), o Oriente somente guardaria a história, de modo primitivo, por meio de suas tradições.

Embora o acento crítico de Masuzawa seja mais específico do que os analisados acima, sua perspectiva aborda de modo mais direto o caráter eurocêntrico das construções históricas acerca do termo “religião”. Possivelmente por fazer parte do sul global, a autora destaca como tradições não ocidentais foram relegadas a um grupo secundário de estudo em relação às “religiões mundiais” que, embora não contemplem somente monoteísmos, elegeram arbitrariamente seus nomes. Essa escolha determina, em último caso, que a ideologia acerca de uma história teleológica do Ocidente continue postulando os termos nos quais a religião deve ser estudada. Nesse sentido, por trás das incursões “pluralistas” nos estudos de religiões orientais ou ameríndias, por exemplo, estaria escondida uma espécie de fetichismo pelo primitivo. Essas, diferentemente das europeias, não são dignas de serem pensadas como religiões mundiais — elas são religiões tribais. Há grande importância no trabalho de Masuzawa, sobretudo quando consideramos que sua ênfase antieurocêntrica demonstra criticamente a naturalização ideológica com a qual a noção de religiões mundiais foi recebida nas últimas décadas. Nesse sentido, sua leitura se faz mais um esforço de “desnormalização” do paradigma do que de sugestão criativa para o problema.

Nesse momento já deve estar claro o motivo de não ignorarmos tais críticas nem tomá-las como assunto resolvido. Qualquer pesquisador ou pesquisadora que se proponha a estudar uma teoria da religião hoje deve lidar com elas de alguma forma. Aqui, duas nos convêm: o enfrentamento direto, que tenta demonstrar a inviabilidade da crítica ou sua incoerência perante o que ela mesma sugere e critica; ou o passo atrás, no qual se criticam as bases de onde se faz a crítica, tornando-a impossível em si mesma. Embora

¹¹⁰ “[...] venerable East on the one hand and progressive West on the other. They both have called ‘historical’, but implicitly in different senses. In a word, the East preserves history, the West creates history”.

sejam modos muito próximos de lidar com a crítica, eles parecem estar em locais diferentes diante da crítica: o primeiro está na frente da crítica, de modo que responde a ela em si; o segundo está atrás da crítica, retirando o piso sobre o qual ela se sustenta. O primeiro trata da crítica, o segundo dos pressupostos da crítica. Sem juízo de valor ou hierarquia, ambas as formas são válidas se estruturadas de maneira coerente. Apresentamos, portanto, um exemplo de cada tipo de resposta. Interessam-nos porque se colocam externas à discussão de redutibilidade e caráter *sui generis* na medida em que aceitam as críticas, mas não tomam para si todas as consequências dela. Nesse sentido, não se despontam como defensoras de certo essencialismo religioso nem se apreendem na crítica que invalidaria o conceito de religião.

A primeira dessas respostas é o artigo de Frederico Pieper, “Religião: limites e horizontes de um conceito” (2019). Nele, o autor busca analisar criticamente o conceito de religião, através de teóricos como os que expomos acima, e responder a essas críticas ponderando o lugar para o qual elas podem levar. Apesar da interessante abordagem inicial, interessam-nos aqui os últimos dois pontos: a crítica da crítica e uma proposta de síntese. O argumento de Pieper, primeiramente, vai na direção de demonstrar os limites da proposta de abandono do termo religião: nota ele que, apesar da expulsão do conceito, ele retorna sorratamente. Em diversos casos, demonstra Pieper, propõe-se o abandono do termo e, posteriormente, recorre-se a ele para designar a noção de religião. Diz o autor:

É preciso entender que não se está apenas diante de uma contradição lógica, falta de cuidado editorial ou mesmo desatenção dos autores. [...] O retorno do conceito pode apenas indicar as dificuldades em se sustentar até o fim o seu abandono. Por mais que tenha suas limitações, ele parece ser relativamente útil para que se entenda ao que os autores pretendem acenar. (PIEPER, 2019, p. 25)

Em outras palavras, parece que essa pequena incoerência (voltar a usar o termo cujo abandono se propõe) reflete a utilidade que ele tem e que, pela própria crítica, não foi reconhecida anteriormente. Dois passos, para Pieper, ocorrem nesse processo: o primeiro é a identificação do conceito como algo não universal, moderno e carregado de ideologias; posteriormente, propõe-se a substituição desse conceito por outro mais amplo e que seria mais bem adequado. O problema com o primeiro é que faltam termos específicos para tratar justamente do que o criticado tratava, de modo que ele retorna ao texto (muitas vezes com o uso entre aspas pouco justificado). No segundo, em nome da crítica da situação do termo, estabelecem-se outros que, no fundo, também são situados e

delimitados como qualquer conceito. Além disso, para Pieper, perdem-se os limites que o termo religião havia imposto ao substituí-lo por cultura ou sociedade, por exemplo. Os danos dessa proposta parecem ser superiores aos ganhos.

O modo como Pieper sai desse emaranhado de impasses é por meio da crítica da noção de conceito. Está pressuposto, de modo geral, que o conceito de religião foi formulado na medida em que havia necessidade empírica para lidar com uma série de fenômenos que compartilhavam certas características. Para o autor, aqui pode haver uma inversão: os conceitos também têm a função de explicar a realidade empírica, mas se encarregam de serem meios de acesso à própria realidade. Em outras palavras, para ele, o conceito funciona como condição de possibilidade para que o pesquisador examine o fenômeno. O primeiro momento já pressupõe esse fato uma vez que já deve estar claro, enquanto concepção prévia, uma noção de religião para que se designem alguns fenômenos como religiosos e outros não. Essa concepção prévia se encarrega de possibilitar ao pesquisador tal designação, e não o contrário. Dessa forma, argumenta Pieper: “É claro que não há algo como a ‘religião’ no mundo objetivo. Mas, o que esse conceito nos proporciona é, justamente, o acesso a elementos que denominamos religiosos” (PIEPER, 2019, p. 30). Nesse sentido, o autor reconhece a validade da crítica, pontuando que a existência da religião como um universal não se dê de fato, mas discordando da necessidade de abandonar o termo. Uma vez que não há, para Pieper, a possibilidade de uma conceituação que não esteja comprometida com uma situação histórica específica e, conseqüentemente, com um horizonte hermenêutico, os conceitos servem de mapa que situam e auxiliam as pesquisas em todo território, inclusive sobre a religião.

Se os pressupostos filosóficos dos críticos do termo “religião” apontam para uma apropriação de Foucault, a postura de Pieper parece fazer uma mediação mais hermenêutica — e menos pós-estruturalista. A ponderação proposta pelo autor, parece-nos, privilegia a interpretatividade dos fenômenos por meio dos conceitos, considerando que seu maior benefício é, justamente, a possibilidade hermenêutica que há neles. Em outras palavras, mais importante do que a crítica histórica do conceito, que é também reconhecida por Pieper, é a possibilidade de interpretação que o termo “religião” estabelece. Sobre essa perspectiva poderia recair a mesma crítica de Habermas a Gadamer, a saber, de que a centralidade da tradição na hermenêutica pode caracterizar um conservadorismo filosófico (HABERMAS, 1987). Em certa medida, a posição de Pieper corresponde a um conservadorismo por apelar pela manutenção crítica do termo,

em vez de seu abandono. Parece-nos, aqui, que a tradição interpretativa pesa mais do que a carga ideológica no termo “religião”.

A segunda resposta que devemos considerar é do próprio Mark C. Taylor. Embora suas considerações críticas não debatam diretamente a questão com os autores acima, as discussões se aproximam. Para Taylor, urge desenvolver uma compreensão de religião que seja mais sofisticada, mas ainda estamos longe de um consenso sobre isso. Todavia, esse não é um problema enfrentado apenas nos estudos de religião, mas em diversas áreas das humanidades: estuda-se algo sem um acordo exato sobre o que seja. Por meio dessa discussão, justamente, ele chega ao embate sobre como se aproximar da religião. Primeiramente, nosso autor coloca a questão entre caráter *sui generis* e reducionismo em termos mais próximos ao seu campo de pensamento, identificando-os como estruturalistas e pós-estruturalista, respectivamente. Enquanto aqueles estariam preocupados com a essência da religião, em outras palavras, com a sua identidade, esses se voltariam para a sua diferença. Sob a influência do estruturalismo, a primeira posição defende que há apenas uma experiência religiosa verdadeira da qual as religiões seriam variações. A segunda, ligada ao pós-estruturalismo, afirma que não há algo como “a religião” enquanto tal uma vez que as religiões são expressões de seus contextos culturais e históricos, somente. O problema com o primeiro é seu não reconhecimento do conceito como uma invenção moderna e ocidental. Com o segundo, por sua vez, é o questionamento da veracidade da religião, uma vez que ela é relegada a epifenômeno (AG, p. 6-11).

Para além das diferenças entre os posicionamentos, Taylor enfatiza que “se o estruturalismo e o pós-estruturalismo nos ensinaram algo, isso é que a identidade é inescapavelmente diferencial”¹¹¹ (CT, p. 7). Isso significa que as abordagens que privilegiam, a seu modo, identidade ou diferença são, em alguma medida, complementares. Elas se identificam, também, na oposição à teologia como parte constitutiva dos estudos de religião. Aqui, em nossa leitura, Taylor realiza uma virada fundamental para a crítica da crítica que aqui pretendemos demonstrar: a contraposição à teologia pode esconder, também, um caráter profundamente teológico.

Com todos os contrastes, a oposição entre estudos teológicos e estudos de religião é hipersimplificada e subverte a si mesma pelo e por meio de seu próprio desenvolvimento. Na medida em que os estudos de religião se definem

¹¹¹ “If structuralism and poststructuralism have taught us anything, it is that identity is inescapably differential”.

como essencialmente antiteológicos, a teologia continua colocando os termos do debate. Além disso, em muitos casos abordagens ostensivamente não teológicas da religião tendem a se tornar tão teológicas quanto os posicionamentos que elas foram criadas para superar. Críticos da teologia frequentemente adotam os métodos das ciências sociais desde a história e a psicologia até a sociologia e a antropologia com um entusiasmo que beira o religioso. À medida que assume grande importância, a metodologia se aproxima do status de “rainha das ciências”, antes reservada à teologia. A promessa cartesiana de um método apropriado é, na verdade, uma versão secularizada do sonho da teologia de um princípio incondicional dos princípios. Para quem tem olhos para ver, a teologia projeta uma longa — talvez inescapável — sombra.¹¹² (CT, p. 13)

Essa longa citação indica com precisão a virada que nosso autor traz para o debate. A crítica à teologia e à ideologia por trás do conceito de religião também é uma crítica teológica. Historicamente, substitui-se o lugar antes ocupado pela teologia por outros métodos que também possuem pressupostos teológicos no limite. Nesses termos, o posicionamento a favor do caráter *sui generis* da religião recai em uma espécie de filosofia perene¹¹³, enquanto o segundo segue um modelo de dualismo heresiológico, alegando a falsidade do conceito de religião em favor de outro conceito verdadeiro. A questão, para Taylor, vai além da discussão proposta entre estruturalismo e pós-estruturalismo nos estudos da religião. Antes, há algo mais profundo a ser analisado: “Raramente se nota, entretanto, que a teoria é frequentemente teo-lógica implicitamente e que a teologia que fundamenta a teoria abriga implicações políticas que são profundamente perturbadoras”¹¹⁴ (AR, p. 51). Isso indica que frequentemente teorias têm bases teológicas que não são percebidas ou são ignoradas. A crença e a ideologia que serviriam à crítica da aproximação da teologia nos estudos de religião não seriam, portanto, superadas pelo abandono dos métodos teológicos, mas apenas receberiam novos

¹¹² “Like all such contrasts, the opposition between theological studies and religious studies is oversimplified and subverts itself in and through its own development. Insofar as religious studies defines itself as essentially antitheological, theology continues to set the terms for debate. Furthermore, in many cases ostensibly nontheological approaches to religion tend to become as theological as the positions they are designed to overturn. Critics of theology often embrace the methods of social sciences ranging from history and psychology to sociology and anthropology with an enthusiasm bordering on the religious. As it assumes ever greater importance, methodology approaches the status of ‘queen of the sciences’ once reserved for theology. The Cartesian promise of a proper method is, in fact, a secularized version of theology’s dream of an unconditional principle of principles. For those with eyes to see, theology casts a long — perhaps inescapable — shadow”.

¹¹³ A filosofia perene, ou perenialismo, é uma corrente filosófica que se aproxima de certa mística oriental afirmando que a verdade não se encontra em uma cultura, mas está subjacente a todas. Em outras palavras, todas as culturas contemplariam partes diferentes da mesma verdade. Um importante fomentador dessa discussão foi o escritor Aldous Huxley, redator da obra *A filosofia perene: Uma Interpretação dos Grandes Místicos do Oriente e do Ocidente* (2010).

¹¹⁴ “It is rarely noted, however, that theory is often implicitly Theo-logical and that the theology grounding theory harbors political implications that are deeply troubling”.

nomes¹¹⁵. O modo como Taylor separa a palavra “teológica” demonstra o modo como ele estabelece seu argumento: ao dividi-la em *teo* + *lógica*, nosso autor acena para um sentido segundo da palavra que, aqui, não carrega a carga teórico-acadêmica de um campo de estudos, mas significa uma lógica que depende de um deus enquanto fundamento. O conceito de teoria, diz Taylor, indica um espectador que expõe o fenômeno de modo onisciente — como um deus que tem controle e ciência dos fatos. Na medida em que a teoria depende dessa visão metafísica ocidental, seus interesses também são ideológicos e dependentes de pressupostos inquestionáveis, espécies de dogmas. Esse fato parece ainda mais claro nas palavras de Taylor: “Desse ponto de vista, a teo-ria é realmente teológica ou, nos termos de Heidegger, ontoteológica. O *logos* da teoria é, em outras palavras, teo [deus]”¹¹⁶ (AR, p. 76). A teoria, bem como sua crítica, portanto, não deixa de pressupor ideias ocidentais teológicas, de modo que não se consegue escapar de seus interesses historicamente situados e ideologicamente comprometidos — tanto quanto o conceito de religião.

Com as contracriticas de Frederico Pieper e Mark C. Taylor em mente, podemos seguir em frente no intuito de analisar a teoria da religião de nosso autor. Entretanto, antes ainda desse passo, necessitamos estabelecer nosso posicionamento diante da plausibilidade, ou não, do uso do termo religião e do uso do termo teoria. Não faria sentido abandonarmos um em nome de outro, já que está demonstrado o comprometimento histórico de ambos os conceitos — ou melhor, de todos os conceitos, ou ainda do que seja conceito. Também não consideramos que a carga ideológica que o termo religião carrega seja menor do que a de outros como “sociedade”, “cultura” ou “fé”. Menos ainda admitimos que os danos que seu uso acarreta sejam maiores do que os ganhos que dele provêm, sobretudo quanto à delimitação dos fenômenos. Ao mesmo tempo, consideramos que não existe uma ideia, nos termos platônicos, ou uma essência, nos termos

¹¹⁵ Aqui, seguindo a célebre frase “religion is most effective where it is least obvious” (AR, p. 4), podemos indicar que, para Taylor, a teologia também é mais efetiva, isto é, tem maior alcance onde ela não é óbvia. Isso se demonstra no próprio apontamento do autor de que as críticas à aproximação entre teologia e estudo da religião também possuem uma teo-logia não óbvia que a sustenta. Aqui, essa teologia subjacente não tem o sentido de um campo de estudos formalmente estabelecido, mas o de uma série de pressupostos metafísicos que se constituem uma lógica ou forma de pensamento específica.

¹¹⁶ “From this point of view, theo-ry is really theo-logical or, in Heidegger’s terms, ontotheological. The logos of theory, in other words, is theos”. A ideia de ontoteologia, em Heidegger, indica uma junção na história da metafísica ocidental entre ontologia e teologia, pela confusão entre Deus (ente supremo) e o fundamento do ser. Nas palavras de Heidegger: “Porque o ser aparece como fundamento, o ente é o fundamentado; mas o ente supremo é o fundamentante no sentido da primeira causa. Pensa a metafísica o ente no que respeita seu fundamento, comum a cada ente enquanto tal, ela é lógica como onto-lógica. Pensa a metafísica o ente enquanto tal no todo, quer dizer, no que respeita o supremo, (que é o) ente que a tudo fundamenta, ela é lógica como teo-lógica” (HEIDEGGER, 2006, p. 74).

aristotélicos, da religião que tome forma ou concretude na realidade. Em termos mais modernos, não podemos dizer que haja um *a priori*, no sentido kantiano, que, estabelecido fora da história, sustentaria em nosso entendimento aquilo que chamamos religião¹¹⁷.

Tendemos, nesse ponto, a concordar tanto com Pieper quanto com Taylor. Em resumo, consideramos que o conceito de religião existe como fruto da atividade intelectual dos pesquisadores e, como tal, é importante para a classificação e o estudo de diversos fenômenos que por tal conceito são delimitados. Parafraseando Slavoj Žižek, acreditamos que o legado do termo “religião” é precioso demais para ser deixado aos fundamentalistas¹¹⁸. Aqui, além dos problemas epistemológicos envolvidos, devemos salientar uma questão ética: a pejoratividade do termo, conforme apontada por Cantwell Smith, foi historicamente constituída e, como toda construção social, não é inexorável. Isso significa, em outras palavras, que a carga negativa do termo frente aos praticantes pode ser fato, mas não é destino. Os termos trocam de sentido ao longo da história — como o próprio autor comprova — e nada garante que o termo religião continuará a ser pejorativo. Antes, sua utilização em pesquisas sérias, justamente enquanto um termo forjado pela academia, pode promover a abertura a um novo sentido no qual não esteja intrínseco um julgamento prévio de valor. Seu abandono, portanto, seria mais danoso do que benéfico.

Se, de fato, os estudos de religião continuam sob a imensa sombra da teologia, implícita ou explicitamente, parece-nos que o modo mais honesto de lidar com essa herança (alguns dirão “maldita”) seja assumir os próprios pressupostos e os riscos de fazê-

¹¹⁷ O impasse que identificamos também pode ser colocado em termos medievais de debate, especificamente no que ficou conhecida como a querela dos universais instaurada em três posições: o realismo, o conceitualismo e o nominalismo. Para o realismo, os conceitos são objetivos, isto é, há uma realidade objetiva na qual os conceitos existem de fato. O nominalismo, por outro lado, defendia que não haveria algo como o conceito, mas somente os objetos e os nomes que a eles damos. A crítica do termo religião, como descrita acima, se estabelece de modo próximo ao nominalismo na medida em que não supõe que haja nada além dos fenômenos diversos que histórica e ideologicamente foram classificados como religiosos. As reações de Pieper e de Taylor, por sua vez, conduzem-nos ao terceiro posicionamento da querela dos universais: o conceitualismo. Nas palavras de Mariana Allen Peterson, “O conceitualismo afirmava que a ideia, o conceito, ou o universal é uma representação puramente intelectual, [...] é uma realidade, mas uma realidade humana, algo produzido pelo intelecto para resolver o problema óbvio do conhecimento” (PETERSON, 1981, p. 94). Em outras palavras, o conceitualismo se coloca como um meio-termo, um entrelugar que não é nem nominalista, nem realista. T. Adorno posiciona sua dialética negativa em termos semelhantes: a “dialética opõe-se tão bruscamente ao relativismo quanto ao absolutismo; não é na medida em que busca uma posição mais intermediária entre os dois, mas atravessando os extremos, partindo de sua própria ideia, que ela procura mostrar sua não-verdade” (ADORNO, 2009, p. 38). Aqui, o relativismo equivale a um tipo radical de nominalismo, e o absolutismo a uma espécie de realismo. A dialética negativa adorniana, assim como a posição de Taylor, rejeita ambos tentando atravessar o binarismo no qual tal contraposição se estabelece.

¹¹⁸ A frase original de Žižek é: “o legado cristão autêntico é precioso demais para ser deixado aos fanáticos fundamentalistas” (ŽIŽEK, 2015, p 27).

lo. Para voltarmos ao jargão moderno, o desenvolvimento de certa autoconsciência há de acrescentar um ponto positivo no modo como tratamos a religião. Assim, admitir que a própria lógica que constitui a pesquisa científica em geral possui rastros teológicos parece ser o primeiro passo para um uso saudável do termo religião. Aqui, é coerente com nosso posicionamento indicar que deve haver uma reabilitação no uso do termo religião. Não se pode voltar à ingenuidade ontológica em seu uso, como se a crítica ao termo nada acrescentasse ou, antes, nem houvesse sido feita. Por outro lado, a desconstrução histórica que a crítica realiza não pode ser usada para afirmar a morte última do conceito de religião. Assim como o anúncio nietzschiano da morte de Deus seria incoerente se fosse um atestado de óbito (já que comprovaria metafisicamente o fim da metafísica, estabelecendo assim outra metafísica), a crítica à violência do termo religião não pode usar da mesma violência moderna para deslegitimá-la. Afinal, a crítica de que ela seria uma categoria puramente acadêmica não leva em consideração que o próprio conceito de crítica é acadêmico (e kantiano). Em certa medida, grande parte desses críticos também não considera que a própria noção de ciência, critério pelo qual avaliam a plausibilidade do termo “religião”, é uma construção moderna, ocidental, branca e cristã. Por isso, é preciso reabilitar o termo, tendo em mente suas críticas, admitindo tanto a precariedade quanto a inevitabilidade de seu uso, e afirmando que sua pejoratividade não é inexorável. Não é necessário abandonar o conceito de religião, mas reabilitá-lo de modo crítico e consciente.

3.2. Altaridade, complexidade e espectralidade da religião

Diante dos problemas e soluções que o conceito de religião apresenta, Mark C. Taylor faz suas propostas e apostas em uma definição de religião. Antes de chegarmos ao seu ponto analítico, contudo, é necessário analisarmos um pressuposto de Taylor em relação à religião. Esse diz respeito à posição de repressão da religião na modernidade. Em outras palavras, antes da complexidade da religião, há sua alteridade. Desvendar essa questão se faz necessário porque entendemos que o pensamento da altaridade é fundamental no modo como Taylor constrói sua definição de religião. Isso se estabelece na medida em que a altaridade se relaciona diretamente com os referenciais teóricos de nosso autor, tanto com os pensadores pós-modernos, quanto com a questão da complexidade. Nesse sentido, a análise da altaridade como pressuposto da definição de religião se justifica porque lança luz no próprio modo como a questão se estabelece.

Em sua obra de 1987, *Altarity*, Mark C. Taylor articula uma interessante noção sobre o lugar da religião na pós-modernidade por meio da interpretação de dez autores¹¹⁹ que compõem seu quadro. Como em um paralelo com a *différance* de J. Derrida¹²⁰, Taylor desenvolve a ideia de *altaridade*. Para ele, da virada de Descartes para o sujeito, marco de início da modernidade, até seu auge, na filosofia especulativa de Hegel, o pensamento moderno privilegiou a identidade. A partir de Heidegger, todavia, a pós-modernidade passa a pensar o que permaneceu impensado pela história da filosofia, justamente, a diferença. O objetivo de Mark C. Taylor em *Altarity* é refletir sobre como esses autores consideram a questão do outro em suas filosofias. Essa tarefa de pensar o impensável, inominável e indizível se faz por meio da noção de altaridade¹²¹. Diz Taylor:

“Altaridade” é uma palavra escorregadia cujo significado não pode nem ser dito com clareza nem fixado com firmeza. Apesar de nunca completamente decidível, o campo da palavra “altaridade” pode ser aproximado à rede de suas associações: altar, alterar, alternar, alternativa, alternância, alteridade.¹²² (AL, p. xxviii)

Apesar de sua insistência na não definibilidade do termo, Taylor indica um campo semântico que lhe é correlato e que, quando explorado, fornece importantes indícios acerca da altaridade. São quatro as relações semânticas que ele explora: a) com altar; b) com alterar; c) com alternar; e d) com alteridade. Antes de verificarmos como essas relações são por ele constituídas, é necessário reafirmarmos que elas não esgotam os sentidos da noção de altaridade, nem o poderiam, uma vez que se trata da tarefa de pensar o impensável.

Em sua relação com altar, a noção de altaridade indica dois sentidos: primeiramente a ideia de sacrifício sagrado, realizado em um altar e destinado a um deus; mas, também, a ligação etimológica, segundo Taylor, com a ideia de podendo, isto é,

¹¹⁹ Respectivamente: Hegel, Heidegger, Merleau-Ponty, Lacan, Bataille, Kristeva, Levinas, Blanchot, Derrida e Kierkegaard, pensando os conceitos de concepção, clivagem, carnalidade, real, êxtase, mulher, infinito, não, reescritura e transgressão. Apesar de vários desses autores não estarem nos cânones da pós-modernidade, a escolha de Taylor se justifica pela temática — o pensamento da diferença e do outro — na ordem de variação entre os dois polos fundamentais do pensamento moderno: de Hegel a Kierkegaard, sendo Heidegger o mais próximo àquele, e Derrida mais próximo a esse.

¹²⁰ A *différance* é um neologismo inventado por J. Derrida para indicar o que permanece impensado na filosofia, mesmo em sua expressão sistemático-totalitária como a hegeliana. Como um jogo entre as palavras *différance* e *difference* que, embora trocadas em uma letra, não têm diferença fonética.

¹²¹ O termo, graças à repercussão da obra de Taylor, consta na *Encyclopedia of postmodernism* (TAYLOR; WINQUIST 2003, p. 8).

¹²² “‘Altarity’ is a slippery word whose meaning can be neither stated clearly nor fixed firmly. Though never completely decidable, the field of the word ‘altarity’ can be approached through the network of its associations: altar, alter, alternate, alternative, alternation, alterity”.

vulva ou pênis. Essas relações indicam o caráter sagrado/religioso do termo na medida em que diz respeito ao sacrifício, mas também à intimidade que deve permanecer escondida por certo pudor¹²³.

Na relação de altaridade com alterar, Taylor sublinha que está latente o sentido de trocar, corromper, adulterar, tornar outro, distorcer. Isso não somente demonstra uma substituição de algo por outro algo, mas revela que um outro que é distorcido, degradado, modificado pode ser sublimado.

A ideia de alternância, apesar de ser muito próxima à de alteração, apresenta ainda outros sentidos do modo como Taylor pensa a altaridade. Alternar, em princípio, indica que um mesmo ato pode ser realizado de dois modos que se seguem, de forma que um sucede o outro. Essa troca, ou inversão, contudo, é contínua, fazendo com que a alternância não tenha fim nem se estabeleça como um circuito fechado. A aproximação a essa origem da noção de altaridade indica uma troca da centralidade da identidade para que se pense a diferença de modo alternativo. Todavia, essa alternância não indica uma supressão total da identidade, mas a sua contínua troca e volta com a diferença, numa espécie de jogo.

Por fim, Taylor propõe a relação com alteridade que, a nosso ver, é a mais óbvia. Ela evoca a relação com o outro esquecido pela história da filosofia moderna ocidental, isto é, o pensamento da diferença enquanto diferença. Apesar da semelhança de seu gesto com o de Derrida, como indicamos em nota acima, nosso autor defende que a noção de altaridade vai além desse autor: “*altaridade* evoca dimensões da diferença e aspectos da alteridade esquecidas, excluídas ou reprimidas pela noção de *différance*”¹²⁴ (AL, p. xxix, grifos do autor). Isso indica que, para Taylor, o movimento derridiano vai na direção certa mas é insuficiente para pensar a questão do religioso como um outro, também reprimido pelo privilégio da identidade.

A noção de altaridade, portanto, constitui-se a partir da seguinte questão: “Qual a relação da diferença impensada inscrita *em* e *entre* os textos [...] com o sagrado? Enquanto a questão da religião, que pode não ser nem teológica nem ontoteológica, é silenciada no

¹²³ Chamamos atenção, neste ponto, para a ligação etimológica entre “pudendo” e “pudor”. Em nossas pesquisas, não encontramos a relação etimológica apontada por Taylor entre altar e pudendo, a não ser pela expressão “altar himenal”, que reflete a ideia de validação do casamento através do sexo. Como outro exemplo da relação entre altaridade e altar é postulada a partir do jargão popular de vaso sanitário como altar, consideramos que a ligação entre altar e pudendo também se dá em níveis populares e, por isso, não pôde ser encontrada nos dicionários.

¹²⁴ “*Altarity* evokes dimensions of difference and aspects of otherness overlooked, excluded, or repressed by the notion of *différance*”.

a da *différance*, ela soa infinitamente no *a* de altaridade”¹²⁵ (AL, p. xxxiii, grifos do autor). De fato, a *différance* derridiana não é suficiente na medida em que não contempla a religião. A altaridade, nesse sentido, instaura-se nesse silêncio sobre a religião da *différance*, pensando a relação entre a diferença e o sagrado¹²⁶. Segue-se, portanto, que o pensamento da altaridade trata a religião enquanto um outro reprimido no pensamento moderno ocidental e recuperado em autores na pós-modernidade. Isso se demonstra, por exemplo, em sua leitura de Jacques Lacan, ao passo em que Taylor afirma: “a altaridade refletida no olhar do outro é irreprimível. Ela retorna eternamente para deslocar a subjetividade de si mesma ou, nos termos de Lacan, expor a ‘divisão’ (*Spaltung*) que o sujeito inevitavelmente sofre”¹²⁷ (DI, p. 283). Essa aproximação entre o sujeito dividido lacaniano e a altaridade demonstra sua posição de reprimido-irreprimível no pensamento moderno. Na medida em que o outro tem um apelo religioso, quando reprimido ele, inevitavelmente, retorna.

Soma-se a essa leitura a análise que Taylor traça do pensamento moderno sobre Deus: “a filosofia traduz as re-present-ações religiosas em apresenta-ções conceituais. Na presença do conhecimento filosófico, todo vestígio de altaridade é negado”¹²⁸ (NO, p. 24). A questão da repressão também se mostra aqui, uma vez que, para Taylor, a altaridade é negada pelo conhecimento filosófico moderno em sua noção de representação enquanto verdade. Isso se dá enquanto se pensa que o ato de representar esgotaria objetivamente a realidade apreendida pela razão. Por fim, podemos incluir uma releitura posterior que Taylor faz de altaridade para indicar como a religião, a partir do pensamento desse impensável, sempre esteve subjacente à história do pensamento ocidental.

Primeiramente, altaridade especifica a alternância sem fim pela qual as diferenças binárias e dialéticas são articuladas de modo que suas oposições sejam superadas. Em segundo lugar, altaridade nomeia o inominável ‘fora’ que

¹²⁵ “What is the relation of the unthought difference inscribed *in* and *between* the texts [...] to the sacred? While the question of the religious, which might be neither theological nor ontotheological, is silent in the *a* of *différance*, it tolls endlessly in the *a* of altarity”.

¹²⁶ Embora Taylor não trate de uma definição específica de “sagrado” nesse texto, devemos ter em mente que, para ele, essa noção não está diretamente ligada a um objeto específico, mas a uma condição de possibilidade da religião que, por vezes, toma o nome “Deus”. Em suas palavras, “The sacred is not God and is not not God [...]. If understood in this way, the sacred is, in a certain sense, the condition of the possibility and impossibility of both being and non-being. If the sacred were a ground, which it is not, it might be understood as the ground of the ground of being, which otherwise is ‘known’ as God” (AA, § 5). Aqui, o sagrado toma forma equívoca e denegativa.

¹²⁷ “The altarity reflected in the gaze of the other is irrepressible. It eternally returns to dislocate the self from itself or, in Lacan’s terms, to expose the ‘split’ (*Spaltung*) that the subject inevitably undergoes”. O mesmo sentido de altaridade como irreprimível se encontra em *Altarity* (1987, p. 93-113).

¹²⁸ “Philosophy translates religious re-present-ations into conceptual present-ations. In the presence of philosophical knowledge, every vestige of altarity is negated”.

está 'dentro' de todo sistema, estrutura e esquema como sua condição necessária. Como tal, ela é o traço irreduzível que marca e remarca a abertura e a incompletude dos sistemas aparentemente fechados. E, em terceiro lugar, altaridade sugere uma dimensão da sacralidade, que não é nem simplesmente transcendente nem imanente, mas é uma transcendência imanente que interrompe e desloca sistemas, estruturas e esquemas que pareciam ser seguros.¹²⁹ (AG, p. 127)

Essa colocação de Taylor implica refletirmos sobre três importantes pontos sobre o pensamento da altaridade: ele ultrapassa o binarismo moderno, ele coloca em questão a completude dos sistemas e ele demonstra como a religião se faz presente em diversas estruturas modernas. Pensar a altaridade, por fim, significa se debruçar sobre como a religião nunca esteve ausente no pensamento ocidental, mesmo que reprimida ou negada. Podemos afirmar que essa noção subjaz a obra de Taylor como um todo na medida em que está pressuposta em suas interpretações de fenômenos culturais, como a arquitetura, ou mesmo econômicos, como a virtualização do capitalismo. Mas a reflexão sobre a altaridade não esgota o tema da religião em seu pensamento. Antes, ela apenas abre o espaço para outra questão, mais profunda, sobre a religião. Se a altaridade se revela como um fato sobre a modernidade, resta-nos ainda questionar o que é a religião em Mark C. Taylor e como ela se alastra pela história do Ocidente.

O primeiro passo para definir a religião, diz Taylor, é reconhecer que não basta nem partir do pensamento da altaridade nem adotar um dos lados da crítica do termo religião. O esforço de formular uma definição deve ser propositivo e não somente crítico. Por isso, ele parte da insuficiência tanto do estruturalismo quanto do pós-estruturalismo sem rejeitá-los totalmente, mas os unindo numa apropriação da teoria da complexidade. Há, para Taylor, quatro questões que uma teoria da religião precisa englobar se quer fugir do binarismo estruturalismo-pós-estruturalismo: a) explicar a origem, a lógica e as funções da religião sem reduzir sua complexidade a estruturas a ela externas e simples; b) perceber a dinamicidade da religião em relação a seu desenvolvimento, transformação e emergência; c) demonstrar como as redes religiosas se relacionam com outras esferas da vida humana; d) ser crítica a ponto de não se fechar completamente a posteriores revisões. O diálogo com os dois modelos de pensamento está implícito nessa colocação

¹²⁹ "First, altarity specifies the endless alternation through which binary and dialectical differences are articulated in such a way that their oppositions are overcome. Second, altarity names the unnamable 'outside' that is 'inside' every system, structure, and schema as its necessary condition. As such, it is the irreducible trace that marks and remarks the openness and incompleteness of seemingly closed systems. And third, altarity suggests a dimension of sacrality, which is neither simply transcendent nor immanent but is an immanent transcendence that disrupts and dislocates systems, structures, and schemata that seem to be secure".

de Taylor. Em *a)*, há uma relação crítica com o pós-estruturalismo, uma vez que sua crítica à religião a reduz a uma simplicidade que não lhe é possível atribuir. Isso se dá, por exemplo, quando se explica a religião a partir de fatores que lhe são externos, como a economia ou a relação com a natureza. No segundo ponto, por outro lado, Taylor mostra uma defasagem do estruturalismo que, a seu ver, interpreta a religião como estrutura monolítica e perene que subjaz fenômenos históricos, não reconhecendo sua dinamicidade. Essa crítica se aprofunda em *c)*: o limite de tratar do fenômeno religioso em escala religiosa, insistência do estruturalismo fenomenológico, traz o perigo de não relacionar a religião com outras esferas da sociedade, uma vez que somente seus próprios termos seriam válidos para seu estudo. Por fim, o princípio de criticismo estabelecido por Taylor avalia tanto o estruturalismo quanto o pós-estruturalismo como movimentos fechados e, em algum nível, dogmáticos por não permitirem mudanças reais em suas epistemologias. Tentando, então, atender a esses critérios, Mark C. Taylor sugere a seguinte definição de religião:

Religião é uma rede emergente, complexa e adaptativa de símbolos, mitos e ritos que, por um lado, figura esquemas [schemata] de sentimento, pensamento e ação de modo a emprestar sentido e propósito à vida e que, por outro lado, rompe, desloca e desfigura toda estrutura estabilizadora.¹³⁰ (AG, p. 12)

Essa interessante definição é fornecida por Mark C. Taylor no início de *After God* para, posteriormente, analisá-la. Seguimos o mesmo caminho, apesar de, pela descrição do modo como Taylor recepciona a teoria da complexidade, estarmos familiarizados com o sentido de algumas características atribuídas por ele à religião. A densidade dessa definição nos permite segui-la destrinchando seus pressupostos e consequências. Pretendemos com isso demonstrar como essa definição de Taylor se articula para suprir as deficiências do estruturalismo e do pós-estruturalismo, bem como propõe uma percepção mais ampla do que sejam a religião e o seu rastro. Devemos começar, portanto, chamando atenção para o duplo aspecto de sua definição: por um lado a religião figura, isto é, estrutura positivamente esquemas de sentimento, pensamento e de ação, enquanto, por outro lado, ela rompe, desloca e desfigura estruturas. Para Taylor, essas duas partes são momentos complementares de uma mesma rede emergente, e não posicionamentos opostos. Ele defende que os momentos são inseparáveis, o que se demonstra ao

¹³⁰ “Religion is an emergent, complex, adaptive network of symbols, myths, and rituals that, on the one hand, figure schemata of feeling, thinking, and acting in ways that lend life meaning and purpose and, on the other, disrupt, dislocate, and disfigure every stabilizing structure”.

entendermos a lógica interna de funcionamento da religião: na medida em que se alternam, a parte constitutiva e a parte disruptiva formam essa rede em um movimento quase dialético. Qualquer teoria da religião que não perceba essa duplicidade em seu objeto, diz Taylor, é insatisfatória¹³¹.

Aqui poderíamos, de antemão, apontar dois elementos críticos acerca do conceito que Taylor propõe: a) falta um elemento relativo à doutrina; b) a duplicidade pode ser uma espécie de dualismo. Primeiramente, uma ausência chama atenção: Taylor fala de símbolos, mitos e ritos, mas não trata acerca da doutrina ou de uma elaboração mais racional-teórica acerca dos outros elementos. Nesse sentido, o conceito proposto pelo autor pode ser interpretado como demasiadamente volitivo, isto é, ligado aos impulsos irracionais do ser humano. Todavia, parece-nos que a falta da doutrina em sua definição segue uma lógica temporal: ela seria posterior aos símbolos, mitos e ritos na medida em que se constitui a partir desses, sistematizando-os a fim de fornecer melhor articulação entre eles. Portanto, a doutrina e os dogmas estariam subentendidos dentro do momento constitutivo da religião no qual nos aprofundaremos adiante. A duplicidade entre um momento constitutivo e um disruptivo poderia ser interpretada como dualidade caso Taylor os posicionasse de modo inevitavelmente contraditório. Se esse fosse o caso, de fato a duplicidade incorreria em um dualismo, uma vez que se deveria escolher por um em total negação ao outro. Entretanto, Taylor posiciona esses momentos como partes não totalizadoras do mesmo sistema. Nesse sentido, elas também se relacionam em lógica denegacional, de modo que nem um nem outro momento pode sozinho totalizar o modo quase dialético no qual se relacionam.

Antes, todavia, de refletirmos mais a fundo sobre cada um desses dois momentos, é necessário que nos debruçemos sobre aquilo que eles têm em comum, isto é, uma rede emergente, complexa e adaptativa. Para Taylor, a religião é como um sistema: formula esquemas de interpretação do mundo a partir de informações e experiências anteriores para produzir seu próprio comportamento prevendo regularidades. O processo de formação desses padrões a partir de informações passadas é chamado de emergência. Devido ao alto grau quantitativo de suas informações e experiências, a religião é

¹³¹ Em nossa pesquisa realizada durante o mestrado (2019), identificamos como a religião enquanto linguagem, a partir de G. Vattimo e R. Alves, presta-se tanto a estabelecer modos violentos quanto modos poéticos de habitar a terra. Naquela ocasião, enfatizamos a ambiguidade da linguagem religiosa entre metafísica e poética: na medida em que a religião utiliza fundamentos últimos como modo de se estabelecer, ela tende a certo dogmatismo metafísico; na medida em que ela se fundamenta sob uma percepção fraca e de tendência niilista sobre si mesma, ela tende ao discurso poético.

considerada um sistema complexo — sobretudo quando consideramos, como faremos à frente, suas interações com outros sistemas da vida na contemporaneidade. E, ainda, a religião é adaptativa porque responde positivamente aos padrões encontrados nas informações e experiências formulando esquemas que possam prever casos futuros semelhantes aos que já passaram. A noção de esquema, nesse ponto, é central, porque possibilita aos sistemas complexos cumprirem cinco funções críticas: 1) identificar regularidades nos diversos ambientes em que estão; 2) gerar novos esquemas que reconheçam essas regularidades; 3) modificar a si mesmos em função das circunstâncias; 4) antecipar-se, e não apenas reagir, a atividades perto de si; 5) competir com outros esquemas (AG, p. 13-14). Nesse ponto, Taylor estabelece uma relação de codependência entre ruído [*noise*] e informação: ao contrário do que aparentam, à primeira vista, eles não são opostos, mas se constituem mutuamente em um ciclo de geração e degeneração. O ruído é coletado e organizado em padrões, formando a informação. Ou, no jogo de palavras de Taylor: “informação é ruído em formação”¹³² (AG, p. 16). A informação, por sua vez, é sempre questionada por novos ruídos que lhe causam interferência e provocam sua reelaboração. Assim, ruído e informação se geram e degeneram em um ciclo que revela sua codependência.

Pensar a religião a partir desse modo de operação dos sistemas implica, para Taylor, considerar que seus mitos, ritos e símbolos funcionam como esquemas. Esse processo, todavia, não é necessariamente consciente, mas parece se aproximar de um reflexo do próprio sistema de autogestão. Aqui, nosso autor aponta um traço fundamental da relação entre esquema e religião: a questão dos padrões. Diz Taylor: “os esquemas produzem dados de forma que a informação, o conhecimento e o significado são tecidos juntos para criar padrões de pensamento e ação, e eles, por sua vez, provocam revisões e adaptações no esquema”¹³³ (AG, p. 17-18). Isso indica que o reconhecimento de padrões da informação gera também padrões para o pensamento e a ação posteriores. Tais ações, que podem ser no nível da intuição, da percepção, da razão ou da consciência, transformam o esquema original de modo evolutivo¹³⁴ a fim de melhor adaptá-lo a partir

¹³² “Information is noise in formation”. Sublinhamos o jogo de palavra entre “*information*” e “*in formation*”, que traduzimos por “informação” e “em formação”.

¹³³ “Schemata process data in such a way that information, knowledge, and meaning are woven together to create patterns for thought and action, and these, in turn, bring about revision and adaptations in the schemata”.

¹³⁴ Utilizamos o termo com a ressalva de que o aprimoramento do esquema a partir de novas informações não indica qualquer teleologia ou crescente desenvolvimento, como a noção comum de “evolução” poderia significar. Evolução aqui está mais perto de modificação do que de desenvolvimento.

das novas informações. Os mitos e os símbolos religiosos, para Taylor, fazem parte de uma rede simbólica de onde parte das informações é retirada para a construção e a manutenção dos esquemas da rede-religião. A partir dessas experiências narrativas a religião figura imaginativamente seus esquemas de interpretação do mundo — inclusive apontando padrões e previsibilidades a partir deles. Tal figuração, entretanto, é dupla, como o processo de imaginação: pode ser produtivo e criativo, fornecendo bases para os esquemas; ou reprodutivo e re-criativo, desestabilizando os esquemas assentados de modo a solicitar novos esquemas.

Essa base interpretativa (religião como rede que estrutura esquemas por meio de seus mitos e símbolos) serve de base tanto para o momento constitutivo quanto para o disruptivo. O primeiro fornece sentido e propósito à vida através da figuração de esquemas de sentimento, pensamento e ação. Esses esquemas não são meramente mencionados por Taylor: antes, eles formam, junto com os mitos e símbolos, a rede simbólica de interação e interdependência. Em suas palavras, “sentimento, pensamento e ação se influenciam mutuamente; quando um muda, os outros inevitavelmente são modificados. Símbolos, mitos e ritos ao mesmo tempo condicionam e são condicionados por essas interações”¹³⁵ (AG, p. 20-21). Na medida em que os elementos da rede simbólica se conectam e se determinam mutuamente, essa rede fornece sentido e propósito à vida, já que subjaz, em grande parte, às principais atribuições do humano. Assim, os símbolos religiosos, por exemplo, interagem com o modo como o humano age, sente e pensa o mundo a sua volta.

Entretanto, para Taylor, nem toda rede simbólica tem função religiosa: para tê-lo, ela precisa incluir questões teológicas, antropológicas e cosmológicas. Esses elementos constituem, portanto, uma rede religiosa: Deus, subjetividade e mundo¹³⁶. Em relação à

¹³⁵ “Feeling, thinking and acting mutually influence each other; as one changes, the others inevitably are modified. Symbols, myths, and rituals both condition and are conditioned by these interactions”.

¹³⁶ Aqui, é preciso apontarmos que, apesar de seu esforço, Taylor repete uma estrutura cristã de tripartite simbólica. Conforme a leitura de Heidegger (2019), na medida em que o ser humano diferencia a si mesmo do restante da criação, ele divide os entes em três: ele mesmo, a natureza exterior e o Deus criador. Nesse sentido, a bipartição entre criador e criação se divide em uma categoria extra: o ser humano enquanto elemento principal desta. A partir de tal leitura, as redes simbólicas de Taylor correspondem a estes três elementos: Deus, ser humano (subjetividade) e natureza (mundo). Na exposição de Heidegger acerca da metafísica kantiana, esse ponto fica mais claro: “Segundo essa interpretação, todo o ente não-divino é algo criado: o universo. Dentre todas as criaturas, por sua vez, o homem possui uma posição insigne, na medida em que tudo depende da salvação da sua alma e da sua existência eterna. Assim, de acordo com a consciência cristã do mundo e da existência, o todo do ente estrutura-se como Deus, natureza e homem, com cujas regiões se articulam a teologia, cujo objeto é o *summum ens*, a cosmologia e a psicologia. Elas constituem a disciplina da *metaphysica specialis*. Diferentemente dessa *metaphysica*, a *metaphysica generalis* (ontologia) tem por objeto o ente ‘em geral’ (*ens commune*)” (HEIDEGGER, 2019, p. 26-27).

rede simbólica, a rede religiosa possui a mesma estrutura de coimplicação, interrelação e interdependência. Outra semelhança entre essas redes é o fato de que elas, apesar de assim serem pensadas e apresentadas primeiramente, nunca estão em isolamento. Antes, elas se constituem em relação e diálogo com outras redes do mesmo tipo. Assim, por exemplo, uma tradição religiosa não surge de um nada, mas na interação com outras tradições e outros grupos distintos dentro da mesma tradição. Para Taylor, essas relações aumentam a volatilidade e a insegurança nas redes religiosas, o que pode ser respondido de três modos: conservador, progressista ou transformativo.

A primeira resposta é uma espécie de absolutização e fetichização de uma forma particular da articulação religiosa. Essa operação retira a religião da história e do tempo, cristalizando-a. O conservadorismo religioso não é privilégio de nenhuma religião específica e, para Taylor, um conservador compartilha mais características com outro conservador de uma religião diferente do que com um progressista de sua religião, por exemplo. A resposta progressista, por outro lado, endossa o diálogo com outras redes religiosas uma vez que a mudança da tradição é condição necessária para que a religião permaneça viável no mundo que também se transforma. Taylor não define exatamente o que é a resposta transformativa, mas podemos presumir que ela se aproxime mais da resposta progressista que da conservadora, indo, todavia, além delas. Uma vez que as duas últimas definem o mesmo ponto como objetivo, a saber, a manutenção da existência da tradição religiosa (independentemente se modificada ou não), elas não implicam uma mudança radical nas bases de sua rede religiosa. A resposta transformativa, diferentemente, seria aberta a uma transformação mais profunda e estrutural nessa rede, a ponto de abrir mão da tradição pelo diálogo com outras redes.

O que marca, para Taylor, a passagem do momento de constituição para o momento disruptivo da religião é, justamente, a resposta ao encontro com outras redes religiosas. Na medida em que, nessa relação, ela figura novos esquemas, a religião rompe e desloca a antiga estrutura que a sustentava formulando uma nova. Essa, do mesmo modo que a anterior, fornece uma rede simbólica que dá sentido e propósito à vida. O ritmo quase dialético que Taylor afirma se faz presente nessa dinâmica de figuração e refiguração dos esquemas que pensam, sentem e agem no mundo. A mudança, todavia, ocorre a partir de uma circunstância, o que nosso autor chama de ponto de inflexão ou criticidade auto-organizada. Esse ponto caracteriza que o momento disruptivo, apesar de destrutivo e criativo, não é constante, mas é intercalado com períodos de relativa estabilidade. Após estes, o sistema caminha, novamente, para um ponto de inflexão, a

partir do qual novas refigurações surgem. Nas palavras de Taylor, “assim como a informação emerge do ruído em formação, também a figuração e a desfiguração emitem e constantemente transformam as figuras e os padrões que emprestam à vida sentido mutante e propósito na ausência de fundamentos seguros”¹³⁷ (AG, p. 28). A representação imagética que melhor auxilia na interpretação do esquema de Taylor é o ciclo: a informação, por meio da figuração, gera padrões que são deformados, por meio da desfiguração, em dados-ruídos que são, novamente, colocados em formação e se tornam informação. Para Taylor, esse é o poder imaginativo da religião, a capacidade de figurar e desfigurar os esquemas que dão sentido à vida¹³⁸.

A nosso ver, a teoria da religião que Taylor elabora nos termos da teoria da complexidade possui, pelo menos, três importantes ganhos: a) postular a ambiguidade da religião enquanto momentos de um mesmo sistema; b) explicitar a dinamicidade das redes religiosas; c) enfatizar a mútua constituição dessas redes. Não há novidade, embora não haja unanimidade sobre o tema, em afirmar que a religião é ambígua¹³⁹. O que a teoria de Taylor apresenta como diferencial, em relação a outras afirmações da ambiguidade da religião, é sua unicidade: a figuração e a desfiguração não são, aqui, caminhos opostos pelos quais a religião envereda, mas diferentes momentos do mesmo sistema que varia, altera, entre um e outro¹⁴⁰. Essa constante alternância explicita como as redes religiosas

¹³⁷ “Just as information emerges from noise in formation, so figuring and disfiguring issue in and constantly transform the figures and patterns that lend life ever-changing meaning and purpose in the absence of secure foundations”.

¹³⁸ Aqui há certa aproximação entre a proposta de Taylor e a noção de círculo hermenêutico, conforme Heidegger dispõe nos parágrafos 32 e 33 de *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 2012). Para o filósofo alemão, o entendimento se dá na lógica circular entre pré-compreensão e compreensão que se torna uma nova compreensão indefinidamente. A diferença fundamental entre as duas propostas é o fato de que Taylor insere a relação ativa dos feedbacks como ponto de autocritica no qual uma nova refiguração se dá. Mesmo que o círculo hermenêutico se modifique conforme o avanço não progressivo da dialética pré-compreensão e compreensão, suas modificações são de origem externa, e não da interação entre o próprio sistema com a exterioridade.

¹³⁹ Para ficarmos apenas em poucos exemplos, citamos o brasileiro Rubem Alves, que afirma: “é provável que os profetas tenham sido os primeiros a compreender a ambivalência da religião: ela se presta a objetivos opostos, tudo dependendo daqueles que manipulam os símbolos sagrados” (ALVES, 1999, p. 103); e o alemão Paul Tillich, que dedica parte de sua teologia sistemática a discutir esse caráter, embora a ideia esteja subjacente a sua obra como um todo (TILLICH, 2005, p. 555-563).

¹⁴⁰ De certa forma, Rubem Alves estabelece uma estrutura semelhante ao analisar fenomenologicamente a conversão. Há, também, dois momentos nesse processo: no primeiro, o ser humano defronta-se, angustiado, com o sagrado e se percebe em um caos interior, em anomia; no segundo, o ser humano passa por uma cosmogonia individual, na qual um novo mundo é fundado diante de si. Nas palavras do autor, “estamos diante de um momento mágico em que a consciência se constitui em torno de um novo centro emotivo, a partir do qual o mundo toma um novo sentido” (ALVES, 1984, p. 149). De fato, há grande semelhança entre esses dois momentos de Alves e a proposta de Taylor. O ponto que os aparta decisivamente é a dinamicidade que está implicada na leitura de Taylor. Para ele, os dois momentos se relacionam numa quase dialética, enquanto, para Alves, o momento de anomia seria um momento esquecido como um passado anterior à conversão. Esse momento, então, não teria retorno. O processo religioso, em Alves, é linear,

são historicamente dinâmicas e mutáveis. Tal fato é importante porque responde a críticas, como a de Cantwell Smith, acerca da impossibilidade de falar em religião sem reconhecer sua constante mutação. A partir do ponto em que Taylor reconhece e explica essa dinamicidade, a crítica de Smith perde seu sentido uma vez que é solapada pelos próprios pressupostos da teoria. Ao historicizá-las e demonstrar sua dinamicidade, Taylor também enfatiza que as redes religiosas estão em constante relação tanto com versões anteriores de si, quanto com outras redes coexistentes. Essas relações são determinantes não apenas para a história das religiões, mas para a própria constituição simbólica do que seja a religião enquanto conceito.

Consideramos esses três aspectos como ganhos, sobretudo em relação às teorias estruturalistas e pós-estruturalistas, na medida em que a lógica interna da definição de Taylor corresponde à estrutura da denegação e, assim, foge aos dualismos que são característicos à modernidade. Nesse sentido, a teoria de Taylor seria mais adequada do que aquelas e, ao inserir no âmago de sua definição de religião a alternância entre momentos constitutivos e disruptivos, Taylor articula estrutura e história de modo interdependente. Isto é, ao olharmos para a religião não podemos contrapor sua existência histórica à sua estrutura conceitual, como se uma eliminasse necessariamente a outra. Para Taylor, simultaneamente a história possibilita a delimitação de uma estrutura para a religião enquanto a estrutura permite a manifestação histórica da religião. Esse círculo de interdependência escapa do dualismo entre defensores do caráter *sui generis*, que endossaria somente a estrutura, e defensores do reducionismo, que endossaria somente a história. Ao inserir uma dinamicidade entre figuração e desfiguração, Taylor extrapola a inadequada contraposição entre estrutura e história.

Entretanto, também podemos apontar alguns limites na teoria de Taylor. O mais latente é o perigo da ampliação da definição do termo. Com isso, não queremos dizer que ela seja vaga, mas que muitos fenômenos sociais que não são tradicionalmente reconhecidos como religião se adequam ao conceito. Esse movimento representa um risco na medida em que se pode perder os elementos mínimos do que seja religião e, nesse sentido, perder vista sobre o objeto. Todavia, mais do que um risco inesperado, Taylor parece reconhecer as consequências de sua definição e, justamente por isso, defendê-la. Na medida em que amplia o conceito de religião, ele leva a cabo o pensamento da altaridade: mesmo reprimida, ela continua em contato com esferas extra-institucionais.

enquanto, em Taylor, ele é espiral — ainda que se repita, não se dá nos mesmos termos, sobretudo por ser histórico, de modo que não pode ser interpretado como circular.

Nesse sentido, o risco do alargamento do conceito não somente é assumido por Taylor, como é também levado ao seu limite como pensamento da denegação: nem estruturalista nem pós-estruturalista, nem essencialista nem multiculturalista, nem somente institucional nem totalmente alastrada na cultura, mas uma rede articulada em símbolos que figura e desfigura esquemas de sentido. Assim, definimos que o mais desafiador limite da teoria de Taylor é abraçado por ele.

A principal consequência da teoria da religião proposta por Taylor, a nosso ver, não é a aproximação à teoria da complexidade, mas, a partir dela, a apresentação do caráter espectral da religião. Com o pensamento da denegação, Taylor se coloca para além do monismo e do dualismo, estabelecendo uma lógica que ele denomina complexa. A partir dessa, a religião na realidade não pode ser considerada nem totalmente presente (imane) nem totalmente ausente (transcendente). Antes, ela é virtual: “o virtual não é simplesmente o possível, mas é a *matrix* na qual a possibilidade emerge de fato”¹⁴¹ (AG, p. 40). Isso indica que sua virtualidade garante que a religião seja uma presença-na-ausência ou uma ausência-na-presença, isto é, uma espécie de transcendência imane a partir da qual a transcendência e a imanência podem se constituir. Apontar a virtualidade da religião não implica sugerir qualquer tipo de falsidade ou inexistência a ela, mas sua difusão. Nas palavras de Taylor: “sempre em um entre, ele não é nem imane nem transcendente, nem aqui e agora nem em outro lugar e depois. Uma vez que o virtual nunca está presente enquanto tal, ele não pode ser representado, mas pode apenas ser traçado em seus efeitos posteriores”¹⁴² (CG, p. 322). Isso significa que a religião se instaura em um entre, constituindo-se nessa virtualidade fugidia. Esses efeitos posteriores, por meio dos quais a virtualidade pode ser traçada, é o que chamamos acima de difusão. O caráter espectral da religião, portanto, encontra-se justamente nessa virtualidade contemporânea:

o virtual é espectral. [...] Com a economia global emergente, esse espectro inesperadamente retorna como a realidade virtual cuja sombra deixa toda configuração confusa. Tudo que parece ser claro e preciso é assombrado por um duplo, que pode ser frustrado, mas não destruído. O reprimido inevitavelmente retorna para perturbar e deslocar os sistemas e estruturas projetados para excluí-lo.¹⁴³ (CG, p. 324)

¹⁴¹ “The virtual is not simply the possible but is the matrix in which possibility actually emerge”.

¹⁴² “Always betwixt and between, it is neither immanent nor transcendent, neither here and now nor elsewhere and beyond. Since the virtual is never present as such, it cannot be represented but can only be traced in its aftereffects”.

¹⁴³ “the virtual is spectral. [...] Within the emerging global economy, this specter unexpectedly returns as the virtual reality whose shade leaves every set fuzzy. Everything that seems to be clear and precise is really

O conceito de espectro, como apresentado no trecho acima indica dois pontos: a) o espectro da religião na contemporaneidade é a virtualidade¹⁴⁴; e b) a repressão produz o espectro. Aqui, Taylor parece pontuar a interseção entre a sua teoria da religião e o pensamento da altaridade: na mesma medida em que a religião é reprimida na modernidade, ela retorna como assombro na contemporaneidade. Isso explica seu caráter difuso que desloca sistemas e estruturas estabelecidas, bem como sua ambiguidade com momentos de constituição e disrupção. Por fim, esse caráter espectral da religião nos possibilita, a partir de Mark C. Taylor, traçar um entrelugar epistemológico nos estudos de religião.

3.3. Topologia da religião

Há, ainda, um impasse a ser resolvido: como podemos aceitar uma definição tardia de religião em Taylor como chave para interpretar obras anteriores a ela? Tendo publicado seu primeiro livro em 1975, poderíamos afirmar que desde esse período o mesmo conceito de religião subjaz sua obra? Para responder a essa questão, nosso objetivo, aqui, é mapear a relação da religião com outros sistemas da contemporaneidade para fornecer evidências de que a definição da religião proposta por Mark C. Taylor, apesar de sua formulação recente, estava pressuposta ao longo de sua obra anterior. Com isso, afirmamos que sua teoria da religião não é um tipo de superação dos momentos anteriores de sua obra, nem uma mudança de direção com respeito a seus objetivos, mas a culminação de um projeto que está instalado desde *Deconstructing Theology*. Por isso, buscamos aqui mapear os lugares da religião na obra de Taylor. Todavia, isso não implica somente uma topografia, mas uma topologia. No primeiro caso, bastar-nos-ia somente enumerar, escrever, grafar esses lugares. Mas interessa-nos perceber, para além disso, como eles se estruturam

shadowed by a double, which can be thwarted but not destroyed. The repressed inevitably returns to disturb and displace systems and structures designed to exclude it”.

¹⁴⁴ Esse conceito de virtualidade é paralelo ao de hiper-realidade conforme proposto por Baudrillard em *Simulacros e simulações* (1991). Para ele, no fim da metafísica já não é possível tratar do real em si mesmo, mas apenas de uma hiper-realidade que se constitui num vácuo de referências, sem atmosfera: “Já não existe o espelho do ser e das aparências, do real e do seu conceito. Já não existe coextensividade imaginária: é a miniaturização genética que é a dimensão da simulação. O real é produzido a partir de células miniaturizadas, de matrizes e de memórias, de modelos de comando — e pode ser reproduzido um número indefinido de vezes a partir daí. Já não tem de ser racional, pois já não se compara com nenhuma instância, ideal ou negativa. É apenas operacional. Na verdade, já não é o real, pois já não está envolto em nenhum imaginário. É um hiper-real, produto de síntese irradiando modelos combinatórios num hiperespaço sem atmosfera” (BAUDRILLARD, 1991, p. 8).

racionalmente, auxiliando a compreensão da teoria virtual da religião de Taylor. Na medida em que desenvolvemos tal mapeamento, clarificamos, também, como o conceito de religião desenvolvido em *After God* está pressuposto nas incursões de nosso autor em locais não obviamente religiosos. Começemos por essa não obviedade da religião:

sempre surpreendente, a religião é, eu acredito, mais interessante onde ela é menos óbvia. [...] A relação entre religião e cultura é, inevitavelmente, uma via de mão dupla. Não apenas a arte, a literatura, a economia, a ciência e a tecnologia modernas e contemporâneas postulam questões sobre a religião, mas o estudo da religião postula dimensões religiosas da cultura aparentemente “secular”, que geralmente permanecem indetectadas.¹⁴⁵ (AR, p. 1)

Taylor, aqui, expõe uma tese fundamental de seu conceito de religião: sua relação com a cultura. Sublinhamos o seguinte aspecto: a religião se conecta com diversas outras esferas da sociedade de modo duplo, modificando-as e sendo por elas modificada. Por isso nosso autor indica que a relação é uma via de mão dupla e, mais importante, que a religião está em lugares que não lhe são óbvios. Clarifiquemos essa ideia: os lugares da religião, comumente, são aqueles separados pela sociedade para o livre exercício de práticas rituais, devocionais ou encontros periódicos de reflexão. São eles: mesquitas, igrejas, terreiros, sinagogas, templos e santuários, por exemplo. De fato, os estudos empíricos se concentram nesses lugares enquanto locais privilegiados do fenômeno religioso¹⁴⁶. A posição de Taylor, aqui, não quer negar que esses sejam, de fato, locais nos quais a religião se manifesta, mas afirmar que a religião se manifesta de modo mais interessante em lugares que não são óbvios como esses. Essa não obviedade da religião que Taylor anuncia se dá, portanto, como possibilidade: não significa que ela é sempre atípica, mas que pode ser a todo tempo. Tal ponto, em nossa leitura, sustenta conceitualmente a coerência de sua obra na medida em que possibilita traçarmos uma linha subjacente no meio da multiplicidade de temas pelos quais nosso autor perpassa¹⁴⁷.

¹⁴⁵ “Always a matter of surprise, religion is, I believe, most interesting where it is least obvious. [...] The relation between religion and culture is inevitably a two-way street. Not only do modern and contemporary art, literature, economics, science, and technology pose questions about religion, but the study of religion exposes religious dimensions of ostensibly ‘secular’ culture, which usually remains undetected”.

¹⁴⁶ Aqui deve-se ter em mente que quando nos referimos aos “locais privilegiados do fenômeno religioso”, não tratamos apenas de espaços geograficamente estabelecidos, como templos e terreiros, por exemplo. Também incluímos nesse ponto produções culturais de explícita referência religiosa, seja um filme sobre a vida de Jesus, seja um álbum como “Jesus Is King” de Kanye West.

¹⁴⁷ Uma interessante evidência dessa coerência em seu pensamento é a repetição da ideia de *About Religion*, de 1999, em *Refiguring the Spiritual*, de 2012: “Religion has never been confined to church, temple, and mosque and has always found expression in areas of culture where it is least expected. Some of the most probing reflection on spiritual questions today can be found in art and literature that initially appear to be thoroughly secular” (RS, p. xi).

Em outras palavras, entender a possível excepcionalidade do lugar da religião permite a leitura de que, quando Taylor fala em economia, arte, arquitetura, moda, tatuagem, biologia, tecnologia ou literatura, ele está em busca da religião em lugares nada óbvios.

Antes de considerarmos pormenorizadamente esses novos lugares, é preciso refletirmos sobre as consequências epistemológicas da empreitada topológica de Taylor. Ora, em que medida esse alargamento do conceito de religião não ocasiona uma perda da singularidade dele? Se a religião é uma dentre outras redes, analisá-las não seria perder a especificidade da religião? Quais são os critérios para definir o que é e o que não é religião nessas outras redes? Podemos afirmar que a definição de religião apresentada por Taylor (AG, p. 12) tem sua origem em um movimento dialético, novamente, entre estrutura e história: de um lado, uma observação empírica do que é tradicionalmente delimitado como religião; de outro a elaboração criativa de uma estrutura que a contemple. Nesse sentido, a proposta de Taylor nasce tanto como uma descrição do que já foi anteriormente postulado, quanto como uma atualização hermenêutica de tal fenômeno. Enquanto tal, a definição de Taylor serve tanto para abordar os lugares tradicionalmente religiosos, na medida em que deles provém, quanto para interpretar fenômenos em outros lugares, por meio da semelhança estrutural entre eles e a religião¹⁴⁸. Essa definição, portanto, é o critério que o autor utiliza para interpretar como religioso algum fenômeno que aparentemente lhe seria alheio. Na medida em que possui certa clareza, também é essa definição que não permite a perda da especificidade da religião enquanto fenômeno humano. Só podem ser caracterizados como religiosos os fenômenos que se aproximam estruturalmente da quase dialética entre constituição e destruição descrita por Taylor acima. Por fim, devemos salientar que os fenômenos analisados por Taylor não podem ser chamados exclusivamente de religiosos. Assim como a pentecostalização do protestantismo histórico no Brasil, por exemplo, é ao mesmo tempo fenômeno religioso, social, cultural, político etc.; também certas tendências em moda, arte e arquitetura são religiosas, na visão do nosso autor — ainda que não exclusivamente. Pensar em qualquer estrutura monádica seria incoerente com as interpretações que partem de um mundo complexo. Nossa avaliação, embora não tenhamos a pretensão de “defender” nosso autor, fica mais clara diante dos exemplos dos lugares que o próprio Taylor elege como religiosos em sua análise.

¹⁴⁸ À frente em nossa pesquisa, denominamos o método de pesquisa de Taylor como “anarqueologia da religião”.

Um dos temas mais proeminentes na obra de Taylor é o das artes visuais, chegando a ocupá-lo por livros inteiros¹⁴⁹. Mais do que os casos específicos que ele aborda a partir de diversas pinturas e *designs*, interessa-nos o modo como se estabelece a relação entre essas artes e a religião, a fim de clarear sua teoria. Na diversidade de abordagens e artistas pelos quais passa, mapeamos três importantes pontos nos quais a religião e a arte se tangenciam. O primeiro deles é na preocupação espiritual da arte. Sobre esse ponto, nosso autor afirma que tem “uma visão da arte como uma prática transformadora que inspira direta e indiretamente, do antigo ao moderno, de Leste a Oeste, formas de espiritualidade”¹⁵⁰ (RS, p. xii). Podemos, analiticamente, dividir essa afirmação em duas partes para melhor compreendê-la: 1) a arte é uma prática transformadora; 2) que inspira formas de espiritualidade. Aqui, a arte não é mera obra final, estática e imutável, mas uma prática transformativa¹⁵¹. Isso implica pensar a arte não como um feito, mas como um fazer; não como um produto, mas como uma produção. Devemos abrir um parêntese: tal produção não significa lançar mão de uma lógica mercadológica ou de uma “financeirização da arte” à qual Taylor explicitamente se opõe (RS, p. 1-15). O ato artístico, portanto, inspira formas de espiritualidade, isto é, práticas que são, ou por princípio ou por fim, religiosas (DI, p. 5). Essas formas são, para Taylor, uma espécie de substrato da arte que lhe dão duas finalidades — elas são os outros dois pontos nos quais religião e arte se tangenciam.

Primeiramente, Taylor concebe que o artista quer transformar o mundo em obra de arte. Isso, contudo, indica que há uma teleologia autodestrutiva por trás de sua prática, já que, nela, o mundo deve virar um fim em si mesmo. Por isso, em certo sentido, o artista toma o lugar do profeta, na medida em que busca suprimir a escatologia em uma atualização da esperança ou, em outras palavras, instaurar o reino de Deus na terra. Isso reflete uma importante mudança de paradigma: a arte não tem mais uma finalidade extrínseca a si — nem função social, nem valor de mercado. Antes, ela reflete o mecanismo orgânico cujo único propósito é dado por si mesmo, isto é, uma espécie de

¹⁴⁹ Em nosso mapeamento, identificamos o tema nos seguintes textos: “The virtual kingdom” (AR, p. 168-201); “Apprehension” (AR, p. 202-217); “Learning curves” (AR, p. 218-247); “Theostetics” (DI, p. 17-48); “Iconoclasm” (DI, p. 49-96); “Currency” (DI, p. 143-184); “Refuse” (DI, p. 229-268); “Desertion” (DI, p. 269-308); “Saving Not” (NO, p. 96-121); “Adverteasing: Forget Not” (NO, p. 166-213); “Ground Zero” (HI, p. 218); “Interfacing” (HI, p. 263); *Refiguring the spiritual* (RS).

¹⁵⁰ “[...] a vision of art as a transformative practice that draws inspiration directly and indirectly from ancient and modern, as well as Eastern and Western, forms of spirituality”.

¹⁵¹ Nesse ponto, a concepção de arte em Taylor se aproxima à da antiguidade clássica, de modo geral, por exemplo, em Aristóteles, para quem a arte é uma técnica poiética — uma espécie de saber fazer (ARISTÓTELES, 2017).

propósito sem propósito [*purposiveness without purpose*]. Nesse sentido, Taylor afirma que “a realização da utopia artística seria o cumprimento do reino de Deus na terra”¹⁵² (RS, p. 14). Em outras palavras, a prática transformadora que visa tornar o mundo uma obra de arte é intrinsecamente espiritual/religiosa uma vez que pressupõe a estrutura escatológica do reino de Deus. Por isso, essa transformação se dá por meio da noção de redenção do mundo (a terceira tangente entre arte e religião). Mais uma vez, para Taylor, está pressuposta a noção de arte como uma prática, sobretudo porque tem um fim redentor. A seu ver, a arte, aqui, apropria-se de uma educação estética para figurar o infigurável do religioso porvir (NO, p. 4). Isso significa que até mesmo a linguagem artística abstrata, nesse jogo de figuração/desfiguração, possui uma forma positiva de espiritualidade na medida em que expressa a relação entre presente/futuro, pensável/impensável, figura/abstração. Nesse sentido, o espiritual se manifesta na arte através da busca pela redenção do mundo tornando-o obra de arte ou, em outras palavras, o reino de Deus¹⁵³.

Um interessante exemplo que ilustra a interpretação de Taylor acerca das artes visuais se encontra em um capítulo sobre o artista alemão Joseph Beyus (RS, p. 16-43). Apesar de multifacetado, Taylor mescla aspectos pessoais da vida desse artista, como a aproximação com o xamanismo e com a alquimia, com o significado de certas obras, das quais duas se destacam: *Stuhl mit Fett* (“cadeira com gordura”) e *Tallow* (“sebo”). O ponto convergente dessas duas obras é o fato de que são feitas de placas de gordura. No caso da segunda, relata Taylor, Beyus precisou esperar meses para que ela endurecesse e, assim, pudesse ser modelada conforme sua vontade. O material da obra não é mero acidente: o artista o escolheu porque, a seu ver, a gordura é um dos elementos menos intrinsecamente estéticos ou artísticos — ela seria uma espécie de antiarte. Seu objetivo com essas obras era gerar uma discussão sobre os métodos e materiais usados para a produção artística de esculturas.

Segundo o próprio artista, a gordura foi uma grande descoberta porque ela mescla três elementos primordiais da vida: forma, movimento e caos. Isso se dá devido ao fato de que, com o calor ou o frio, a gordura rapidamente passa de um estado físico a outro,

¹⁵² “[...] the realization of the artistic utopia would be the fulfillment of the kingdom of God on earth”.

¹⁵³ Usamos termo “espiritual” nesse ponto como uma referência direta ao título de Taylor *Refiguring the spiritual* (RS). O sentido que Taylor fornece a ele não é outro que não o de religião. Atribuímos a mudança de termos à tentativa do autor de estabelecer uma conexão com a conhecida obra de Kandinsky, *Concerning the Spiritual in Art* (2008). Assim como o foco do artista russo era tratar sobre a ligação entre religião e arte, Taylor reinterpreta quatro artistas estadunidenses sob o viés da religião.

assumindo a forma de seu recipiente quando solidifica. Aqui, para Taylor, a gordura não é mais um material nojento e antiartístico, mas incorpora a própria possibilidade da obra de arte: “A gordura é menos um objeto que um processo — ela nunca está fixa, mas sempre em formação. Nem isso nem aquilo, a gordura é irredutivelmente liminar e, portanto, está sempre num entre”¹⁵⁴ (RS, p. 42). Na medida em que não assume uma forma fixa, mas está em constante mutação, a gordura simboliza o processo de formação da arte e, conseqüentemente, de transformação da vida. Esse processo de permanente mudança é, para Taylor, uma versão artística da noção cristã de um Deus criador. Nesse sentido, a busca de Beuys por um material como a gordura explicita uma procura concreta de manifestar o caráter criativo de Deus em esculturas. Isso não significa que ele assuma uma posição cristã proselitista, mas que há um sentido religioso latente em sua arte. Em suas palavras,

Beuys traduz a doutrina cristã tradicional do Deus criador na noção de criatividade. Criatividade faz surgir a ordem do caos transformando o sem forma em forma. Arte é outro nome para esse processo de in-formação. Uma vez que Deus é criatividade, o divino está ativo onde a criatividade emerge. Não apenas tudo é escultura e todos são artistas, mas Deus é tudo.¹⁵⁵ (RS, p. 43)

A arquitetura, por sua vez, também é muito presente no pensamento de Taylor¹⁵⁶. Sempre em paralelo às artes visuais, e por vezes em relação confusa, nosso autor se volta a ela de modo a perceber como as diferentes construções humanas revelam ou questionam noções religiosas. Aqui, fica ainda mais claro do que nas artes visuais como a aproximação com campos atípicos é coerente com sua teoria da religião. Para ele, a partir do pós-modernismo, a arquitetura passou a ter como centro de sua produção uma desfiguração: a desconstrução da tradicionalidade (que exigia certa pureza) das construções arquitetônicas como tarefa positiva desse saber. Diz Taylor:

¹⁵⁴ “Fat is less an object than a process — it is never fixed but always in formation. Neither this nor that, fat is irreducibly liminal and, hence, always in-between”.

¹⁵⁵ “Beuys translates the traditional Christian doctrine of the creator God into the notion of creativity. Creativity brings order out of chaos by transforming formlessness into form. Art is another name for this process of in-forming. Since God is creativity, the divine is active wherever creativity emerges. Not only is everything sculpture and everybody an artist, but God is everything”.

¹⁵⁶ Sobre o tema, mapeamos os seguintes textos: “Purity” (DI, p. 97-142); “Currency” (DI, p. 143-184); “Logo centrism” (DI, p. 185-228); “Refuse” (DI, p. 230-268); “Ground Zero” (HI, p. 218-267). Além deles, ressaltamos que Taylor foi professor visitante no departamento de Arquitetura da Universidade de Columbia e editor do periódico *Architecture New York*, além de contribuir com diversos capítulos de livros e publicar diversos artigos sobre o tema.

A arte e a arquitetura moderna des-figuram removendo a figura da obra de arte. A arte abstrata e não objetiva e a arquitetura formalista buscam descobrir o significado transcendental, apagando os significantes, e descobrir a forma pura, eliminando todos os ornamentos. Apesar de nem sempre explicitamente religioso, o empreendimento teoestético é inegavelmente motivado por impulsos espirituais. [...] Invertendo o logocentrismo, o logo centrismo não apenas permite, mas, de fato, solicita o retorno do reprimido. A arquitetura pós-moderna desfigura a des-figuração da arquitetura moderna.¹⁵⁷ (DI, p. 189)

As implicações desse trecho de Taylor ilustram adequadamente seu pensamento sobre a relação entre religião e arquitetura. Primeiramente, urge a contraposição entre modernismo e pós-modernismo: enquanto aquele des-figura, esse desfigura. Embora a diferença seja sutil, ela é suficiente para contrapor as duas noções. O primeiro indica a simples remoção da figura representativa como modo de busca por uma realidade que estaria atrás de tal representação. Nesse sentido, a des-figuração é uma busca pelo substrato atrás da figura que ela representa de modo imperfeito. Esse é o significado transcendental da forma pura buscado pelo modernismo. Tal des-figuração não é outra coisa senão a recusa da figura em favor da forma pura. Na medida em que tal forma é escondida atrás dos ornamentos/figuras, esses devem ser eliminados para que se chegue àquela. Para Taylor, esse posicionamento é teoestético, isto é, tem impulsos espirituais no sentido de buscar a figuração de Deus na arquitetura, este *logos* que lhe subjaz. O que nosso autor chama de logocentrismo, por outro lado, é o movimento contrário, do pós-modernismo. Nesse, busca-se não uma des-figuração em favor de um “real” subjacente, mas a desfiguração que objetiva a não originariedade da qual surge toda figuração. Aqui, não mais se pressupõe uma forma pura, mas a secundariedade de tudo, uma vez que nada é original. Interessa a essa desfiguração o retorno do que a modernidade reprimiu, sobretudo no pensamento da diferença e do outro — aquilo que, acima, chamamos de altaridade. Dessa forma, a desfiguração do pós-modernismo também se relaciona com a religião, na medida em que desestabiliza e rompe com os esquemas concebidos pelo modernismo des-figurativo.

Aqui, os modos de pensar a arquitetura se colocam nos mesmos termos de sua teoria da religião entre estruturalismo e pós-estruturalismo: de um lado o pensamento da figuração constitutiva e por outro a desfiguração disruptiva. Contudo, assim como a

¹⁵⁷ “Modern art and architecture dis-figure by removing figure from the work of art. Abstract or nonobjective art and formalist architecture seek both to uncover the transcendental signified by erasing signifiers and to discover pure form by eliminating all ornamentation. Though not always explicitly religious, the theoesthetic enterprise is undeniably motivated by spiritual impulses. [...] By inverting logocentrism, logo centrism not only allows but actually solicits the return of the repressed. Postmodern architecture disfigures the dis-figuration of modern architecture”.

religião, a proposta de Taylor para pensar a arquitetura não se encerra na escolha de um dos lados, embora nesse caso ele se aproxime do pós-modernismo. Para ele, deve-se refigurar a desfiguração para pensar os conceitos tradicionais religiosos e filosóficos a partir da arquitetura. Mais uma vez a noção de morte de Deus está presente como entrelugar a partir do qual a refiguração da desfiguração se coloca.

Nesse ponto, Taylor elege um lugar privilegiado para pensar a arquitetura nessa livre flutuação dos signos sem referência última: Las Vegas. A cidade *outdoor* construída sobre o deserto, para nosso autor, é o símbolo máximo do entrelugar criado pela desfiguração: “Hoje, Las Vegas é uma cidade de signos. Tudo parece ser pre-texto para signos. Os edifícios não são estruturas autônomas, mas, com efeito, cartazes que desaparecem atrás dos signos que suportam”¹⁵⁸ (DI, p. 186). A arquitetura da cidade revela como, a partir da morte de Deus, os signos não têm mais uma referência última, de modo que suas construções não passam de signos referentes a outros signos indefinidamente. A religião, nessa relação com a arquitetura, também se faz presente na medida em que se insere no jogo entre constitutivo e disruptivo, ao qual Taylor chama aqui de ato de refigurar a desfiguração.

Ao pensar a relação entre religião e economia, Taylor parte do seguinte pressuposto: teologia e economia são isomórficos, isto é, possuem a mesma estrutura¹⁵⁹. Isso se mostra na medida em que ambas são jogos de confiança [*confidence games*], isto é, cada qual ao seu modo, ambas necessitam de uma confiança prévia para que possam se estabelecer. No caso da teologia, deve-se confiar na existência de Deus, mesmo que ela não possa ser provada, enquanto, no caso da economia, confia-se no valor estabelecido pelo mercado no ouro¹⁶⁰, seja na figura da cédula, seja no valor de troca de uma mercadoria por outra. Nesse sentido, tanto teologia quanto economia são sustentadas pela confiança em Deus e no ouro, que aqui possuem o mesmo sentido. O jogo de palavras pelo qual Mark C. Taylor aproxima essas noções ilustra bem o argumento: na língua inglesa, *God* (Deus) da teologia se transforma em *gold* (ouro) da economia. Diz Taylor: “O padrão Deu\$ [go(l)d] é a base sobre a qual tudo repousa. Quando essa fundação

¹⁵⁸ “Today Las Vegas is a city of signs. Everything seems to be the pre-text for signs. Buildings are not autonomous structures but, in effect, billboards that disappear behind the signs they bear”.

¹⁵⁹ Mapeamos os seguintes textos sobre a relação entre religião e economia: “Discrediting God” (AR, p. 7-28); “Christianity and the capitalism of spirit” (AR, p. 140-167); e o livro *Confidence Games*.

¹⁶⁰ A referência de Taylor é o padrão-ouro [*gold standard*] que vigorou na economia do fim do século XIX até a segunda metade do século XX. O marco de seu fim nos Estados Unidos é o dia 15 de agosto de 1971 no qual R. Nixon cancelou a possibilidade de conversão do dólar em ouro, tornando o sistema econômico estadunidense totalmente fiduciário (ELWELL, 2011).

desmorona ou se torna inacessível, os signos são deixados à deriva em um mar que não tem costa”¹⁶¹ (AR, p. 11). Duas afirmações são importantes aqui. Primeiramente, Deus e o ouro são espécies de referenciais seguros, que garantem a correspondência da confiança neles depositada dando sentido aos outros signos/valores correlatos. Nesse sentido, eles são a base referencial para esses outros signos. Em segundo lugar, há uma implicação direta em suas derrocadas: essa perda significa o fim das afirmações últimas que neles se baseavam. Aqui, a morte de Deus e o fim do padrão-ouro também têm o mesmo sentido, de modo que não apenas esses acontecimentos são isomórficos, mas suas consequências são próximas: a virtualização dos esquemas nos quais se colocam.

Mais do que mero jogo de aproximações, a relação entre morte de Deus e o fim do padrão-ouro tem consequências factuais para o mundo contemporâneo. Taylor afirma:

O abandono do padrão-ouro implicou a mudança da política monetária e a desregulamentação das indústrias bancárias e financeiras combinadas com uma rápida expansão das redes de comércio para aumentar a volatilidade dos mercados financeiros globais.¹⁶² (CG, p. 7)

Aqui, é importante percebermos as características que nosso autor concede ao que nasce depois do fim do padrão-ouro: desregulamentação e mudança na política monetária. Estamos, portanto, no centro daquilo que se denomina neoliberalismo¹⁶³. A desregulamentação indica a perda do caráter referencial da economia e a passagem a uma estrutura relacional, organizada em rede. Mais uma vez o paralelo se estabelece: como articulamos no capítulo anterior, a morte de Deus e a perda do referencial de sentidos se mostra na relacionalidade de uma sociedade em rede na mesma medida em que o fim do padrão-ouro desemboca na desregulamentação do mercado e no neoliberalismo. Nesse, “é claro que Deus não desapareceu simplesmente, mas renasceu como o mercado”¹⁶⁴ (CG, p. 6). Enquanto o mercado neoliberal é onisciente, onipresente e onipotente, ele deve funcionar com o mínimo possível de interferência humana. Nesse sentido, há uma virada: Deus não simplesmente morre e desaparece na contemporaneidade, mas é substituído

¹⁶¹ “The go(l)d standard is the base upon which everything rests. When this foundation crumbles or becomes inaccessible, signs are left to float freely on a sea that has no shores”.

¹⁶² “The abandonment of the gold standard, shift in monetary policy, and deregulation of the banking and financial industries combined with the rapid expansion of trading networks to increase the volatility of global financial markets”.

¹⁶³ Para uma definição mais acurada do neoliberalismo, recomendamos o livro de W. Brown: *Nas ruínas do neoliberalismo* (2019), no qual a autora relaciona como o neoliberalismo se correlaciona com o conservadorismo político e com práticas autoritárias e antidemocráticas, em geral.

¹⁶⁴ “God did not simply disappear but was reborn as the market”.

pelo livre mercado e sua mão invisível — noção, para Taylor, herdada da herança calvinista (CG, p. 77-89). Assim, a noção de mercado é uma noção intrinsecamente teológica na medida em que substitui a ideia de Deus e que pressupõe uma confiança, isto é, uma fé em si. Portanto, Deus e mercado se confundem, assim como teologia e economia — ambos jogos de confiança. Nessa perspectiva, não é mais Las Vegas o lugar privilegiado para entender a religião e a morte de Deus, mas Wall Street (CG, p. 225-233).

Paralelamente à economia e às artes, Taylor também se aproxima de discussões biológicas a partir da não obviedade da religião¹⁶⁵. Em relação àquelas, a temática da biologia é menos recorrente e, a nosso ver, menos sistemática. Isto é, Taylor trata de temas específicos sem deixar clara uma preocupação geral mais aprofundada em um ou outro ponto. Não indicamos, entretanto, que suas incursões não possam ser de algum modo conectadas, mas elas não chegam a formar um arcabouço conceitual fortemente estabelecido. Demarcamos, então, duas linhas de aproximação: a primeira mais voltada ao estudo de religião, a outra à relação de aspectos biológicos e noções religiosas. Na primeira, Taylor dialoga com os recentes estudos em religião que se aproximam das ciências biológicas geralmente sob a perspectiva da psicologia evolutiva¹⁶⁶, considerando a diferença entre o reducionismo biologista e o culturalismo, representados por R. Dawkins e C. Geertz, respectivamente. Sua proposta, nesse ponto, é apontar que a principal divergência entre tais correntes, a saber, entre corpo e mente e cultura e natureza, precisa ser refigurada. Enquanto a biologia aponta para uma ultimidade dos processos neurais e naturais para explicar a religião, o culturalismo indica que os corpos em sua ação conjunta e a cultura são suficientes para compreender adequadamente esse fenômeno (AR, p. 114). Para Taylor, entretanto, não há uma definição de natureza que não esteja inserida numa cultura, nem cultura fora de certo tipo de natureza, de modo que esses polos são interdependentes — e não opostos. Todavia, só se pode ir além de uma discussão entre fundacionalismo e antifundacionalismo quando se reconhece em tal interdependência a possibilidade de uma fundação não fundacional sobre a qual se baseia uma perspectiva não reducionista.

¹⁶⁵ Mapeamos os seguintes textos sobre a questão: “Miding the brain” (AR, p. 80-115); “The betrayal of the body” (NO, p. 214-255); “Skinsc(r)apes” (HI, p. 10-73).

¹⁶⁶ Para um maior aprofundamento no assunto, indicamos *An Unnatural History of Religions* (AMBASCIANO, 2018). Nele, o autor explora a relação entre as ciências da natureza e os estudos de religião em perspectiva de uma crítica histórica.

Embora não estejam diretamente relacionadas a essa primeira incursão, as discussões de Taylor sobre a doença e a questão da pele pressupõem tal perspectiva. A primeira, nosso autor trata como uma condição crônica da humanidade. Seu paradigma complexo se mostra, aqui, nessa inversão: não mais a imunologia, que considera o outro externo como algo a ser combatido, mas a interdependência entre o externo e o interno — uma vez que o próprio interno pode também ser um inimigo, como no caso das doenças autoimunes. O paradigma imunológico faz uso de uma linguagem militarista por esse motivo: considerar o externo um inimigo aniquilável em favor de uma conservação do interno a ser protegido (NO, p. 239). A religião, em suas faces fundamentalistas, recorre justamente a essa lógica para se relacionar com outras redes, tentando negar não apenas sua existência, mas a possibilidade e o direito de existirem. A questão da pele, por sua vez, ilustra de que modo a modernidade e a pós-modernidade, de modo semelhante à discussão da arquitetura, consideraram a superficialidade ou não da “realidade” e do conhecimento. Taylor, nesse ponto, apela para a noção de que nem na pele nem no osso, mas na interrelação entre eles está a possibilidade de outra compreensão. Esse entre, portanto, seria uma própria traição à noção de entendimento subjacente à palavra inglesa *understanding*, que significaria “estar debaixo” (*under-standing*). Conhecer a religião exigiria se colocar nesse entre. Com isso, a interlocução de Taylor com a biologia parece ser paradigmática para demonstrar como a atipicidade da religião requer novos modos de pensar os meios entre os binarismos e oposições que historicamente constituíram esse diálogo que não requer, necessariamente, sua constituição nesses termos. Em outras palavras, a aproximação da religião com a biologia revela a necessidade de uma teoria complexa da religião.

A relação entre religião e literatura, por sua vez, se dá de modo mais alastrado do que os diálogos que abordamos acima. Entendemos que a razão disso é o próprio caráter do objeto que, em sua ficcionalidade, é tão vasto quanto a própria religião naquilo que diz. Por isso, encontramos as leituras de H. Melville espalhadas em diversos escritos de Taylor, sejam sobre a economia, sejam sobre as artes visuais. Todavia, em *Rewriting the real*, ele elege quatro romancistas estadunidenses com os quais dialoga sobre e a partir da religião. Para ele, Gaddis, Powers, Danielewski e DeLillo são privilegiados por dois motivos: primeiramente porque trazem à tona um tipo de relação do ser humano com o mundo que foi reprimida pela modernidade, possibilitando a vida de outra forma; e em segundo lugar, porque falam de desejos e aspirações intrinsecamente humanas em um tempo de tecnologia avançada. Para Taylor, essas inovações, a partir de onde se escreve,

geram aspirações de redenção do mundo, mas com frequência são aquilo que o destrói. A literatura, portanto, quando trata das aspirações religiosas do ser humano, que a tecnologia não consegue suprir, “revela novos deuses e demônios que ignoramos por nossa conta e risco”¹⁶⁷ (RR, p. 6). Isso significa que, para Taylor, a literatura tem o poder de dar voz ao reprimido, isto é, às aspirações religiosas humanas que sofreram repressão pela racionalidade moderna e pela tecnologia. Esses novos deuses e demônios, não são criados pela literatura, mas são revelados por ela. Importante sublinhar que não são deuses ou demônios literais, mas aspirações religiosas que, permeando a contemporaneidade, constroem novos modos de lidar com o mundo. Na medida em que essas aspirações formulam novos esquemas de interpretação e questionam outros esquemas anteriores, elas entram na lógica sistemática não totalitária da teoria virtual da religião de Taylor e, por fim, nos ajudam a compreendê-la melhor.

Realizando uma leitura de *Underworld* de Don DeLillo, obra de volume colossal que narra a história de Nick, um executivo que gerencia resíduos provenientes de ações humanas, Taylor aponta elementos estruturais do texto a partir da revelação dos esquemas subjetivos reprimidos pelos personagens — e, também, por parte dos seres humanos. A leitura de Taylor aponta questões subjacentes à humanidade, como a crise existencial provocada pelo capitalismo, a relação familiar a partir da diferença econômica, e a problemática ecológica. Dentro de sua vasta interpretação da obra, a todo o momento buscando revelar como há pequenos e grandes indícios de religião na obra, Taylor aponta como, no fim de *Underworld*, DeLillo se apropria de noções religiosas para apontar um ciclo infundável. No momento em que Nick e Victor, dois protagonistas, viajam para o Cazaquistão a fim de participar de novos testes na tecnologia de isolamento de resíduos radioativos perigosíssimos, o autor apresenta uma significativa descoberta: o único modo de eliminar tais resíduos se dá por meio de novas explosões nucleares. A ironia apontada por DeLillo é uma crítica ao ciclo interminável de esgotamento dos recursos e exacerbação da capacidade de resiliência da natureza. Mas, para Taylor, o recurso utilizado pelo autor ainda demonstra outro importante aspecto:

Uma solução literária: explosões nucleares para lidar com o excesso de explosões nucleares. O ciclo é interminável. No Ponto Ômega, no subsolo de um deserto distante, criação e destruição se tornam um. Nesse instante, o

¹⁶⁷ “[...] reveal new gods and demons we ignore at our own peril”.

sagrado e o profano se encontram na luz sombria das sombras de Shiva e Kali.¹⁶⁸ (RR, p. 224)

Para Taylor, a manifestação escolhida por DeLillo não demonstra somente uma opção pela matriz religiosa hindu, a qual recorre nominalmente na obra, mas a uma polaridade entre sagrado e profano representado por tais divindades. Aqui, mais uma vez, não há mera dualidade representada, mas uma complementariedade entre os âmbitos divinos e demoníacos, para seguir a nomenclatura que Taylor adota na obra. A circularidade sem fim não aponta para uma mera sobreposição de uma divindade sobre outra, ou de um aspecto humano sobre o outro — mas a repetição quase dialética, sem síntese, entre os dois polos. Aqui, devemos recordar, a definição de religião apontada por Taylor demonstra sua plausibilidade e adquire, no mínimo, utilidade hermenêutica: na medida em que a religião se alterna em momentos constitutivos e momentos disruptivos, ela é contemplada por essa percepção cíclica do encontro entre sagrado e profano, criação e destruição no deserto apontadas por Taylor em *Underworld*. Justamente no submundo, ou nas camadas mais escondidas e entranhadas da vida humana, a religião se manifesta como criação destruidora ou como destruição criadora.

Taylor ainda pensa a religião a partir de outros lugares como a moda (HI, p. 162-217), a questão da tatuagem (HI, p. 74-161) e a tecnologia (AR, p. 116-139). Apesar da diversidade, esses três temas têm um fio comum que os liga ao pensamento da religião na arte, na arquitetura, na economia, na biologia e na literatura: a ambivalência do entre. Isso quer dizer que, na medida em que Taylor avalia a articulação da religião nesses lugares atípicos, ele percebe que há preocupações espirituais e aspirações religiosas, isomorfismos, refigurações e desfigurações compartilhadas pelas esferas que, antes, pareciam nada ter em comum. Essas ligações, mais do que meras arbitrariedades hermenêuticas, são possíveis pela rede relacional que interliga os grandes grupos da cultura, tecnologia, natureza e sociedade. Tendo pressuposto isso, Taylor busca a interação da religião em lugares não óbvios. O que nos interessa, por ora, não é o modo como Taylor o faz (assunto do próximo capítulo), mas seu pressuposto ao fazê-lo. Ora, antes de se debruçar sobre os mais diferentes temas, nosso autor parte de um lugar claro e específico: a religião. Isso significa que, em grau mais ou menos formulado, já está pressuposta uma noção do que ela seja e de como pode se relacionar com outras esferas

¹⁶⁸ “A novel solution: nuclear explosions to deal with waste from nuclear explosions. The cycle is endless. At the Point Omega in the underground recesses of a distant desert, creation and destruction become one. In this instant, the sacred and the profane meet in the dark light of Shiva and Kali’s shadows”.

da vida humana. Por isso, defendemos que, ainda que de modo incipiente, a teoria da religião, explicitamente elaborada de modo tardio por Taylor, já estava pressuposta nos textos em que se dedica à relação entre seu objeto primeiro e os lugares atípicos nos quais se coloca. Desse modo, podemos também defender que, apesar de anacrônico, não é incoerente utilizar uma teoria da religião tardia para interpretar obras a ela anteriores. Na medida em que mapeamos tais incursões de Taylor, buscamos sublinhar de que modo elas clarificam sua teoria da religião demonstrando seu caráter duplamente constitutivo e disruptivo, bem como sua não obviedade¹⁶⁹.

3.4. Entre mapeamento e peregrinação

A recepção do pensamento sobre religião de Taylor, contudo, não foi sem críticas. Seja por sua aproximação com a filosofia contemporânea francesa, seja por sua teoria da religião nos termos da complexidade, a desestabilização que o pensamento de nosso autor traz para a compreensão da religião não fica imune aos posicionamentos anteriormente estabelecidos. Aqui, voltamo-nos à consideração crítica sobre a teoria da religião de Taylor, a partir de Tyler Roberts, e ponderamos, por fim, a pertinência e a coerência de sua interpretação, bem como as respostas que nosso autor fornece a tal consideração. Com a análise dessa interpretação, não pretendemos somente comentar sobre a crítica, mas perceber como ela situa Taylor em um contexto mais amplo em relação aos estudos de religião estadunidenses e entre seus pesquisadores mais renomados. A Roberts, nosso autor responde diretamente clarificando os motivos e pressupostos da relação entre religião e estudo da religião.

Tyler Roberts, professor do departamento de religião do Grinnell College, publicou no *Journal of the American Academy of Religion* uma interessante reação à teoria da religião de Taylor em *After God*¹⁷⁰. Roberts esboça uma comparação entre nosso autor e os conceitos de locativo e utópico, de Jonathan Z. Smith, demonstrando que ele já havia mapeado certa ambiguidade da religião: por vezes ela se mostra como constitutiva, outras vezes como desestabilizadora, para ficarmos com os termos de Taylor. Todavia, à diferença dele, Smith subordina o caráter utópico da religião ao locativo, de modo que a ruptura que seria causada pela religião se dá sempre em favor da constituição. Desse

¹⁶⁹ Aqui, há interessantes paralelos entre Mark C. Taylor e Paul Tillich. Em capítulo posterior da tese, propomos uma leitura conjunta entre eles de modo mais aprofundado.

¹⁷⁰ Temas correlatos a esses foram tratados por Roberts em *Encountering Religion* (2013), no qual ele aborda a locatividade da religião e a relação entre teologia e estudo crítico da religião.

modo, o locativo não somente se sobrepõe ao utópico, mas apaga-o, considerando-o, por fim, como fenômeno causado por algo externo à própria religião. Para Smith, a locatividade da religião requer que a pensemos a partir da metáfora territorial. O estudioso da religião seria, aqui, aquele que faz mapas sobre esse território, interpretando em escala própria sua condição topológica. O teólogo, por outro lado, seria o peregrino que explora o território sem intenções gráficas, mas pela própria caminhada. Nesse ponto, o que está em jogo não é somente o caráter locativo ou utópico da religião, mas a própria relação de diferença entre religião e estudo da religião.

Para Roberts, a teoria da religião de Taylor se coloca nos limites entre o geógrafo e o peregrino porque questiona a locatividade de grande parte dos “mapas” já construídos nos estudos de religião. A teoria virtual da religião de Taylor seria uma espécie de teoria não locativa, nesse sentido. Isso porque, embora reconheça um momento de locatividade, na figuração de esquemas, nosso autor postula, em pé de igualdade, a desfiguração desses esquemas. A grande mudança de paradigma, diz Roberts, é que a partir da teoria virtual da religião, Taylor

concebe ordem e caos, forma e matéria, “figuração e desfiguração”, não como oposições binárias, mas como momentos interdependentes do processo. [...] Mas, como Taylor define, essa interdependência é constitutiva da religião. Ele, assim, coloca um desafio às teorias locativas da religião: não é que a religião situa [*locates*] e que outras forças naturais ou culturais, como a história, deslocam, mas, antes, que a religião mesma desfigura e desloca.¹⁷¹ (ROBERTS, 2009, p. 96)

Roberts aponta uma importante questão: o caráter disruptivo da religião não é redutível a outras esferas sociais ou manifestações culturais. Para Taylor, a própria religião desloca os sentidos estabelecidos pelos esquemas a fim de formular novos esquemas. Até esse ponto, Roberts parece indicar somente a originalidade da teoria de Taylor, reconhecendo que, mesmo com certas semelhanças, a virtualidade não pode ser reduzida aos termos de Jonathan Z. Smith. Todavia, a criatividade de nosso autor aponta certos problemas para Roberts, dos quais o primeiro é a limitação a um tipo específico de religião: o cristianismo protestante. Para ele, a teoria virtual da religião não é adequada porque universaliza a partir de conceitos ocidentais a experiência particular do protestantismo. Desse modo, seria impróprio aceitar um conceito de religião que não diz

¹⁷¹ “conceive order and chaos, form and matter, figuring and disfiguring, not as binary oppositions but as interdependent moments of process. [...] But as Taylor defines it, this interdependence is constitutive of religion. He thus issues a challenge to locative theories of religion: it is not that religion locates and that other natural or cultural forces, say history, dislocates, but rather that religion itself disfigures, dislocates”.

respeito à diversidade de experiências, tanto ocidentais quanto orientais, mas que as reduziria aos termos protestantes. Em segundo lugar, Taylor desestabilizaria as fronteiras entre estudo de religião e religião ao afirmar a íntima relação entre teoria e teologia. Nesse ponto, é importante notar que esse jogo é rigidamente evidenciado através da arqueologia que nosso autor traça da teologia da palavra como articuladora do estruturalismo e da teologia das obras como articuladora do pós-estruturalismo, de modo que o pensamento teórico que fundamenta os estudos de religião (e grande parte das humanidades em geral) é uma articulação teológica. Assim, mesmo quando tais estudos se constituem em contraposição à teologia, como se deu historicamente¹⁷², eles possuem uma base teológica que parece inegável.

Em uma resposta ao artigo de Roberts, Taylor diz que, apesar de a questão da teoria ser um ponto de *After God*¹⁷³, é interessante perceber como esse tema foi escolhido e se destaca de sua releitura da história do Ocidente. Para ele, o acirramento dessa discussão se deve, justamente, à necessidade de separação entre estudos de religião e teologia. A questão da teoria, portanto, não diz respeito somente à teoria da religião, mas à própria constituição de como estudar a religião. Assim, mesmo que Taylor não responda diretamente a primeira questão de Roberts¹⁷⁴, podemos responder à crítica sobre certa universalização do protestantismo por meio de uma análise do próprio argumento. Na mesma medida em que se aponta que a teoria de Taylor é demasiadamente ligada a certa tradição ocidental, não se reconhece que qualquer teoria faz parte de um contexto espaço-temporal do qual não se pode escapar. O que deslegitimaria, portanto, a teoria de Taylor é uma questão de fundo moral: se os estudos de religião pretendem se afastar da teologia que a originou, não se pode basear uma teoria nessa teologia. Nesse ponto o problema não é a relação com a teologia, mas com uma teologia específica: a protestante. Quando se reconhece que a crítica de Roberts se coloca nessa direção moral, ela perde sua validade epistemológica.

¹⁷² Sobre a história da constituição dos estudos de religião enquanto disciplina acadêmica, recomendamos a leitura de Eric Sharpe em *The study of religion in historical perspective* (2009).

¹⁷³ Em sua própria leitura, Taylor diz que *After God* possui quatro objetivos: “1. The formulation of a theory of religion as an emergent complex adaptive system of symbols, myths, and rituals. 2. The elaboration of a religious and theological genealogy of modernism, secularism, and postmodernism. 3. The presentation of a critical assessment of neofoundationalism in all of its forms, ranging from religious literalism and fundamentalism to scientific and social scientific reductionism. 4. The explanation of the ontological and axiological implications of the interpretation of life as an emergent complex adaptive system” (RE, p. 113).

¹⁷⁴ Essa mesma questão é apontada nas resenhas de *After God* escritas por Erickson (2009, p. 159) e Moreno (2008).

Mais preocupado, então, com a crítica acerca da relação entre estudo e experiência da religião, Taylor recorre à distinção entre teoria e prática a partir de Kant. Para Taylor, a elaboração do julgamento estético do filósofo alemão é um tipo de mediação entre a crítica da razão pura e a crítica da razão prática, de modo que não se possa estabelecer oposição entre elas, mas uma interdependência. O estético, nesse sentido, seria um entre nem teórico nem prático que estabelece outro tipo de relação entre esses campos. A ordem nele não se coloca nos mesmos termos de uma máquina, isto é, não lhe é externa, mas, pelo contrário, emerge de dentro para fora como em um organismo complexo. Isso significa que, no estético, as partes relacionadas postulam a ordem do todo bem como estabelecem seu propósito também de modo interno. Em outras palavras, o estético tem um fim em si mesmo, e não em algo externo. Um interessante exemplo é a diferença entre as obras de arte produzidas para o mercado e as belas artes: enquanto as primeiras têm por fim a economia e o valor monetário de sua venda, as segundas não possuem fim a não ser a sua própria contemplação. Para Taylor, os pós-kantianos ligam essa noção de estética à religião: “a religião, em outras palavras, é uma questão de intuição estética em vez de conhecimento (teoria) ou moralidade (prática)”¹⁷⁵ (RE, p. 116). Isso significa que a religião se encontra no entre estético que religa teoria e prática. O que nos importa, nesse ponto, é perceber que Taylor não foge à crítica de Roberts, mas a reafirma: de fato, sua teoria virtual da religião desestabiliza os lugares entre estudo e prática da religião — porque o próprio objeto o requer, uma vez que se estabelece entre teoria e prática¹⁷⁶. O caráter estético da religião, assim, revela a interdependência e mútua constituição entre conhecimento e ação, transformando a interpretação de que teoria e prática estariam em mera oposição.

A direção de nossa pesquisa, portanto, não poderia ser outra senão tratarmos adiante de como o pensamento de Mark C. Taylor desestabiliza a epistemologia dos estudos de religião criando um entrelugar. Na medida em que se transforma o conceito do que é religião, muda-se também o que significa estudá-la. Essa implicação não significa somente a busca por novos métodos, por isso falamos em epistemologia. Aprender os sentidos e lastros da religião na contemporaneidade não requer somente

¹⁷⁵ “Religion, in other words, is a matter of aesthetic intuition rather than knowledge (theory) or morality (practice)”.

¹⁷⁶ Não há, aqui, pioneirismo na proposta de Taylor. Antes, autores importantes para ele, como Kierkegaard, já haviam estabelecido a necessidade de tomar existencialmente os conceitos que se pensa. Nesse sentido, a teoria da subjetividade enquanto verdade sustenta um apagamento das fronteiras entre prática e teoria, já que “toda decisão eterna reside justamente na subjetividade” (KIERKEGAARD, 2013, p. 205).

novos meios (métodos) de olhar para os mesmos fenômenos. A alteração do conceito de religião, em Taylor, requer novos meios de olhar para fenômenos que nunca foram olhados sob a perspectiva do estudo da religião. A complexidade e a relacionalidade da vida contemporânea e, conseqüentemente, da religião colocam em jogo a moderna separação entre sujeito e objeto, teoria e prática. Diz Taylor:

Nesses estranhos nós, onde termina a teoria e começa a prática? A teoria é, em algum momento, não teológica? Qual é a diferença entre o estudo e a prática da religião? Nesse mundo em rede, nada é claro, distinto, fixo ou estável. Absolutamente nada — nada absoluto. [...] Teoria e prática são inseparáveis: toda teoria abriga princípios práticos que guiam a conduta e toda prática implícita ou explicitamente implica uma teoria sobre o mundo e sobre nosso lugar nele.¹⁷⁷ (RE, p. 117-118)

Se teoria e prática são inseparáveis, também o são a teoria da religião e a epistemologia de seus estudos. Por isso a nossa hipótese de que Taylor inaugura um entrelugar nessa epistemologia — algo exigido pela alteridade, pela complexidade, e pela não obviedade da religião no mundo contemporâneo.

3.5. Entre escalas e projeções

O mapa do pensamento sobre religião de Mark C. Taylor que buscamos analiticamente apresentar acima traz à tona algumas questões sobre a própria natureza de nosso estudo. Ora, um dos pontos que marca a modernidade, como Taylor enfatiza diversas vezes, é a autorreflexão. Se já fomos modernos, ao contrário do que indica B. Latour, ou ainda o somos enquanto corpo acadêmico, não podemos ignorar a necessidade de refletirmos sobre nós mesmos — ou, agora ultrapassando a intocabilidade do sujeito moderno, devemos nos deixar tocar pelo objeto de estudo. Em que medida, portanto, é justo promover uma leitura analítica de um autor que parte de fundamentos não absolutos pós-modernos? Ainda faz sentido uma leitura puramente racionalista estrutural de textos que apontam, em grande parte, para certo abandono do que sustenta a leitura em si? É coerente analisar um mapa da religião que indica o irredutível caráter de precariedade de todo mapa? No limite, estaríamos frente a frente com a pergunta kierkegaardiana que

¹⁷⁷ “In these strange loops, where does theory end and practice begin? Is theory ever non-theological? What is the difference between the study and the practice of religion? In a webby world, nothing is clear, distinct, fixed or stable. Absolutely nothing—nothing absolute. [...] Theory and practice are inseparable: every theory harbors practical principles that guide conduct and all practices implicitly or explicitly entail theories about the world and our place in it”.

ressoa no pós-moderno: há como comunicar aquilo que é secreto? Posso, enquanto indivíduo que postula o grau de doutor, responder a tais questões?

Há sempre problemas nos mapas. Primeiramente de escala: um mapa de escala 1:1 não tem utilidade alguma, pois ele seria do mesmo tamanho do território que busca representar. Um mapa de escala ínfima cumpre certos objetivos que outros não captam, mas também possui suas desvantagens. Exemplos: um mapa que represente, em um pedaço de papel como esse no qual imprimimos uma tese, a América do Norte inteira, provavelmente não contemplará os limites físicos da cidade de Scraton, no norte do estado da Pensilvânia. Por outro lado, um mapa dessa cidade dificilmente revelará ao seu leitor a distância de pouco mais de 400 quilômetros entre o que revela e a queda d'água mais volumosa da América do Norte, as cataratas do Niágara. Pode-se definir qual mapa seria mais correto? Ou, ainda, qual deles é melhor? Obviamente, essas perguntas só têm sentido quando se considera o interesse do explorador no próprio território. Se sua pretensão é viajar da costa leste à costa oeste passando pelo maior número possível de capitais estadunidenses, sem dúvida o mapa que cobre o maior território é melhor. Se, ao contrário, o viajante deseja visitar um escritório de uma companhia de papel na cidade de Scraton, esse mesmo mapa lhe será inútil, enquanto o menor seria valiosíssimo. A escala de um mapa, isto é, a relação de tamanho entre ele e o território que pretende representar é determinada a partir de um interesse prévio de quem adquire aquele mapa ou mesmo de quem o produz. Haverá algum território sem mapa? Alguma ilha desconhecida, como poetizou J. Saramago (1998)? Até mesmo o Grand Canyon, quase 4 mil quilômetros distante de Scraton, e com abismos que chegam a mais de 1,8 quilômetros, não se recusa a ser mapeado. Mapeá-lo, talvez, seja, justamente, questão de escala.

A projeção de um mapa também é uma questão de interesses prévios. Em épocas sombrias, precisamos recordar a esfericidade de nosso planeta, fato que dificulta consideravelmente a planificação que o material dos mapas exige. Em nossas folhas, são possíveis apenas representações bidimensionais, tornando impossível a representação perfeita de uma esfera. Por isso, um mapa-múndi, por exemplo, deve optar por uma projeção, isto é, um modo de planificação da esfera terrestre. A projeção de Mercator, a mais comum ainda hoje, tem algumas claras preferências: além de eurocentrista, é uma projeção cilíndrica que mantém a região central (próxima à linha do equador) em proporções reais à custa de uma terrível distorção nos territórios próximos aos polos. Nessa projeção, a Groelândia, por exemplo, aparenta ser duas vezes maior que o Brasil, mesmo que este tenha quatro vezes a área territorial dela. Em compensação, essa projeção

representa os ângulos do território terrestre perfeitamente, sendo utilizada até hoje para navegação marítima. Para além da factualidade representativa de um mapa e seu território, a questão da projeção traz à tona importante pergunta sobre a relação entre a escolha e os interesses da opção de uma projeção em detrimento de outras. É, no mínimo, cômodo para um europeu como Gerhard Kremer produzir mapas que aumentem seu território em detrimento da diminuição das terras de povos “primitivos”. Mais uma vez, agora em nível político-colonial, o interesse do cartógrafo precede seu mapa.

Retornamos, nesse ponto, à crítica de Joaquín Torres García. Sobretudo porque não nos parece cabível que desistamos dos mapas por causa de sua inevitável parcialidade. Havemos de renunciar, sim, a toda pretensão objetivista de construir mapas eternos e totais, que deem conta de todo o território, com todos os detalhes possíveis e com a menor escala. Certamente, em alguns casos, é preciso a inspiração da arte para que invertamos o sul e o norte, mas, mesmo a mais drástica inversão não cede ao ato de mapear. Assim, percebemos que a relação entre o mapa e seu território é marcada pelo interesse de quem mapeia, tanto em escala quanto em projeção. Por isso, não nos parece possível separar a discussão dos mapas da discussão da cartografia. Apresentar um novo mapa implica repensar o modo de fazer mapas. No caso da religião, além dos interesses, muda também o território. Os próximos passos, portanto, direcionam-se a fazer questionamentos epistemológicos de modo direto ou indireto, visto que certas metáforas nos revelam tanto quanto a análise mais pura que possamos ensaiar. Mas para onde andar quando nos encontramos em uma encruzilhada?

4. Interlúdio: uma encruzilhada

The question that remains is how to live

with this silence

Mark C. Taylor

O silêncio que ensurdece. Ou, antes, que abre o mundo para tudo que não foi visto — ainda que esteja sob nosso olhar. Esse é o silêncio de que fala Taylor em *Seeing Silence*, uma de suas mais recentes obras, lançada já durante a pandemia causada pelo novo coronavírus. Para nosso autor, o único modo de ouvir o silêncio, essa atitude paradoxal à qual somos chamados em tempos de tanto barulho, é enxergando-o na arte e na arquitetura, sobretudo em obras que transmitem as nuances e os lugares do silêncio. No livro, o lugar do silêncio são as preposições que intitulam os capítulos: *without, before, from, beyond, between, in* etc. Entre esses capítulos, há partes devotadas ao silêncio: páginas nas quais encontramos somente os três pontos das reticências. Auxiliam-nos a enxergar o silêncio do qual Taylor ousa falar (quebrando-o, paradoxalmente) alguns artistas e arquitetos contemporâneos: Barnett Newman, Donald Judd, Mark Rothko, Michael Heizer e James Turrell, sobretudo. Esses mesmos artistas são recorrentes em outras obras de Taylor em análises que não tratam do silêncio. De fato, como a leitura do livro nos revela, em alguns casos a questão ultrapassa uma mera escolha estética e se dá pela proximidade pessoal de Taylor com alguns desses autores.

Há, entretanto, outro silêncio. Um silêncio com o qual, como nos diz o autor, não é simples viver. Um silêncio profundo que ecoa nessa obra tanto quanto nas demais análises que Taylor traça sobre a cultura. Enxergar esse silêncio é fundamental para prosseguirmos nossa jornada — sobretudo ao passarmos por uma encruzilhada. Em uma de suas histórias pessoais, que são combinadas com análises teóricas, Taylor narra uma visita ao deserto do Texas, no qual experimenta uma das mais bonitas visões do céu estrelado, segundo sua experiência:

À noite, o céu é o mais escuro e as estrelas as mais brilhantes que já vi em qualquer outro lugar. É tão escuro que em 2012 essa área foi nomeada como um local internacional de céu-escuro pela Associação Internacional de Céu-Escuro. Esse é um dos dez lugares no mundo certificados para a observação de

estrelas no escuro. O que Van Gogh teria pintado se tivesse visto esse céu estrelado em uma noite sem lua?¹⁷⁸ (SS, p. 194)

A fim de fazer falar o silêncio, são necessárias algumas considerações sobre o breve relato de que dispomos acima. Sobretudo sobre a indagação de Taylor: o que teria pintado Van Gogh sob o céu texano. Parece-nos, no mínimo, bastante ousada a interrogação, uma vez que ela carrega em si a compreensão de que uma das maiores e mais reconhecidas obras de arte da história da humanidade, *Starry night*, poderia ser melhor se, em vez do céu holandês, o céu estadunidense estivesse sobre a cabeça de seu artista. Mas, ainda de modo mais profundo, Taylor desconsidera que, sob o mesmo céu que hoje é protegido por uma instituição, habitou durante séculos o povo Apache. As instituições que protegem o céu texano não protegeram a terra dos Apaches, cuja população hoje não chega a 100 mil pessoas. A questão que ecoa do silêncio é: o que pintaram os Apaches tendo visto esse céu estrelado em uma noite sem lua? Ou, ainda, o que pintaram os Apaches em todas as noites estreladas sem lua e sem invasores? Nem Taylor nem os artistas que ele elege parecem rememorar a história dos territórios que utilizam para sua arte. Narra Taylor: “eles [Heizer e Judd] queriam ir para além da Europa para uma arte distintivamente americana [sic], e eles estavam convencidos de que o único lugar no qual tal arte poderia ser criada era o deserto do oeste americano [sic]”¹⁷⁹ (SS, p. 195). Note-se que a arte estadunidense que os artistas buscavam gestar deveria ir para o berço dos Apaches, mas não seria a arte deles. Seria a arte de um povo que sai da cidade (representada pelo estilo europeu de arte) e vai para o deserto, mas não a arte do povo do deserto.

Esse é apenas um exemplo e uma observação das escolhas que Taylor faz em sua análise religiosa da cultura. Sublinhamos: Barnett Newman, Donald Judd, Mark Rothko, Michael Heizer e James Turrell são todos artistas estadunidenses, assim como Mark Tansey, ao qual Taylor devota um livro inteiro (*The Picture in Question*). O silêncio que habita a obra de Taylor grita pelas margens das escolhas que faz. Não por questões meramente geográficas, mas pela decisão de ignorar toda arte que não provém do mundo capitalista-desenvolvido. Citando as estupas budistas e as pirâmides egípcias e

¹⁷⁸ “At night, the sky is darker and the stars are brighter than I have seen anywhere else. It is so dark that in 2012 this area was named an international dark-sky park by the International Dark-Sky Association. This is one of only ten places in the world certified for dark-star gazing. What might Van gogh have painted if he had seen this starry sky on a moonless night?”

¹⁷⁹ “They wanted to move beyond Europe to a distinctively American art, and they were convinced that the only place such art could be created was the western American desert”.

mesoamericanas, Taylor consciente e voluntariamente decide falar sobre a pirâmide construída por Turrell (SS, p. 51). O silêncio reside nas decisões de Taylor e clama pelo nome daqueles e daquelas que são sistematicamente deixados de fora da cultura que merece ser avaliada e analisada. Por isso, antes de seguir os caminhos aos quais a encruzilhada nos leva, precisamos enxergar a densidade do silêncio de nosso autor. Precisamos nomear esse sistemático silêncio. Começemos pela diferença decolonial.

4.1. Uma diferença diferente

Não seria incorreto dizer que Mark C. Taylor é um pensador da diferença. Mesmo quando suas variações tendem a Hegel em vez de a Kierkegaard, a questão da diferença aparece como uma de suas preocupações centrais. Por mais que a constituição de uma lógica de denegação estabeleça uma identidade-na-diferença, negando tanto a identidade quanto a simples diferença, essa não deixa de ser parte de seu pensamento. Aqui, embora não necessitemos de uma genealogia da diferença, é importante lembrarmos os seus caminhos na história do pensamento contemporâneo. Por mais que a questão remeta à parte do pensamento pré-socrático¹⁸⁰, um movimento de recuperação da diferença surge nas bordas da filosofia moderna por meio de Kierkegaard, primeiramente. O filósofo dinamarquês, na medida em que criticava o sistema hegeliano, apontava a subjetividade do indivíduo como único modo possível de acesso à verdade existencial (KIERKEGAARD, 2013, p. 205). Nesse ponto, há uma tentativa, no mínimo, de quebra do sistema filosófico em favor de migalhas; uma passagem do uno ao múltiplo, da identidade à diferença. De modo geral, a crítica à metafísica estabelecida por Nietzsche se coloca no mesmo sentido: fora dos sistemas morais de interpretação, para além do bem e do mal, há a vida e a possibilidade de sua afirmação, isto é, vontade de potência (NIETZSCHE, 2009, p. 23).

As apropriações do pensamento desses autores que se voltaram com maior força à questão da diferença se deram em certo âmbito francês da filosofia contemporânea. Daqui, destacamos Derrida, Deleuze, Foucault e Lyotard. O modo como cada um desses constrói um aspecto do que se pode chamar pós-modernidade é analisado por Taylor em

¹⁸⁰ Como paradigma, apontamos o pensamento de Heráclito em contraposição ao de Parmênides. Enquanto este privilegiou a radical identidade na base do pensamento do ser, aquele privilegiou o devir absoluto, de modo que haveria uma ontologia da diferença na *physis*. Na medida em que tudo está em constante transformação, a identidade não seria mais que uma irrealidade impossível de ser captada pelo pensamento humano, uma vez que o que é nunca seria idêntico a si mesmo ao longo do tempo, ainda que em fração mínima.

The Moment of Complexity (MC, p. 47-72). O que nos interessa no pensamento da diferença não é apontar algum tipo de filiação ou influência deste sobre Taylor — o que é bem direto no caso de Derrida, por exemplo. Antes, interessa-nos lembrar o fato de que Taylor a recebe criticamente. No primeiro nível interpretativo, o que estamos delimitando como tradição contemporânea da diferença é uma iminente crítica ao privilégio da identidade na filosofia. Em um segundo nível, o de Taylor, há uma crítica dessa tradição crítica: o pensamento da diferença instala um dualismo que não rompe com a lógica binária também presente no monismo da identidade. Ao cabo e ao fim, a crítica à diferença não é outra senão a crítica à lógica dualista que evidenciamos no primeiro capítulo da tese. Sua crítica, como assumimos anteriormente, dá-se, na raiz, ao modo como o binarismo continua operando tanto pelo monismo moderno quanto pelo dualismo pós-moderno.

De fato, essa crítica ao binarismo possui uma interessante extensão ética na medida em que a metafísica da presença se impõe violentamente¹⁸¹. Dentro de um âmbito eurocêntrico ou, antes, que considera a história do Ocidente como história da humanidade, essa nos parece ser uma das críticas mais acuradas e certeiras ao fundamento dos momentos nos quais vivemos. Entretanto, quando alteramos a moldura pela qual interpretamos o mundo, percebemos uma face silenciada dessa crítica. Para melhor enxergá-la, damos voz a Walter Mignolo, acadêmico argentino radicado nos EUA¹⁸². Junto a ele, buscaremos pensar uma possibilidade de crítica a Taylor. Buscamos outra diferença, uma diferença diferente que considere o lado oculto da herança moderna da qual a denegação de Taylor permanece beneficiária. Na esteira de Mignolo, denominamos a diferença colonial. Ao recorrermos ao pensamento decolonial, assumimos dois

¹⁸¹ A relação entre violência e metafísica foi tratada por diversos autores. A noção específica derridiana de metafísica da presença assume que a imposição desse pensamento se dá por meio de um apagamento do horizonte de temporalidade e da equivocidade, de modo que a univocidade de uma interpretação pode violentar a possibilidade de todas as outras (DERRIDA, 2017, p. 53-80).

¹⁸² Além da aproximação geográfica com Mark C. Taylor, a obra de W. Mignolo tem um diálogo extenso com a desconstrução, além de uma proximidade epistemológica que é reconhecida pelo próprio autor (MIGNOLO, 2020, p. 413). Justificamos nossa escolha porque Taylor e Mignolo caminham sobre solo comum, ainda que de lados diferentes das margens fixadas pela modernidade. Exploraremos abaixo essa crítica à desconstrução em favor da decolonialidade, explicitando, inclusive, a lógica das margens concebida por Mignolo. Ele nos parece mais adequado para esse diálogo do que E. Dussel, por exemplo, porque este segundo parte de bases marxistas e levinasianas que estão mais longe de Taylor. Todavia, os apontamentos de Dussel em muito se identificam com os de Mignolo: “Repetindo, a ‘Modernidade’ é um fenômeno de origem europeia — e é evidente que suas ‘fontes’ remontam ao mundo egípcio, babilônico, semita, grego etc.; mas que somente no século XV consegue implantar-se no mundo e que, por esse fato, vai se formando e reformando simultaneamente através da articulação dialética da Europa (enquanto centro) com o Mundo periférico (enquanto subsistema dominado) dentro do principal e único ‘sistema mundial’” (DUSSEL, 1995, p. 86).

objetivos: 1) demonstrar como a crítica das filosofias da diferença não é suficiente quando se muda a projeção do objeto criticado; 2) assegurar novas possibilidades epistemológicas a partir de uma crítica da crítica. Começemos por uma delimitação feita pelo próprio autor:

A diferença colonial é o espaço onde emerge a colonialidade do poder. A diferença colonial é o espaço onde as histórias locais que estão inventando e implementando os projetos globais encontram aquelas histórias locais que os recebem; é o espaço onde os projetos globais são forçados a adaptar-se, integrar-se ou onde são adotados, rejeitados ou ignorados. A diferença colonial é, finalmente, o local ao mesmo tempo físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder, no confronto de duas espécies de histórias locais visíveis em diferentes espaços e tempos do planeta. (MIGNOLO, 2020, p. 10)

Há, pelo menos, três elementos principais a serem considerados na definição proposta por Mignolo: a) a colonialidade do poder; b) a relação entre histórias locais e projetos globais; e c) a espacialidade da diferença colonial. Primeiramente, é importante notarmos que, por colonialidade do poder, Mignolo entende uma matriz que estrutura econômica e politicamente uma relação de poder entre colonizadores e colonizados. A identificação da matriz colonial de poder (MCP) serve como um recurso hermenêutico para novas interpretações decoloniais da história e das relações ainda hoje estabelecidas entre partes desiguais. Nesse sentido, Mignolo diz que ela é análoga ao inconsciente freudiano e à mais-valia marxiana (MIGNOLO, 2018, p. 142). A colonialidade do poder, que pode ser percebida nas relações históricas desiguais, tem sua condição de possibilidade assegurada pela diferença colonial, diz-nos o autor. A diferença colonial sustenta, portanto, a relação de universalização de histórias locais em projetos globais. Aqui, deve-se levar em consideração que, para Mignolo, a história de certo “universalismo” filosófico-metafísico, que postula suas interpretações singulares como ontologias universais, pode ser lida como tal movimento. Nesse sentido, as histórias locais europeias, ao se transformarem em projetos globais, chocam-se com outras histórias locais e acabam por suprimi-las. A colonização demonstra justamente isso: os povos originários tiveram suas histórias locais corrompidas e foram coagidos a se adaptarem ao projeto global do “descobrimento do mundo” — que a nós chega como invasão. Por fim, Mignolo chama atenção ao fato de que a diferença colonial é um espaço, um local. Sua leitura se baseia num projeto de espacialização historiográfica, na qual certas narrativas modernas sobre a história, que consideram ideias como

desenvolvimento, evolução e progresso, perdem completamente o sentido¹⁸³. Ora, se tais ocorrências não compõem uma linha do tempo à qual se possa atribuir progresso, não há como imputar qualquer princípio teleológico na diferença colonial. Assumi-la como um espaço é, a nosso ver, um recurso de Mignolo para torná-la imanente e sublinhar a impossibilidade de sua inexorabilidade.

Poderíamos afirmar que a crítica de J. Derrida ao logocentrismo já englobaria, de certa forma, a ideia de que ontologias derivam de objetivações de experiências singulares¹⁸⁴. Contudo, mesmo a insistência desse autor, junto a outros que compõem a filosofia da diferença, seria insuficiente para lidar com a diferença colonial, uma vez que neles não está reconhecida nem a dimensão de colonialidade que a constitui, nem as implicações de sua existência. Nesse sentido, a filosofia da diferença não estaria pronta a reconhecer nem a colonialidade do poder nem a espacialidade da diferença colonial. Isso se dá, também, porque esse pós-estruturalismo continua a postular suas histórias locais como projetos globais ontológicos. Sua crítica às estruturas metafísicas é válida, mas insuficiente. Nas palavras de Mignolo:

A crítica pós-moderna da modernidade, bem como a análise do sistema mundial, é gerada a partir das margens internas do sistema — isto é, ambas oferecem uma crítica eurocêntrica do eurocentrismo. A diferença epistêmica colonial situa-se alhures, não na interioridade da modernidade definida por seus conflitos imperiais e autocriticada a partir de uma perspectiva pós-moderna. Pelo contrário, a diferença colonial epistêmica emerge na exterioridade do mundo colonial/moderno e naquela forma especial de exterioridade que inclui chicanos/as e latino-americanos/as. (MIGNOLO, 2020, p. 413-414)

Isso significa que, para Mignolo, há uma falta irreversível na crítica pós-moderna: sua localização marginal. Ainda que ela seja efetiva, até certo ponto, a pós-modernidade continua na margem interna da modernidade e, conseqüentemente, da estrutura colonial.

¹⁸³ Mignolo desenvolve essa ideia com mais propriedade no cap. IV de *Histórias Locais / Projetos globais*, no qual discute o posicionamento dos estudos subalternos entre pós-modernidade e pós-colonialidade (MIGNOLO, 2020, p. 233-285).

¹⁸⁴ Aqui, poderíamos também acrescentar o pensamento de G. Vattimo que, paralelamente à desconstrução, traça um caminho de pensamento enfraquecido (*pensiero debole*). Embora Vattimo também indique os perigos de uma interpretação unívoca de mundo, na medida em que ela se impõe sobre quaisquer outras interpretações, ele não o faz especificamente sobre a questão da colonização, mas abrange a história da filosofia enquanto metafísica. Para ele, a metafísica é “não [somente] como teoria filosófica dos princípios primeiros, mas como atitude generalizante do pensamento” (VATTIMO, 2017, p. 138). Isso significa que a atitude generalizante é a imposição de seu discurso como único possível para a descrição da realidade. Sua leitura pode ser útil para uma crítica decolonial da modernidade, mas não podemos atribuir a Vattimo tal interpretação. Assim como Derrida, ele permanece dentro da razão ocidental, ainda que próximo às margens.

Isso se demonstra no par instituído por Mignolo a partir da expressão “mundo colonial/moderno”. Essa estrutura conceitual é fundamental para entendermos o cerne da crítica da diferença colonial. Se em *Histórias locais / projeto globais* Mignolo usa um par, “modernidade/colonialidade”, em *On decoloniality*, obra mais recente, o autor usa uma tríade: “modernidade/colonialidade/decolonialidade” (MIGNOLO, 2018, p. 139). A barra que separa cada um desses elementos também os une, diz Mignolo, desde o séc. XVI. As implicações dessa tríade conceitual são, de fato, muito impactantes para o pensamento filosófico. Mignolo, com ela, quer chamar atenção para o simples aspecto de que a colonialidade é a face oculta da modernidade¹⁸⁵. Material e epistemologicamente, todo o complexo ontológico que define a modernidade como ponto comum aos saberes depende da colonialidade. Talvez essa dependência não nos seja tão óbvia porque a experiência da América Latina colonial se deu a partir das invasões de países periféricos no movimento Iluminista, sobretudo com a emigração de espanhóis e portugueses. Em territórios africanos colonizados por ingleses, franceses e alemães, talvez essa relação seja mais facilmente compreendida. De toda forma, a concepção de Mignolo de que modernidade e colonialidade, ainda que não sejam a mesma coisa, não podem ser separadas continua válida: “a modernidade, repito, leva nos ombros o pesado fardo e responsabilidade da colonialidade” (MIGNOLO, 2020, p. 64). Na medida em que a crença no progresso científico-social sustentava a modernidade enquanto ideia, a colonialidade garantia que a expansão marítima e a invasão das Américas fossem interpretadas como parte desse processo¹⁸⁶.

Por isso é tão importante a conexão da tríade como somente um conceito: “se não há modernidade sem colonialidade, se a colonialidade é constitutiva da modernidade, se a

¹⁸⁵ Em alguns momentos de sua obra, Mignolo indica de modo bem direto essa relação destacando que “não existe modernidade sem colonialidade, que a colonialidade do poder subjaz à construção da nação tanto nas histórias locais das nações que conceberam e implementaram projetos globais como nas histórias locais de nações que tiveram de se acomodar a projetos globais que lhes diziam respeito, mas sem sua participação direta” (MIGNOLO, 2020, p. 72).

¹⁸⁶ A. Mbembe faz uma importante leitura da situação das colônias frente ao imperialismo europeu. Na medida em que eram exploradas e escravizadas, as colônias faziam o papel de um não lugar no qual a lei e a democracia europeias não têm valor nem efeito. Por isso, para Mbembe, as colônias se formaram sob o signo de um não lugar: “Paradoxalmente, a ordem política democrática da metrópole precisa deste duplo vazio, primeiro, para se fazer valer a existência de um contraste irredutível entre si e o seu avesso aparente; depois, para alimentar os recursos mitológicos e para melhor esconder o seu interior, tanto por dentro como por fora. Por outras palavras, as lógicas mitológicas necessárias ao funcionamento e à sobrevivência das democracias modernas pagam-se com a exteriorização da sua violência originária noutros lugares, os não-lugares, onde a plantação, a colônia, ou hoje em dia, o campo e a prisão são figuras emblemáticas. [...] O grande medo das democracias é que esta violência latente no seu âmago e exteriorizada nas colônias e em terceiros lugares venha subitamente ao de cima, uma vez que ameaça a ideia que a ordem política fizera de si própria (como se fosse instituída de repente e para sempre), conseguindo praticamente fazer-se passar por senso comum” (MBEMBE, 2017, p. 50).

‘/’ de uma só vez as divide e conecta, então a decolonialidade propõe a destruição da modernidade”¹⁸⁷ (MIGNOLO, 2018, p. 139). Aqui o autor deixa claro como a ligação dual, que já estava realizada anteriormente, transforma-se numa tríade: no momento em que a crítica decolonial transforma-se também em proposição de novas epistemologias que desfazem a modernidade, ela também deve ser levada em consideração. Não há modernidade sem colonialidade e, por outro lado, não há mais possibilidade de pensar a colonialidade sem ter em mente o esforço por novas epistemologias decoloniais. Por isso, a crítica decolonial é mais efetiva e ampla que as críticas pós-modernas e desconstrutivas. Ainda que válidas, elas não abrem mão da herança moderna/colonial na continuação de seu labor. Para Mignolo, o limite de tais críticas é, justamente, a borda externa da modernidade, isto é, a diferença colonial que ignoram. Conseqüentemente, a desconstrução também precisa passar por um processo de demodernização decolonial: “a desconstrução dentro da metafísica ocidental precisa ser descolonizada dos silêncios da história” (MIGNOLO, 2020, p. 425). Mais uma vez a imagem do silêncio volta à cena. Agora, as palavras de Mignolo colocam em jogo o que buscamos revelar na obra de Taylor, isto é, os silêncios ocultos que determinam o local privilegiado para as manifestações de religião na cultura. Carecemos, entretanto, de uma aplicação da crítica de Mignolo à obra de nosso autor. Para tal, usemos uma analogia do que o pensador argentino fala sobre a ciência:

A ciência [...] não é uma realização humana, e sim europeia. Suspeito, contudo, que a questão não é a qualidade da inteligência dos europeus que inventaram a ciência, mas as condições favoráveis que o fizeram. Essas condições, em grande parte, se deveram à emergência das Américas no horizonte colonial da modernidade, ao trabalho forçado de escravos e ameríndios que extraíram o ouro e a prata das minas americanas e o algodão, o açúcar e o café do Caribe: tudo isso possibilitou a ascensão econômica da Europa e as condições de sua produção intelectual. As crenças que reforçavam a razão secular e o domínio do “homem” sobre a “natureza” contribuíram também para essas condições. (MIGNOLO, 2020, p. 416)

Para nos fixarmos no caso que abordamos no início de nosso interlúdio, não pensemos na ciência, mas na arte europeia. Não seria ela também uma flor que admiramos cujas raízes estão fincadas no colonialismo? Não seria sua existência também baseada no domínio racional das técnicas de produção — que legitimaram sistemas escravocratas? Os museus europeus de história estão repletos de elementos roubados e expropriados de

¹⁸⁷ “If there is no modernity without coloniality, if coloniality is constitutive of modernity, if the ‘/’ at once divides and connects, then decoloniality proposes the undoing of modernity”.

outras culturas. Talvez, diferentemente do que supôs Mark C. Taylor, Van Gogh tenha pintado *Starry night* porque as condições lhe eram favoráveis — enquanto os nativos Apaches eram perseguidos pela marcha para o Oeste. Ainda que nosso autor o cite apenas a título de exemplo, o caso de Van Gogh é paradigmático para o que pretendemos pensar. O artista holandês, um dos mais célebres hoje, não foi reconhecido em vida por seu trabalho. Antes, sua jornada foi marcada pela pobreza, pelo desejo irrealizado de ser um ministro cristão, e por problemas de saúde mental que acabaram levando ao seu suicídio. Van Gogh vivia às margens de sua sociedade — chegando a viver em situação extremamente vulnerável, tanto na Holanda quanto na França. Ainda assim, ele estava do lado de dentro da margem de uma sociedade colonial — cujo suprimento de matérias primas se dava pela exploração escravista de suas colônias. Apenas como ponto histórico de referência: ainda que nosso país já fosse independente, a escravidão no Brasil só foi legalmente abolida dois anos antes do suicídio de Van Gogh.

O que nos parece legitimar uma crítica decolonial a Taylor é o fato de que ele, ao celebrar a arte estadunidense, a arquitetura europeia, a economia e a cultura ocidentais, silencia sobre as condições materiais de desenvolvimento de cada um desses fenômenos. A exploração, tanto colonial no início da modernidade quanto capitalista contemporaneamente, nunca está em pauta. Assim como também nunca está em jogo uma interpretação para além das margens desse sistema global: nem do Oriente, nem do extremo Ocidente¹⁸⁸. Pese o fato de que, mesmo não sendo europeu, Taylor endossa certo eurocentrismo em suas escolhas epistêmicas. Ainda que de modo diferente, os Estados Unidos da América, dos quais nosso autor faz parte e privilegia, também têm papel importante na manutenção do sistema colonial/moderno. Simultaneamente ao seu processo de independência, os EUA se tornaram uma réplica do modelo colonial de imperialismo dentro do próprio continente americano. De certo modo, essa matriz imperial de pensamento se replica na obra de Taylor. Sobre a relação entre EUA e imperialismo, diz Mignolo:

Enquanto a independência dos EUA levou a um colonialismo interno, a novidade aqui é que os EUA se tornaram, de uma só vez, um país pós-colonial, um país com ambições imperiais e um país ancorado no colonialismo interno.

¹⁸⁸ Para Mignolo, as terras americanas invadidas não poderiam ser chamadas de ocidentais, uma vez que não são o mesmo que o mundo europeu conhecido até o fim do séc. XV, mas também não são o Oriente com o qual se mantinha certa relação econômica. Nesse sentido, as Américas seriam uma espécie de extremo Ocidente, como uma extensão da Europa apropriada para a exploração (tanto humana quanto da terra). Nas palavras do autor: “as Índias Ocidentais [...] e mais tarde a América [...] era o Extremo Ocidente, não sua alteridade [do Ocidente]” (MIGNOLO, 2020, p. 89).

As ambições imperiais, herdadas do país mãe [Inglaterra], marcam uma diferença específica entre os EUA e a América do Sul e o Caribe na reorganização subsequente da ordem global durante o século dezanove.¹⁸⁹ (MIGNOLO, 2005, p. 87)

Colocar em jogo a diferença colonial, todavia, não é uma crítica que tem por objetivo invalidar o pensamento de Taylor. Antes, nosso interesse com ela é fazer com que os silêncios e não ditos se revelem na medida em que afirmamos a colonialidade como face oculta da modernidade. Se não pretendemos destruir Taylor por um lado, também não podemos continuar imunes à diferença colonial por outro. Em uma tese que se apropria da noção espacial, seria incoerente ignorar tal diferença enquanto local de enunciação de outras epistemologias que não europeias. Se Taylor afirma que tão importante quanto conhecer o que é a religião é verificar os locais não óbvios onde ela está, parece-nos relevante pensar também a religião a partir da diferença colonial — esse lugar sistematicamente silenciado. Por isso, para além de Van Gogh, precisamos pensar os Apaches; para além de Fernando Pessoa, os pataxós; para além de René Magritte, o congolense Kamanda Kama Sywor.

4.2. Estar na encruzilhada

Se, juntamente com Mignolo, assumimos que a modernidade/colonialidade transforma epistemologias locais em ontologias com seus projetos globais, devemos assumir novas formas de pensar ou, antes, de lidar com o território no qual nos encontramos. A proposta de Mignolo é a formulação de uma gnosiologia liminar, que proponha um conhecimento prático-teórico em relação à epistemologia e sua abstração. Nós, por outro lado, não temos a intenção de uma revolução decolonial nessa tese. De todo modo, interessamo-nos em experimentar alguns atos de desobediência epistêmica. Por isso, devemos nos ater brevemente a pensar o que é estar na encruzilhada. Aqui, três pontos a serem considerados são importantes: 1) nossa localização em uma leitura sincrônica da tese; 2) a quem pertencem as encruzilhadas; 3) quais as consequências de pensar epistemologicamente a partir de elementos religiosos subalternos. O capítulo que segue é um desdobramento epistemológico dos dois anteriores: buscaremos identificar os

¹⁸⁹ “While US independence also led to internal colonialism, the novelty here is that the US became at once a postcolonial country, a country with imperial ambitions, and a country anchored in internal colonialism. The imperial ambitions, inherited from the mother country, mark one specific difference between the US and South America and the Caribbean in the subsequent reorganization of the global order during the nineteenth century”.

significados da teoria da religião de Taylor para a ciência da religião. Entretanto, não nos encontramos em uma simples estrada na qual um capítulo é ponto de passagem para o outro. Antes, estamos em uma encruzilhada: um momento de refletir sobre o caminho. A encruzilhada é tanto ponto de divisão quanto de impasse, uma vez que ela exige uma decisão. Nosso impasse se demonstra tanto pelas opções que temos à frente, quanto pelo silêncio de Taylor acerca da diferença colonial. Estamos em um lugar o qual um mapa de grandes escalas não consegue representar. Diante dos impasses, devemos assumir a encruzilhada.

Na tradição do Candomblé, religião dos escravizados que foram trazidos à força para o território hoje conhecido como Brasil, a encruzilhada não é local qualquer. Antes, conta a narrativa que ela foi dada a Exu por Oxalá. Como andava pelo mundo sem paradeiro nem casa, Exu ia à casa de Oxalá aprender como ele fazia a modelagem dos seres humanos. Após aprender esse ofício, Oxalá pediu que Exu recolhesse os ebós que lhe eram ofertados, então Exu passou a ser uma espécie de mensageiro entre humanos e orixás, fazendo o transporte de oferendas. Como pagamento, Oxalá ordenou que qualquer um que passasse por lá também deveria pagar uma oferenda a Exu:

Assim, quem viesse à casa de Oxalá teria que pagar também alguma coisa a Exu. Quem estivesse voltando da casa de Oxalá também pagaria alguma coisa a Exu. [...] Exu trabalhava demais e fez ali a sua casa, ali na encruzilhada. Ganhou uma rendosa profissão, ganhou seu lugar, sua casa. Exu ficou rico e poderoso. Ninguém pode mais passar pela encruzilhada sem pagar alguma coisa a Exu. (PRANDI, 2001, p. 41)

Pela tradição, se aqui estamos, estamos em débito com Exu. A ele pagaremos um exercício de *exulogia*, interpretando algumas de suas narrativas como fomentadoras de uma epistemologia decolonial — não simplesmente por conveniência, mas por aproximação ao que Taylor define como religião. Uma vez que as estruturas constitutivas e disruptivas em *looping* definem a religião, e essa se espalha por lugares atípicos, podemos investigar se também na decolonialidade não haveria algum tipo de elemento religioso. Nosso apontamento, que não tem força de teoria formal por sua brevidade, é de que decolonialidade é exulogia. Ou melhor, o movimento decolonial reflete aspectos característicos de Exu, de modo que há certa familiaridade entre essa tentativa epistemológica, ou gnosiológica, e o Orixá. Nesse sentido, valemo-nos de narrativas sobre quem habita na encruzilhada, na passagem, na divisão, para pensar a diferença colonial e a marginalização de grande parte do mundo pela modernidade/colonialidade.

O Orixá desterritorializado, ou colocado no não lugar, fora de sua casa, parece-nos uma ótima expressão da situação das terras colonizadas, bem como dos povos escravizados e para cá trazidos. Antes de possuir qualquer coisa por si mesmo, Exu começa aprendendo o trabalho por meio da observação e da imitação. Antes de possuir qualquer riqueza, Exu trabalha para outro, serve-lhe, carrega oferendas que não são para si mesmo, mas para quem acima dele estava. Além disso, Exu fez da encruzilhada sua casa, habitou na passagem — sem a pretensão de qualquer estabilidade metafísica.

Conta a narrativa que por não ser louvado por dois camponeses, Exu decidiu se vingar. Ora, ele sempre havia lhes dado boas colheitas e chuva. Usando um boné com um lado vermelho e outro branco, Exu caminhou entre as fazendas, passou entre os amigos e os cumprimentou.

Os camponeses entreolharam-se. Quem era o desconhecido? “Quem é o estrangeiro de barrete branco”, perguntou um. “Quem é o desconhecido de barrete vermelho?”, questionou o outro. “O barrete era branco, branco”, frisou um. “Não, o barrete era vermelho”, garantiu o outro. Branco. Vermelho. Branco. Vermelho. [...] Terminaram brigando a golpes de enxada, mataram-se mutuamente. Exu cantava e dançava. Exu estava vingado. (PRANDI, 2001, p. 49)

Há diversas camadas interpretativas para essa narrativa. Obviamente, podemos ver o poder destruidor de Exu em causar confusões e divergências — que em alguns casos são mortais. Dentro de uma leitura teológica, ainda, poderíamos reforçar a importância dos agradecimentos, louvores e oferendas a Exu na medida em que ele também ajuda na atividade de plantio. O que nos interessa, entretanto, é pensar filosoficamente sobre os termos da confusão que ele cria entre os dois camponeses. De modo muito astuto, Exu passa entre eles vestido de diferentes cores para um e para o outro. Ao fazê-lo, cada um dos camponeses se agarra àquilo que viu e defende sua própria verdade. Defendem até a morte: vermelho ou branco. A nosso ver, essa poderia ser uma metáfora escrita por um arguto crítico pós-moderno. Se esse tipo de Voltaire contemporâneo fosse criativo a tal ponto, diria que esse é o extremo da metafísica, o cúmulo da falta de perspectivismo, o caminho natural da afirmação da verdade como simples correspondência entre o dito e a realidade. A posição dos camponeses não nos parece distante do que a modernidade/colonialidade fez com povos não ocidentais: a imposição de uma verdade (branca, cristã, iluminista, patriarcal, heteronormativa) sob pena de morte para quem dela discordasse. A diferença é que, do outro lado, grande parte dos povos estava disposta a reconhecer o perspectivismo da verdade.

Como em um movimento decolonial, Exu dança diante da morte dos camponeses metafísicos que defendem suas verdades como correspondência exata da realidade. Nesse sentido, o dualismo camponês tem como punição a morte. Exu demonstra, analogamente, que a solução não estava em nenhum dos dois polos possíveis de afirmação da verdade. Nem branco nem vermelho, o chapéu de Exu revela a impossibilidade de endosso de qualquer relação entre os polos de um binarismo redutor. Até porque, se considerarmos a história como um todo, a resposta para a confusão não estava no chapéu e na decisão sobre sua cor, mas na lembrança de que os camponeses não controlam seu próprio destino e dependem de aspectos naturais, como a chuva que Exu lhes dava, para o plantio e a colheita. Aqui, a metáfora vai além da metafísica: há uma relação entre ser humano e natureza que o pensamento europeu desconsidera em favor da cultura e da crença na autonomia da racionalidade. Exu diz: racionalidade não faz chover na plantação. Metafísica leva à morte — por enxada ou por Cruzada. Basta um movimento decolonial para Exu estar vingado.

Em outra história, conta-se que Exu resolveu enganar Olocum, Orum e Oxu. Cada um desses Orixás tinha sua própria casa, mas, seduzidos por Exu, decidiram deixar suas casas em favor de outros lugares: “Exu, então, levou Olocum à casa de Oxu, Orum à casa de Olocum e Oxu à casa de Orum. Trocou todos de lugar” (PRANDI, 2001, p. 62). Quando Oxalá percebeu a confusão, fez com que cada um retornasse pra sua casa e a ordem retornasse à realidade. Exu, dessa vez por meio de uma ameaça, fez com que Olocum, Orum e Oxu trocassem novamente de casa. Dessa vez, Oxalá enviou Xapanã (Omulu) para açoitar Exu e castigá-lo com feridas e cegueira. Ele só conseguiu se limpar depois que passou suas feridas para o rio no qual entrou. Mais do que o castigo destinado a Exu por Oxalá, interessa-nos o ato da troca de lugares efetuado por Exu, sobretudo porque há duas camadas a entender nessa história. A primeira se assemelha à crítica à modernidade realizada pela desconstrução. De fato, inverter certos lugares comuns criados pela metafísica ocidental abre novos caminhos para o pensamento e para o exercício da racionalidade. Trocar todos de lugar parece um bom começo para pensar aquilo que foi marginalizado pelas estruturas de identidade. Trocar de lugar para pensar a diferença, em algum sentido. Mas é isso suficiente? A proposta de decolonização trazida por Mignolo considera que há algo ainda mais profundo a ser feito, para além da simples troca de lugares:

É no nível da enunciação que a retórica da modernidade é enunciada, transformada, legislada, autorizada. Consequentemente, a decolonialidade deve focar em mudar os termos da conversa que mudariam os termos do conteúdo. O contrário não é verdadeiro: mudar o conteúdo das conversas não coloca a enunciação (os termos) em jogo.¹⁹⁰ (MIGNOLO, 2003, p. 144)

Para Walter Mignolo, a simples troca de conteúdo de uma conversa não altera os termos nos quais a conversa se estabelece e, no caso da modernidade/colonialidade, não altera as relações de poder que estão subentendidas anteriormente à conversa. Por isso, é preciso, antes, alterar os termos a partir dos quais a conversa ocorre para que o conteúdo seja também modificado. Mudando os termos, o conteúdo não poderia permanecer inalterado. Satisfazendo essa provocação, a segunda camada de leitura da narrativa sobre Exu surge com um aprofundamento. Ao trocar de lugar os Orixás, Exu não somente causa uma confusão, mas altera a ordem de funcionamento do cosmos. Ele altera os termos nos quais os poderes do mundo se estabelecem. No início da narrativa, Olocum, Orum e Oxu são propriamente identificados: deus-mar, deus-sol e deus-lua, respectivamente¹⁹¹. A identificação de cada um desses Orixás significa mais do que uma informação extra na leitura do texto. Na medida em que eles constituem uma completude natural do ciclo da vida, simbolizado pela água, pelo dia e pela noite, a troca de lugares desses Orixás implica uma mudança radical do modo de vida humano. Isto é, não são apenas entidades divinas que mudam de residência, mas os princípios básicos da natureza. Onde era lua torna-se rio; onde era rio torna-se sol; onde era sol torna-se lua. Com isso, não estão trocados apenas os conteúdos da conversa, mas os próprios termos nos quais a conversa se estabelece, uma vez que, fora de seus lugares, sol, lua e rio deixariam de ser o que são. Em uma leitura política, Exu estaria propondo uma revolução entre os Orixás e, consequentemente, na vida humana — e não somente uma reforma. Aqui, Exu parece mais uma vez unir sua voz ao coro da decolonização.

Não é nosso interesse formular uma tese dentro de nossa tese acerca das relações entre Exu e a decolonização. Antes, quisemos exercitar certo tipo de exologia apresentando semelhanças e paridades entre o Orixá e o movimento proposto por Mignolo. De fato, as histórias de Exu se prestam a interpretações decoloniais.

¹⁹⁰ “It is at the level of the enunciation that the rhetoric of modernity is enunciated, transformed, legislated, and authorized. Consequently, decoloniality shall focus on changing the terms of the conversation that would change the content. The reverse does not obtain: changing the content of the conversations doesn’t call the enunciation (the terms) into question”.

¹⁹¹ Por vezes, no candomblé brasileiro, Orum não é identificado como Orixá, somente como o lugar onde os Orixás habitam. Da mesma forma, Olocum pode assumir forma masculina, feminina ou ser reconhecida apenas como uma qualidade de Iemanjá.

Diferentemente do cristianismo, que se mescla com o tipo de cultura escolhido por Taylor para análise, a mitologia dos Orixás (para ficarmos nos termos de R. Prandi, organizador das histórias que interpretamos) diz respeito à crença do povo escravizado e trazido pro Brasil à força. Desse modo, ainda que não seja uma cultura “originária” de nossa terra, as narrativas do candomblé quebram o silêncio colonizador e emergem do solo no qual trabalharam seus narradores. Nosso exercício de exologia buscou, principalmente, sublinhar que existem relações entre religião e cultura, inclusive na decolonialidade, sobretudo, para além do cristianismo dos colonizadores. Se, por um lado, Taylor se volta à escolha deliberada da arte do norte como local oculto da religião, nós, por outro lado, reafirmamos a possibilidade da cultura do sul global como objeto de análise da ciência da religião. Dependendo do caminho que tomarmos ao sairmos dessa encruzilhada, descobriremos que nossa exologia é ainda uma tentativa curta de *anarqueologia da religião*, à la Taylor. Continuamos com nosso autor porque a crítica decolonial não invalida as suas possibilidades de contribuição. Acolhemos a crítica, mas não largamos mão de nosso objeto. Temos agora um novo critério em mente: a opção de Taylor pela denegação não contempla parte dos problemas que as epistemologias do sul precisam enfrentar. Estamos próximos, mas do outro lado da margem que a modernidade impôs.

5. Cartografia da religião

*Não é o ângulo reto que me atrai.
Nem a linha reta, dura, inflexível, criada
pelo homem. O que me atrai é a curva
livre e sensual. A curva que encontro nas
montanhas do meu país, no curso sinuoso
dos seus rios, nas ondas do mar, nas
nuvens do céu, no corpo da mulher
preferida. De curvas é feito todo o
Universo - o Universo curvo de Einstein*

Oscar Niemeyer

Uma linha reta é o menor trajeto entre dois pontos. Funcionalmente, esse também pode ser considerado o melhor. Por exemplo: a distância, em linha reta, entre as cidades Rio de Janeiro e São Paulo é de pouco mais de 355 quilômetros. Todavia, para chegarmos de um lugar ao outro por meios terrestres, precisamos passar por estradas e suas curvas. Se passarmos pelas curvas das estradas de Santos a distância aumenta para 615 quilômetros. Para quem tem pressa em chegar, uma viagem em linha reta, se possível, seria ideal. Quem, por outro lado, quer perceber a beleza do litoral brasileiro tem que enfrentar as curvas que o fazem ser como é.

O arquiteto Oscar Niemeyer, talvez o mais conhecido entre nós, afeiçoava-se às curvas. Em *As curvas do tempo* (2007), ele explica melhor essa admiração que, na arquitetura, rompeu barreiras, uma vez que os ângulos retos e as linhas traçadas na constituição dos espaços são o modo mais simples e funcional de ocupação do espaço. Tanto quanto as obras de Niemeyer, interessa-nos o argumento pelo qual o arquiteto sustenta a importância da curva em seu trabalho. Para Niemeyer, a grande diferença entre a linha reta e a curva é que a primeira é rígida, foi criada pelo ser humano, enquanto a segunda se encontra na experiência sensível, nas montanhas, no corpo, no universo. A curva, para Niemeyer, é livre e sensual. Isso é perceptível em diversas obras suas, como a escultura na ponta do Sambódromo da Marquês de Sapucaí no Rio de Janeiro, ou mesmo a Igreja de São Francisco no Conjunto arquitetônico da Pampulha, em Belo Horizonte. No primeiro exemplo, os arcos do arquiteto remetem ao morro dos Dois Irmãos, na mesma cidade. No segundo, os traços curvos da capela e do conjunto remetem às

montanhas que são marca do território do estado de Minas Gerais. Do profano ao sacro, Oscar Niemeyer inseriu a curva em seus desenhos como modo de respeito e admiração aos traços da natureza que cercam seus projetos arquitetônicos.

A questão das curvas, entretanto, é mais complexa do que parece em um primeiro momento. Dizemos isso porque, a um leitor desavisado, pode parecer que o ângulo reto ou a curva sejam meramente uma questão de escolha do arquiteto e dos engenheiros que concretizam o projeto. Contudo, a argumentação de Niemeyer complica fatalmente a questão: o uso da curva é uma escolha dele, ou uma requisição do espaço que cerca a obra arquitetônica? Ora, intrínseca à sua fundamentação está a interpretação do universo como universo curvo e da natureza curva, em ondas, montanhas, rios, nuvens e corpos. Nossa questão é: em que medida não é o próprio território que postula as condições para o desenvolvimento do projeto? E, ao mesmo tempo, o projeto também não modifica o território? E, ainda, o território não é uma questão de interpretação do arquiteto? A circularidade da questão nos impele a decidir por um caminho. Oscar Niemeyer optou por começar pelo território, curvo em sua compreensão, para então pensar sua obra arquitetônica curva, conseqüentemente. Para ele, a questão da curva é mais do que estilo, é um jogo entre o espaço construído e o espaço vazio entre ele — que, estando fora de sua alçada, também é construção sua.

Também em nossa tese foi necessária uma decisão, visto que o estudo da religião precisa de uma definição do que seja religião (ora, haveria um estudo sem objeto?), mas essa definição só pode ser adequadamente dada a partir de um rigoroso estudo da religião. Começamos pelo conceito, verificando seus contornos e especificidades de modo a defini-lo conforme a obra de Mark C. Taylor. Ou, na metáfora geral de nossa tese, apresentamos um mapa (teoria) sobre um território específico (religião). Com muitos declives e inumeráveis curvas, a religião na contemporaneidade não poderia ser delineada por linhas retas. Por isso, juntamente com Niemeyer, afirmamos: o projeto de construção deve reconhecer os requerimentos do próprio território sobre o qual se coloca. Neste capítulo pretendemos subir mais um degrau na escala geográfica que traçamos: acima do território, o mapa; acima do mapa, a cartografia. Aqui, buscamos analisar como se constroem os mapas sobre a religião explorando: 1) tendências epistemológicas no estudo da religião; 2) a relação entre descrição e prescrição; 3) o método de Taylor nesse estudo; 4) as interfaces entre seu pensamento e o de Paul Tillich; 5) uma síntese epistemológica a partir do pensamento de Taylor. Se o território é feito de curvas, com elas devemos

projetar epistemologicamente nossos mapas. Um ângulo reto e uma linha inflexível, quando não destroem o território, retiram dele a liberdade da beleza.

5.1. Tendências epistemológicas na ciência da religião

O estudo da religião não é algo sem história. Suas origens variam conforme o historiador: os mais generalistas datam desde a Grécia antiga, com Tales de Mileto, considerando todos que propuseram reflexões acerca da religião; os mais puristas consideram o esforço de Jean Frederic Bernard e Bernard Picart em 1723 com *Religious Ceremonies And Customs Of All The Peoples Of The Word*; outros, com olhar mais disciplinar, considerariam Cornelius Petrus Tiele¹⁹² e Max Müller com seus cursos e palestras de história da religião e ciência da religião, respectivamente. Não nos interessa perseguir nenhuma dessas linhas investigativas para reconstruir uma história dos estudos de religião¹⁹³. Todavia, nos é importante retornar a certos pontos paradigmáticos que, do início da formação disciplinar até hoje, apresentam fissuras nos estudos de religião. Passar por eles não significa somente apresentá-los, mas perceber como eles se articulam com certa coerência até a contemporaneidade em suas tendências de abordagem. Nosso objetivo com essa discussão é contextualizar o ambiente epistemológico no meio do qual Taylor constrói seu pensamento. Mais uma vez, nossa hipótese é que ele não se adequa a um dos polos das dualidades epistemológicas, mas, denegando e refigurando a relação, ele instaura um entrelugar.

Max Müller, considerado um dos grandes estudiosos da ciência da religião, já apontava um caráter fundamental dessa disciplina que provoca boa parte de suas disputas internas: a duplicidade. Essa nos interessa porque se articula na diversidade de

¹⁹² Apesar da importância do pensamento de Tiele para a formação de uma ciência que estuda a religião, optamos por não apresentar sua proposta epistemológica como uma tendência porque se aproxima tanto à de Müller quanto à de Wach que, ao seu modo, prosseguem com mais força propositiva ao longo da história. Para uma boa síntese do pensamento epistemológico de Tiele, sobretudo acerca das abordagens morfológica e ontológica, recomendamos sua palestra “Concepção, objetivo e método da ciência da religião” (2018, p. 217-228).

¹⁹³ Para isso, recomendamos os textos de Usarski “História da ciência da religião” (2013, p. 51-61), de Eric Sharpe, *Comparative Religion: a History* (2003) e “The study of religion in historical perspective” (2010, p. 21-38) e de Maurílio Ribeiro da Silva, *Ciência da Religião: contexto e pressupostos* (2022). Em nossa breve apresentação das tendências epistemológicas, reduzimos a complexidade da história do estudo da religião de modo a sublinhar os pressupostos epistemológicos de seus movimentos. Isso não significa que toda a história está aqui resumida, nem que tal história seja linear, sem dialética alguma ou sem os percalços e as controvérsias que a constituem. Nosso objetivo nessa delimitada discussão não é imputar uma leitura externa à ciência da religião para criticá-la epistemologicamente, como se fizéssemos uma leitura a partir da filosofia, por exemplo. Antes, buscamos, através da filosofia da religião dentro da ciência da religião, pensar epistemologicamente essa disciplina. Portanto, não há crítica externa, mas leitura interna à própria disciplina.

paradigmas pelos quais se pode estudar a religião. F. Usarski, propondo uma história da ciência da religião, diz que “Müller vislumbrou também a organização interna da disciplina no sentido da distinção entre um ramo que se ocupa com as formas históricas da religião e um ramo sistemático interessado na explicação das condições sob as quais as religiões se manifestam” (USARSKI, 2013, p. 58). Em outras palavras, para Usarski, o filólogo alemão afirmara a separação entre uma parte mais voltada à história e outra mais sistemática. Esta, segundo o professor radicado no Brasil, teria a função de explicar as condições contextuais das religiões, isto é, as condições sob as quais elas se manifestam. Entretanto, essa leitura tem uma forte pretensão política implícita. Historicamente, os estudos de religião se constituíram por meio de um afastamento da teologia. Nesse caminho, os estudos de religião se aproximaram das ciências sociais, em suas diversas metodologias, como um meio seguro de garantir sua cientificidade diante das outras áreas das humanidades. Por vezes, essa reação contra a teologia estendeu-se à filosofia e à fenomenologia da religião, que foram consideradas espécies de criptoteologia, isto é, teologias disfarçadas. Usarski se insere nessa tradição que desconfia da filosofia e da fenomenologia da religião dentro da ciência da religião e tenta afastá-las. Por isso, sua leitura de Müller fica aquém do pensador alemão que, a nosso ver, reconhecia na teologia um par diferente, mas não um perigo¹⁹⁴.

Müller, em uma palestra publicada em *Introduction to the Science of Religion* em 1882, afirma que há dois conceitos básicos de religião e, a partir desses, dois significados de ciência da religião. O conceito de religião que diz respeito à pesquisa histórica é o seguinte: “um corpo de doutrinas transmitidas pela tradição, ou em livros canônicos, e contendo tudo o que constitui a fé” (MÜLLER, 2020, p. 311). Em outras palavras, religião tem um aspecto empiricamente apreensível, que pode ser historicamente situado, e objetivamente observável, seja em sua tradição ritual ou em seu conjunto de doutrinas. A esse conceito de religião, corresponde a parte da ciência da religião que lida com formas históricas (MÜLLER, 2020, p. 313). O outro conceito de religião, entretanto, Usarski não contempla em sua leitura: “uma faculdade mental ou disposição que, independente de,

¹⁹⁴ Conforme Pieper salienta, a imparcialidade na ciência da religião era um princípio básico que foi postulado desde a idealização de tal disciplina. A partir desse princípio, somado ao de distanciamento, Müller propunha que “a análise da religião deve ser feita de modo imparcial, não cabendo ao estudioso interferência prática. Ele deve apenas descobrir o que é a religião, *qual é a fundamentação que ela possui na alma humana* e quais são as leis de seu desenvolvimento histórico” (PIEPER, 2017, p. 134, grifo nosso). Aqui, demonstra-se que a proposta de Müller incluía um tipo de investigação kantiana que pressupunha a religião como uma das estruturas subjetivas da mente humana. Essa aproximação fica ainda mais explícita ao longo de nossa argumentação. Importa-nos, por ora, sublinhar que em Müller a teologia não é totalmente excluída da ciência da religião, mas é apresentada a partir de uma distinção.

apesar do sentido e da razão, capacita o homem a apreender o Infinito sob diferentes nomes e sob disfarces” (MÜLLER, 2020, p. 311). Um sentido diverso ao termo religião, portanto, diz respeito a uma disposição mental para apreender o transcendente, independentemente de seu nome. Mais uma vez, aqui vemos bem delineados os traços kantianos dessa noção em Müller. Esse sentido em muito se aproxima do caráter filosófico que R. Otto traça, como veremos a seguir. Usarski, em sua implícita pretensão de afirmar uma originariedade da aproximação da ciência da religião com as ciências sociais, não se dispõe a reconhecer essa face no pensamento de Müller, seja na própria definição ou no tipo de ciência da religião que a estuda. Por esse lado, a parte do estudo, que “tem de explicar as condições sob as quais a religião, seja em sua forma mais alta ou mais baixa, é possível, é chamada teologia teórica” (MÜLLER, 2020, p. 313). Isso significa que, ao lado da pesquisa histórica sobre o empiricamente apreensível, Müller reconhece um âmbito sobre as condições da manifestação da religião, isto é, uma abordagem normativa. Notemos que Usarski usa significativamente o plural “religiões” para dar a entender que Müller não contemplaria um caráter mais geral dos estudos de religião. Em outras palavras, Müller nos diz que tal caráter é “a análise das condições internas e externas sob as quais a fé é possível” (2020, p. 313). Na mesma medida em que se buscam as condições externas e empíricas da manifestação da religião, pontos reconhecidos por Usarski, postulam-se condições internas, isto é, de coerência doutrinária e subjetiva da religião. Essa teologia teórica diz respeito às abordagens que a tradição na qual Usarski se insere tenta se desvencilhar — e, pela nossa análise, tornar secundária¹⁹⁵.

¹⁹⁵ Outros trechos do mesmo texto de Müller corroboram para nossa leitura de que a interpretação de Usarski pode ser equivocada. Por exemplo, diz Müller: “Torna-se, portanto, o dever daqueles que devotaram a vida ao estudo das principais religiões do mundo em seus documentos originais, e que *valorizam a religião e a reverenciam em qualquer forma que ela possa apresentar* para tomar posse deste novo território em nome da verdadeira ciência, e assim proteger seus recintos sagrados das incursões daqueles que pensam que eles têm o direito de falar sobre os brâmanes, os zoroastristas, ou budistas, ou aqueles dos judeus e cristãos, sem nunca ter a dificuldade de aprender as línguas em que seus livros sagrados estão escritos” (MÜLLER, 2020, p. 318, grifo nosso). Aqui, não nos interessa a afirmação de Müller no trecho citado, mas o que está pressuposto e é demonstrado no trecho grifado. Ao estabelecer princípios para o posicionamento do cientista da religião, esse autor transparece a noção subjacente de que a religião é uma estrutura que se apresenta de diferentes formas. A esse conceito de religião, como vimos acima, uma pesquisa meramente empírica não basta, como Usarski deixa a entender em seu texto. Esse fato se torna ainda mais explícito no fim do texto de Müller, no qual, ao defender a validade do estudo de religiões antigas, ele faz uma espécie de declaração de fé, afirmando que estudar outras religiões não é perigoso para a normatividade cristã. Nas suas palavras: “Como um antigo metal precioso, a religião antiga, depois removida a ferrugem dos séculos, sairá em toda a sua pureza e brilho: e a imagem que ela revela será a imagem do Pai; o Pai de todas as nações na terra; e a inscrição, quando pudermos ler de novo, será, não apenas na Judeia, mas nas línguas de todas as raças do mundo, a Palavra de Deus, revelada, onde somente ela pode ser revelada, revelada no coração do homem” (MÜLLER, 2020, p. 329). Nesse ponto, não somente há a religião e sua apresentação/manifestação em variadas formas, mas um Deus específico e o cristianismo como revelação máxima que subjaz às formas históricas da religião. Não vem ao caso o julgamento do ideal

Não queremos somente chamar atenção para uma interpretação possivelmente equivocada de parte da pesquisa no Brasil, mas para o caráter duplo dos estudos em religião: de um lado uma abordagem mais ligada a ciências empíricas e ao aspecto histórico das religiões; de outro, uma abordagem teórica da religião e da fé.

Com uma diferença significativa, esse mesmo caráter duplo aparece em J. Wach. A duplicidade, todavia, não se dá entre abordagens descritivas e normativas, como em Müller, mas entre empíricas e sistemáticas (WACH, 2018, p. 233). A diferença fundamental dessas para as de Müller é que tanto o ramo empírico quanto o sistemático da ciência da religião são abordagens descritivas. Em outras palavras, para Wach, a ciência da religião é uma ciência puramente empírica, à qual não cabem nem especulações nem normatividades. Isso se estabelece para o autor por princípio: “A ciência geral da religião, que abrange dentro do seu âmbito: fenomenologia, história, psicologia e sociologia da religião, é essencialmente descritiva, visando a compreender a natureza de todas as religiões” (WACH, 1990, p. 11). A ciência da religião se coloca como um contrário da teologia e da filosofia da religião que, para Wach, são normativas e dizem respeito somente a uma fé específica¹⁹⁶. O ramo empírico diz respeito à história e ao desenvolvimento das religiões. Nesse caso, ele não se afasta muito da proposta descritiva que identificamos em Müller.

O ramo sistemático, por outro lado, aparece como um avanço em outra direção em relação à proposta de uma teologia teórica. Ele não tem apelo normativo, como essa teria, mas prevê a criação de elementos classificatórios para os dados colhidos pelos

de laicidade e do agnosticismo metodológico advogados para a ciência da religião, mas é preciso reconhecer que não há originalidade alguma neles. Usarski, por sua vez, ataca frontalmente iniciativas como a de Otto por, a seu ver, preocuparem-se com “o Sagrado” e não com os discursos sobre o Sagrado (USARSKI, 2018, p. 30). Em suas palavras: “nossa disciplina não investiga ‘o Sagrado’, para citar apenas uma das possíveis nomenclaturas atribuídas ao ‘absoluto’. Em vez disso, levanta e analisa as múltiplas manifestações de discursos sobre ‘o Sagrado’” (USARSKI, 2018, p. 30). Todavia, assim como a proposta de uma teologia teórica em Müller, a noção de Sagrado não se refere ao “absoluto”, como interpreta Usarski, mas à estrutura inata humana que se atenta para um absoluto. Nesse sentido, a análise do Sagrado não apontaria para outra coisa senão o ser humano mesmo. Nossa intenção ao apontar esse possível equívoco não é outra senão contribuir ao debate epistemológico sobre a ciência da religião no Brasil, o qual, reconhecidamente, teve entre seus pioneiros o próprio prof. Usarski (2008, p. 67-150).

¹⁹⁶ Citamos a justificativa de Wach que explica essa ausência: “uma filosofia da religião estaria mais afinada com a teologia nos seus aspectos normativos, porém partilharia o seu assunto com a ciência da religião” (WACH, 1990, p. 11-12). Aqui, duas importantes questões nos vêm à mente: 1) o que seria a filosofia da religião a qual Wach se refere? Como se estabelecia esse tipo de contribuição aos estudos de religião em 1947, época em que a obra de Wach foi escrita?; 2) apesar de rejeitar a filosofia da religião na ciência da religião, a filosofia ainda assim ocupa um importante lugar em sua obra, uma vez que ele se apropria de importantes conceitos filosóficos, como empatia, compreensão etc. (WACH, 1990, p. 21). Esse estudo específico dos sentidos que a filosofia toma na obra de Wach, tanto em *Sociologia da religião* quanto em geral, foge do escopo de nossa tese. Ainda assim, um estudo posterior poderá tornar mais claros os significados e implicações desse afastamento realizado pelo autor.

estudos empíricos. A sistematicidade seria, cronologicamente, um movimento segundo da ciência da religião a fim de melhor explicar e comparar as religiões: primeiro se observa seu desenvolvimento e sua história para, posteriormente, classificá-los e compará-los. Para Wach, esse empreendimento se daria, sobretudo, por meio de tipologias. Esse é o caso, por exemplo, de M. Weber em *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo* (2004): cria-se o tipo ideal do calvinismo para o estudo da relação entre religião e economia no início da modernidade. Outro exemplo são os tipos que o próprio Wach oferece das autoridades religiosas, que inclui magos, profetas, sacerdotes, reformadores, santos etc. (WACH, 1990, p. 397-347). A sistematicidade, como atesta o autor, pode ser ainda em nível geográfico, temporal e de valor. O interesse de Wach em um âmbito classificatório se justifica, sobretudo, na melhor possibilidade de comparação dos dados empíricos das religiões.

Todavia, uma questão epistemológica importante poderia questionar a validade do caráter puramente descritivo do ramo sistemático: em que medida tais tipologias surgem, de fato, dos dados empíricos? Ou: não há noções prévias que alimentam a tipologia, fazendo dela uma espécie de abordagem normativa? A filosofia hermenêutica, na esteira do transcendentalismo kantiano, já postulava, com M. Heidegger (HEIDEGGER, 2012, p. 421-435) e R. Bultmann (BULTMANN, 2001), para ficarmos apenas em dois exemplos, que toda interpretação de mundo parte de pré-compreensões¹⁹⁷. Não nos interessa a discussão mais pormenorizada nesse ponto, mas a indagação de que, se as tipologias não surgem totalmente do empirismo (o que nos parece impossível), elas têm algum aspecto normativo subjacente. A passagem da premissa à conclusão se dá necessariamente porque, se a tipologia se baseia em um conhecimento prévio, o que as fundamenta são escolhas deliberadamente arbitrárias ou, em outras palavras, recortes normativos que não dizem somente o que é, mas como devemos interpretar certos fenômenos. Nesse ponto de vista, o ramo sistemático da ciência da religião proposto por Wach não parece estar tão distante da teologia teórica que propõe Müller¹⁹⁸.

¹⁹⁷ Aprofundando essa discussão justamente no foco de nosso problema, K. Schilbrack afirma que “philosophy is presupposed and therefore ineliminable when theorizing religions” (2016, p. 35). Isso significa que, quando se trata de teorizar a religião mesmo os métodos empíricos recorrem a algum tipo de filosofia e, portanto, à normatividade que pretendiam eliminar. Também podemos citar como exemplo, ainda antes de Heidegger e Bultmann, a crítica de Husserl à defesa positivista de que a ciência lidaria somente com objetos empíricos — esquecendo-se da inevitabilidade de pré-compreensões em qualquer fazer humano (HUSSERL, 2006, p. 69-72).

¹⁹⁸ Aqui, todavia, é necessário que sublinhemos alguns aspectos que mantêm uma distância entre as duas propostas — e impossibilitam a confusão entre elas. De fato, Wach milita contra a normatividade na ciência da religião apelando para a descritividade essencial que marcaria esse saber (WACH, 1990, p. 11). Sua preocupação não aparece apenas como pano de fundo argumentativo, mas é explicitada pelo próprio autor

Gregory Alles (2010), fazendo uma revisão das tendências nos estudos da religião após a segunda guerra mundial, aponta um ator principal que, por sua força, coloca os termos do debate. Mais especificamente, como apresenta Cruz (2013), quem postula o próprio debate é o paradigma eliadiano. Aqui, mais do que uma forma de aproximação da religião, as tendências divergem sobre algo anterior, um pressuposto: a religião tem um caráter *sui generis*? Em outras palavras, questiona-se se a religião possui algo que a sustenta enquanto tal ou ela é apenas uma contingência histórica redutível a outros fenômenos, como vimos anteriormente. A questão da fenomenologia da religião se insere nesse ponto: na medida em que ela busca por estruturas da religião em meio à variedade de suas manifestações, ela manifesta seu posicionamento a favor do caráter *sui generis* da religião. Esses dois aspectos primordiais, para Alles, não podem ser separados um do outro: “rejeitando as abordagens que buscavam explicar a religião em termos de algo que não era religioso, como a sociedade ou a psique humana, ele se esforçou em desenvolver o que chamou de uma morfologia do sagrado”¹⁹⁹ (ALLES, 2010, p. 42). Isso significa que o paradigma eliadiano recusa a redução a outras explicações para a religião que não ela mesma. Em outras palavras, ela deveria ser explicada em seus próprios termos (ELIADE, 2008, p. 1). Por outro lado, seus críticos afirmam que a religião só pode ser, de fato, estudada através da operação de reduções por meio de um cabedal teórico-metodológico que privilegia as ciências sociais e seu empirismo.

Nesse ponto, os termos nos aproximam dos dois paradigmas mais antigos que consideramos: também Müller e Wach consideravam uma parte ou um ramo da ciência da religião voltados diretamente aos estudos empíricos. Por outro lado, Müller abria a possibilidade para um estudo da religião mais voltado a seus aspectos constitutivos, o que, como indicamos, aproxima-o de uma fenomenologia da religião. O que diferencia

como uma confusão metodológica a ser evitada: “Mas um problema metodológico não deve fugir à nossa atenção. Torna-se necessária uma discriminação cuidadosa entre filosofia social (*teoria normativa* da sociedade) e sociologia. Não existe uma coisa como sociologia cristã, ou judaica, ou mulçumana. No entanto, existem filosofias sociais, implícita ou explícitas, cristãs, mulçumanas ou judaicas. [...] Tal concepção de sociologia seria traição ao seu verdadeiro caráter como *ciência descritiva*” (WACH, 1990, p. 18. Nosso grifo). Ao fazer a distinção entre filosofia social e sociologia, Wach sublinha suas essências, respectivamente, normativa e descritiva. Essa distinção também foi explorada mais recentemente por McCutcheon (2018, p. 32-52). Com isso, o autor reforça a ideia de que mesmo a tipologia sistemática que propõe não teria caráter normativo. Aqui, a proposta de Wach se diferencia decisivamente de Müller em dois pontos: primeiramente, porque a teologia teórica lidaria com uma estrutura mental inata ao ser humano, não sendo portanto apreensível por análises sociológicas, mas apenas teológicas e filosóficas; em segundo lugar, elas se diferenciam porque Wach não admite qualquer tipo de normatividade, ainda que recaia nela por meio da inevitabilidade das pré-compreensões, enquanto Müller acolhe a normatividade por meio da teologia teórica, ainda que ela seja preterida frente ao estudo empírico.

¹⁹⁹ “Rejecting approaches that sought to explain religion in terms of something that was not religious, such as society or the human psyche, he attempted to develop what he called a morphology of the sacred”.

Müller e Wach, de um lado, e Eliade e seus críticos, de outro, é a totalização dos próprios paradigmas. Enquanto os primeiros pensadores postulavam uma ciência constituída por duas partes complementares, que considerava tanto a pesquisa histórica quanto a fenomenológica, os últimos atribuem a seus paradigmas certo exclusivismo: ou se aceita somente um deles ou não se faz ciência da religião. De fato, tanto Müller quanto Wach privilegiam o aspecto empírico em detrimento do sistemático. Parece-nos que, para esses autores, uma teologia comparativa ou uma sistematização deva ocorrer somente em função do empirismo que lhes é anterior, servindo apenas como uma espécie de conclusão ao longo caminho empírico traçado anteriormente. É sintomático desse privilégio o fato de que, para além da discussão epistemológica, tanto Müller quanto Wach desenvolvam estudos principalmente no campo empírico — e não no sistemático/teológico.

É preciso também reconhecer que, embora as discussões sejam de fato acirradas, a fenomenologia da religião não carece de empirismo em sua abordagem, mas busca não reduzir a religião a outros elementos por pressupor certa estrutura sua. Ao olhar dos críticos essa posição tem duas consequências que impossibilitam sua coerência enquanto ciência: 1) certo essencialismo inerente à filosofia; 2) a formação de uma criptoteologia na ciência da religião. A primeira versa sobre a busca pela estrutura/essência da religião que estaria atrás de todas as suas manifestações fenomenológicas²⁰⁰. Ao pressupor que tal essência é fato, retornar-se-ia ao paradigma realista que sustenta a existência dos universais, o que não pode ser afirmado empiricamente. A consequência disso é que se formaria uma espécie de teologia escondida sob o véu da fenomenologia, porque a essência básica da religião seria a de uma religião específica: o protestantismo²⁰¹.

Como vimos em capítulo anterior, Mark C. Taylor rejeita ambas as abordagens, sobretudo no que diz respeito à teoria da religião, uma vez que postulam paradigmas que

²⁰⁰ Sobre essas críticas e suas respostas, recomendamos o texto de Pieper “Fenomenologia da religião como essencialista e criptoteologia: reconsiderações críticas” (2019) que demonstra que, no Brasil, o horizonte se limita em apontar generalizações sobre Eliade e Otto sem considerar a fundo suas propostas e uma vasta gama de outros fenomenólogos que satisfariam os critérios postulados na academia brasileira para a ciência da religião, uma vez que fenomenologia seria um meio-termo entre história e filosofia da religião.

²⁰¹ A crítica a essa questão pode ser ainda interpretada por meio dos estereótipos usuais do termo religião no senso comum. Para uma análise desses, indicamos o livro organizado por Brad Stoddard e Craig Martin *Stereotyping religion* (STODDARD; MARTIN, 2017). Nessa obra, diversos autores analisam “clichês” sobre a religião e ponderam sobre seus fundamentos epistemológicos. Em geral, os artigos recorrem à crítica de que o termo religião é uma invenção protestante, branca, eurocêntrica e moderna. Essa crítica específica encontra maior ressonância no contexto estadunidense dos *Religious Studies*, embora possua adeptos também no Brasil. Citamos como exemplo a leitura que fazem Costa e Marchini (2017) sobre as produções acadêmicas de eventos da área no Brasil, classificando-os em três tipos: teológicos, de ciências da religião e criptoteológicos. Embora, a nosso ver, os autores pesem a mão na crítica a esse último tipo, sua abordagem é paradigmática para demonstrar como se estabelece a crítica da fenomenologia da religião como tipo de teologia. Ver, sobretudo, Costa; Marchini, 2017, p. 23-27.

reproduzem as lógicas monistas e dualistas, denegadas pelo nosso autor. Interessa-nos, nesse ponto, mais do que apontar como essas lógicas operam, indicar como há uma mesma dualidade estabelecida, de Müller a Eliade, que também postula tendências contemporâneas nos estudos de religião: a contraposição entre abordagens explicativas e abordagens interpretativas. Como o próprio nome sugere, as abordagens explicativas se interessam em fornecer respostas às questões sobre função, sentido e verdade das religiões. Na medida em que correspondem a critérios empíricos, nelas podemos incluir a primeira parte da ciência da religião, conforme Müller, seu primeiro ramo, conforme Wach, e o paradigma redutivo dos críticos de Eliade. O esforço desse ramo seria, justamente, explicar o fenômeno religioso a partir da coleta de dados empíricos através de metodologias alinhadas às ciências sociais. Por outro lado, a abordagem interpretativa não tem por objetivo a coleta de dados, mas a leitura, inclusive deles, a fim de melhor compreender o fenômeno religioso. A ela incluímos a teologia teórica de Müller, o segundo ramo proposto por Wach, e a fenomenologia da religião eliadiana. Defendemos que, apesar das devidas distinções, o ramo sistemático da ciência da religião é uma abordagem interpretativa na medida em que não lida diretamente com a pesquisa empírica, mas interpreta esses dados formando novas tipologias para a compreensão dos fenômenos religiosos. A tipologia entre abordagens explicativas e interpretativas, a nosso ver, é ampla o suficiente para enquadrar boa parte da história de como se estuda a religião, mas restrita o suficiente para manter claras as diferenças entre tais abordagens.

A explicação e a interpretação também estão presentes em tendências contemporâneas nos estudos de religião. Independentemente se superado ou não, o paradigma eliadiano é recebido com cautela por essas tendências. Uma vez que as fortes críticas ao autor romeno apontaram suas inconsistências, aceitar totalmente o antigo paradigma se tornou quase impossível²⁰². A virada material e a virada normativa, que consideraremos a seguir, tornam esse fato ainda mais claro: variando, ainda, entre explicação e interpretação, nenhuma das duas considera a fenomenologia eliadiana como caminho viável. Isso não significa que esse paradigma tenha se exaurido ou acabado de vez, mas que não se pode mais ter um olhar ingênuo sobre ele, sobretudo em relação ao seu realismo. O paradigma eliadiano pode ser contradito, como o tem sido, de diversos

²⁰² Uma interessante discussão sobre tal paradigma, entendido como um “programa eliadiano de uma ciência da religião”, é feita por Cruz (2013, p. 38-39). Em seu texto, o autor não somente circunda os principais pontos de apoio da proposta epistemológica de Eliade como também aponta as principais críticas de quem a ele se opõe — como próprio Cruz demonstra fazê-lo.

modos. Pode-se também concordar criticamente com ele, com reservas. O que nos pareceria desonesto, até o presente momento, seria ignorá-lo.

Nas tendências contemporâneas de estudo da religião, indicamos primeiramente uma virada material enunciada, sobretudo, por Manuel A. Vásquez (2011)²⁰³. Essa seria um movimento de privilegiar os aspectos materiais das religiões em detrimento dos simbólico-mitológicos. Assim, em vez da análise de doutrinas, por exemplo, analisar-se-iam os gestos, a indumentária e a cultura visual. Ivan Strenski denomina essa tendência a partir da formação de um campo de estudos da materialidade da vida religiosa (2003). Nesse sentido, não é objetivo desses estudos se debruçarem sobre quaisquer aspectos transcendentais da religião, como o sagrado, deuses ou ações supernaturais, mas a sua materialidade empiricamente apreensível. Com isso, Vásquez não pretende se afirmar a partir do reducionismo, apesar de criticar o caráter *sui generis* da religião. Diz ele: “meu quadro é não redutivo porque enfatiza a complexidade, a conectividade interna, a emergência, o conhecimento situado, e a indeterminação relativa e a abertura contra a monocausalidade, unidirecionalidade, e os esquemas explanatórios totalizantes”²⁰⁴ (VÁSQUEZ, 2011, p. 5). Chamamos atenção ao fato de que, para Vásquez, o reducionismo dos críticos de Eliade não pode ser totalizado porque, nele, perder-se-ia a complexidade fundamental das estruturas da vida²⁰⁵. A fenomenologia, por outro lado, ocupar-se-ia com diversos assuntos que não cabem a um estudo materialista da religião, como era a preocupação por uma morfologia do sagrado. Os objetivos do estudo material da religião, nesse sentido, são “estudar a lógica dos modos religiosos de ser no mundo e elucidar como essas lógicas estão inextricavelmente conectadas com outros modos (não religiosos) de ser no mundo”²⁰⁶ (VÁSQUEZ, 2011, p. 8). Tal campo de estudos tem, portanto, duas tarefas: 1) entender como a religião se estabelece no mundo; 2) entender como a religião se articula com outras esferas sociais. Na medida em que esse movimento

²⁰³ Outro fato que corrobora a relevância dessa virada foi a criação do periódico *Material Religion: The Journal of Objects, Art and Belief* em 2005, editado pela Taylor & Francis. No Brasil, a tese de Patrícia de Souza versa sobre o tema propondo a cultura material como método de abordagem para a ciência da religião no Brasil (SOUZA, 2019).

²⁰⁴ “My framework is non-reductive because it highlights complexity, inter-level connectivity, emergence, situated knowledge, and relative indeterminacy and openness against monocausal, unidirectional, and totalizing explanatory schemes”.

²⁰⁵ Vásquez, assim como Mark C. Taylor, recepciona a teoria da complexidade para o estudo da religião, como em “Studying Religion in Motion: A Networks Approach” (2008). A principal diferença consiste em sua abordagem totalmente materialista dos sistemas, inclusive com forte caráter antifenomenológico.

²⁰⁶ “To study the logics of religious ways of being in the world and to elucidate how these logics are inextricably connected with other (nonreligious) ways of being in the world”.

nos estudos de religião quer, por meio das materialidades, fornecer os motivos pelos quais as religiões formam um modo de ser no mundo, podemos enquadrar a virada materialista como uma abordagem explicativa da religião. No limite, seu objetivo é explicar a função da religião em relação ao mundo e a outras esferas sociais.

Outra tendência contemporânea nos estudos de religião foi apontada por Cooper (2017) como uma virada normativa, a partir dos trabalhos de K. Schilbrack e T. Lewis. Em relação à virada material, que é apontada por Vásquez como fato comprovado pelo crescimento de um campo de estudos, a virada normativa se apresenta mais como proposta epistemológica do que como campo consolidado. Na leitura de Cooper, a virada normativa se constitui com um caráter auxiliar à proposta epistemológica de Wach: se esse considerava que o estudo da religião se estabelecia em dois ramos, um empírico e um sistemático, Schilbrack e Lewis propõem um terceiro ramo, o normativo, por meio de uma reabilitação da filosofia da religião (COOPER, 2017, p. 10). A função desses seria, para Schilbrack, descrever, explicar e avaliar, respectivamente. Tradicionalmente atribuída à teologia e a uma filosofia proselitista da religião, tentou-se excluir, em alguns movimentos, a função avaliativa do estudo da religião desde as primeiras propostas de uma ciência que se debruçasse sobre a religião²⁰⁷. A justificativa para tal exclusão seria o fato de que a normatividade e a avaliação implicariam, necessariamente, um posicionamento em relação à verdade de uma religião, o que não poderia ser aceito num estudo científico da religião. A ideia de Schilbrack para uma reabilitação da normatividade nos estudos da religião se baseia, sobretudo, no pressuposto de que é impossível fugir de qualquer normatividade (o que indicamos acima em relação aos ramos de Wach). Se não se pode escapar de certa normatividade, dever-se-ia abraçá-la e estabelecer critérios mínimos para seu funcionamento. A partir disso, ele propõe que o ramo normativo dos estudos de religião teria por função questionar reflexivamente seu objeto de pesquisa: “as abordagens avaliativas no estudo da religião buscam as questões se as crenças religiosas são verdadeiras, as práticas religiosas morais, as experiências religiosas reais, e as instituições religiosas justas”²⁰⁸ (SCHILBRACK, 2014, p. 146). A normatividade que tal atitude implica nos parece clara: o filósofo da religião se pergunta

²⁰⁷ Por exemplo, no congresso de 1900 da *International Association of History of Religion*, conforme indica SHARPE, 2010, p. 23-24. Apesar da forte ênfase antiavaliativa desse evento, outros, como no *World's Parliament of Religions*, organizado em Chicago em 1893, enxergavam no desenvolvimento de uma ciência da religião uma oportunidade de promover o diálogo interreligioso (SHARPE, 2010, p. 36).

²⁰⁸ “Evaluative approaches to the study of religion pursue the questions whether religious beliefs are true, religious practices moral, religious experiences real, and religious institutions just”.

acerca da verdade e da coerência da religião nos níveis mais profundos de seu discurso e doutrina. A problemática primordial para qual essa proposta abriria espaço, a saber, sobre a entrada de posicionamentos anti-intelectuais e fundamentalistas nos estudos de religião, é antecipada por Schilbrack. Para ele, o principal critério para o estabelecimento de um ramo normativo seria excluir as afirmações que não poderiam, pelo dogmatismo com o qual são postuladas por quem as faz, ser criticadas, e não as afirmações avaliativas. Em certo sentido, a possibilidade de críticas ao próprio posicionamento seria o critério estabelecido para que posicionamentos totalitários não se estabelecessem na área por meio desse ramo.

A proposta de Lewis (2015) parte do mesmo pressuposto de Schilbrack: não é possível um estudo da religião que se isente totalmente de paradigmas normativos em suas pesquisas. Da mesma forma, portanto, é preciso regulamentar epistemologicamente sua função e seu método em vez de ignorá-lo ou se posicionar ingenuamente de modo contrário à normatividade. O critério de seu reestabelecimento, todavia, não indica abertura à criticidade, mas o autorreconhecimento enquanto posição normativa — o que, para Lewis, separa posicionamentos normativos teológicos, de um lado, e nos estudos da religião, de outro. Apesar de Cooper posicionar Schilbrack e Lewis no mesmo movimento de virada normativa, as propostas de reabilitação da filosofia da religião e de seu papel normativo diferem significativamente. Para Lewis, o papel dessa subdisciplina não é verificar a verdade ou a falsidade em alguma afirmação doutrinária de uma religião específica. Ao contrário, “a filosofia da religião deveria ser concebida [...] em termos de modos filosóficos de análise de um conjunto de questões e tópicos gerados tanto pelo estudo de religiões particulares quanto pelo processo mesmo de estudar a religião”²⁰⁹ (LEWIS, 2015, p. 6). Isso indica que, para o autor, o papel normativo da filosofia da religião não se baseia em um conjunto de questões, como postula Schilbrack, mas em um modo de analisar as questões dos estudos de religião. A análise de Cooper não leva em consideração que as diferenças entre as propostas por ele analisadas são, no limite, contraditórias, ainda que ambas advoguem pela normatividade nos estudos de religião.

No Brasil, o cientista da religião Matheus Oliva da Costa propôs, em sua tese de doutorado, a partir da perspectiva de Cooper, que o ramo normativo do estudo da religião deveria ser a ciência da religião aplicada. Para ele, essa seria uma complementação dos

²⁰⁹ “Philosophy of religion should be conceived [...] in terms of philosophical modes of analysis of a range of questions and topics generated both by the study of particular religions and by the process of studying religion itself”.

ramos normativo e sistemático como um diálogo posterior: enquanto os dois primeiros se retroalimentam, o ramo normativo aplicaria na sociedade (na educação, na comunicação pública, na mediação sócio-cultural e nas políticas públicas) os conhecimentos gerados por eles (COSTA, 2019, p. 158). Sua normatividade, diferentemente da de Schilbrack e Lewis, não se relaciona com a filosofia, mas com a aplicação social concreta do resultado das pesquisas empíricas anteriores. A proposta de Costa, apesar de também se enquadrar em uma virada normativa, aproxima-se mais de um estudo material da religião, na medida em que seria a ele posterior, do que da filosofia da religião que caracteriza as outras propostas²¹⁰.

Apesar de não apontar adequadamente as diferenças entre Schilbrack e Lewis, Cooper postula uma série de críticas à virada normativa que são, a nosso ver, justas (COOPER, 2017, p. 13). Primeiramente, admitir novamente certas teologias nos estudos de religião pode fazer com que essa área retorne ao antigo paradigma da hegemonia da teologia protestante liberal e, como não há critérios para diferenciar a boa da má teologia, essa virada poderia deixar espaços abertos para empreendimentos teológicos ainda menos reflexivos. Em segundo lugar, Cooper diz que o modo como Schilbrack e Lewis interpretam as posições contrárias a todo tipo de normatividade é caricata, uma vez que diversos estudiosos, inclusive reducionistas, admitem a impossibilidade de afastar totalmente a normatividade sem se aproximar da teologia e da filosofia da religião. Por fim, Cooper indica que, apesar de o diagnóstico dos autores ser coerente, a resposta propositiva deles não seria adequada. De fato, parece impossível eliminar a normatividade em estudos taxonômicos e sistemáticos, mas, para Cooper, acolher essa problemática como um terceiro ramo do estudo de religião seria uma reação exagerada. Embora concordemos com as duas primeiras críticas desse autor, pensamos que a última não considera as possibilidades interpretativas do fenômeno religioso que as abordagens normativas propõem, como a possibilidade de confronto ético com tradições religiosas. Tais possibilidades, como apontadas tanto por Schilbrack quanto por Lewis, demonstram que a virada normativa, por mais que se pretenda uma abordagem nova, ainda recai no

²¹⁰ Note-se que, para Costa, a virada normativa analisada por Cooper revela “[...] alguns filósofos clamando por serem incluídos na área [ciência da religião] (algo bem antigo, nada recente) [...]” (COSTA, 2019, p. 149). Costa, nessas palavras, parece não considerar que a reabilitação da filosofia da religião na área, como os próprios Schilbrack e Lewis afirmam, não tem por objetivo propagar qualquer proselitismo ou dogmatismo, mas contribuir para um estudo mais amplo da religião, sobretudo na contemporaneidade. Devemos lembrar também, sem julgar o mérito da questão, que, tanto no Brasil quanto no mundo, a filosofia conta com maior prestígio social do que o estudo da religião, como atestam Usarski e Passos (2013, p. 22-24), fato que faz com que seja, no mínimo, ingênuo afirmar que filósofos clamam por inclusão em uma área menos prestigiada — ainda que ela não seja menos importante.

paradigma interpretativo. Na medida em que a reabilitação da filosofia da religião pretende confrontar a verdade das religiões ou analisar suas questões, a virada normativa busca novos modos de interpretação do fenômeno religioso, de modo muito semelhante ao paradigma eliadiano, ao ramo sistemático de Wach e à teologia teórica de Müller.

Ainda que nem sempre seja o foco da discussão epistemológica dos autores, a questão da normatividade constantemente surge como pano de fundo do debate. Tanto nas abordagens clássicas quanto nas duas tendências contemporâneas que aqui abordamos, a normatividade surge como problema a ser encarado. Em algum momento de sua elaboração epistemológica, os autores precisam lidar com ela, seja para abraçá-la de algum modo, seja para rejeitá-la ou a ela fazer concepções. Antes de debater mais diretamente o tema dentro das abordagens, é interessante levar em conta que, como todo termo em torno do qual se disputa algo, o termo “normatividade” deve ser considerado em sua polissemia. Optamos, portanto, por desabrochar os sentidos básicos que o termo pode tomar para, usando-os como critério, percebermos as nuances do discurso sobre a normatividade na epistemologia dos estudos de religião.

Em “Constitutive, Prescriptive, Technical, or Ideal? On the Ambiguity of the Term ‘Norm’” (HEINÄMAA, 2019), Sara Heinämaa enumera e analisa os principais sentidos do termo normatividade no desenvolvimento da fenomenologia husserliana. Embora sua análise seja focada nessa corrente filosófica, ela pode ser útil para avaliarmos os diferentes modos como o termo surge em nossa discussão. Nosso objetivo com a leitura do texto de Heinämaa é, justamente, desvendar os sentidos que estão por trás de cada discurso acerca da normatividade para, então, avaliá-los. Para a autora, há três sentidos básicos do termo normatividade: 1) regras constitutivas; 2) prescrição; 3) norma técnica (HEINÄMAA, 2019, p. 11). No primeiro sentido, a normatividade indica a constituição de regras para que algo proposto se dê. Um exemplo dado por Heinämaa são as regras de um determinado jogo. Em torno delas, surgem expressões como “proibido”, “obrigatório” etc. Essas regras são normativas no sentido de que estabelecem, como uma espécie de acordo entre os participantes, os movimentos que são legítimos e permitidos, e aqueles que não podem ser feitos. Aqui, há uma nuance interessante: a depender da quebra das regras constitutivas, uma atitude pode ser uma infração ou uma total dissolução da atividade por elas regulada. Por exemplo: se um jogador de futebol usa sua mão para afastar a bola em uma jogada, ele comete uma falta e será punido por isso. Todavia, se um jogador segura a bola com as mãos e corre até a trave de seu adversário, ele não somente comete uma falta, mas quebra a própria noção do que pode ser chamado de

futebol. Nas palavras da autora, “o que é essencial a todas as regras constitutivas é que elas determinam os movimentos ou passos da atividade em questão e, portanto, determinam e definem a atividade mesma”²¹¹ (HEINÄMAA, 2019, p. 14). Aqui está indicado também que o rompimento das regras, quando previsto por ela, não implica a total fuga da atividade. Nesse sentido, a normatividade é aquilo que instaura as regras de determinada atividade postulando tanto o que nela pode ser realizado quanto o que não pode.

O segundo sentido apontado por Heinämaa é o de prescrição. Aqui, diferentemente de normas constitutivas de uma atividade, a normatividade seria a indicação de que algo deve ser feito dentro daquelas regras já estabelecidas. Diz a autora: “pode-se dizer que a autoridade ‘quer’ que os sujeitos adotem uma certa conduta ou forma de ação, e pode-se dizer que estabelecer a norma ‘manifesta’ a vontade da autoridade”²¹² (HEINÄMAA, 2019, p. 15). Aqui, não se deve entender “autoridade” somente em sentido político. Antes, autoridade é todo aquele que está em poder de prescrever algo: seja um médico, um sacerdote ou um governador. A vontade da autoridade, portanto, prescreve que algo seja feito dentro de uma atividade e, nesse sentido, é normativa. Quando a autoridade tem poder político, a sua prescrição pode vir acompanhada da ameaça de sanções àqueles que não cumpram sua vontade. Por exemplo: ainda que um semáforo de trânsito indique que a passagem é permitida, um agente de trânsito pode prescrever que o motorista deve parar seu veículo. Nesse caso, o ato de ultrapassar estaria previsto nas normas constitutivas, mas a prescrição de uma autoridade determina a parada (outra atitude prevista) — sob pena de multa/sanção. Aqui, mais do que indicar o que pode ser feito, como no primeiro caso, a normatividade indica aquilo que deve ser feito.

O terceiro caso de sentido do termo normatividade é indicado por Heinämaa como “normas técnicas”. Nesse, mais do que um uso da vontade ou o estabelecimento de regras básicas, estabelece-se uma diretriz para um determinado fim. Dentre os sentidos básicos, esse seria o mais próximo de uma normatividade utilitarista. Por isso, exatamente, ele é denominado de técnico: essa normatividade determina o melhor meio para um fim específico. Em relação à prescrição, a norma técnica é mais objetiva na medida em que determina um caminho que não depende da vontade de uma autoridade, mas do objetivo

²¹¹ “So, what is essential to all constitutive rules is that they determine the moves or steps of the activity at issue and thereby determine and define the activity itself”.

²¹² “The authority can be said to “want” the subject(s) to adopt a certain conduct or form of action, and the giving of the norm can be said to “manifest” the authority’s will”.

último do sujeito da ação. Diz Heinämaa: “normas técnicas não são, logicamente, nem prescritivas nem descritivas, mas condicionais e envolvem uma especificação de uma vontade que lhes antecede”²¹³ (HEINÄMAA, 2019, p. 16). Isso significa que a constituição normativa de uma norma técnica não depende de uma autoridade, mas do objetivo final daquele que a busca — ou que a estabelece. Um manual de instruções, por exemplo, é normativo na medida em que indica tecnicamente como um aparelho pode executar de modo correto uma função específica. Nesse sentido, a normatividade tem fins práticos para quem executa sua atividade.

Em nossa leitura, tanto a noção de uma teologia teórica, proposta por Müller, quanto a de um ramo sistemático, proposta por Wach, e a do paradigma elidiano assumem uma normatividade de tipo “regras constitutivas”. Na medida em que buscam, a partir dos dados obtidos pelas pesquisas empíricas, uma análise interna das manifestações religiosas sob as quais se debruçam, ambas as propostas nos parecem apontar para o mesmo sentido: de constituir uma interpretação geral acerca dos fenômenos específicos e singulares advindos da empiria. Nesse sentido, a normatividade ali percebida não tem outro interesse senão a de postular as estruturas mínimas compartilhadas pelos casos isolados anteriores. Aqui, mais uma vez, parece injustificada a interpretação de Usarski apontada acima, uma vez que essa normatividade não tem caráter prescritivo sobre o objeto, como poderia ser imputado a uma teologia sistemática, por exemplo. De fato, como observamos acima, a normatividade desse tipo, entretanto, prescreve como se deve interpretar os fenômenos, isto é, postula as regras a partir das quais eles devem ser lidos, ainda que não indique como eles devam ocorrer. A prescrição, portanto, não seria como a teológica a eles imputada, mas uma prescrição epistemológica — sobretudo considerando a ideia da religião como fenômeno *sui generis*²¹⁴.

A virada material, por outro lado, não teria um apelo normativo, uma vez que visa lidar apenas empiricamente com os fenômenos materiais da religião, sem apelar ao universo de seus símbolos. A virada normativa, por outro lado, parece se inserir tanto no

²¹³ “Technical norms are logically neither prescriptive nor descriptive but exactly conditional and involve a specification of a volition in their antecedent”.

²¹⁴ Essa separação entre prescrição epistemológica, de um lado, e prescrição teológica, de outro, pressupõe certa estabilidade e separação entre estudo e objeto. Talvez, tal separação seja melhor delimitada no próprio campo especulativo ideal que se traça teoricamente, de modo que, na realidade do mundo concreto, o que se projeta como estudo de um objeto pode interferir no próprio objeto. Se for esse o caso, as fronteiras entre epistemologia e teologia na prescrição se abalariam de modo que a primeira, mesmo sem ser seu interesse, recairia na segunda. Em outras palavras, se o estudo da religião interagir normativamente com seu próprio objeto, não haverá diferença real entre prescrição epistemológica e prescrição teológica. Devemos, entretanto, assumir tal posição cientes de tal risco se quisermos indicar a possibilidade de uma normatividade não teológica na ciência da religião.

sentido de regras constitutivas quanto no sentido prescritivo. A proposta avaliativa de Schilbrack se aproxima de um tipo forte de prescrição, uma vez que se coloca no lugar de apontar eventuais descontinuidades e incoerências internas à religião, avaliando, em último caso, algum nível de sua veracidade. A proposta de Lewis, ainda que se afaste de Schilbrack, também é prescritiva, mas de modo semelhante a Müller, Wach e o paradigma elidiano: sua normatividade recai sobre o estudo da religião, e não sobre a religião mesma. Todavia, aqui é preciso refletirmos sobre esse papel da filosofia nos estudos da religião. De fato, parece-nos que a saída mais fácil para defender a aproximação das duas áreas é assegurar a tarefa epistemológica da filosofia. Contudo, antes, devemos nos perguntar sobre os motivos do posicionamento privilegiado da filosofia em relação à epistemologia, uma vez que outras áreas, como a sociologia e a antropologia, por exemplo, também fornecem importantes e relevantes *insights* teóricos²¹⁵. Não há motivo para crermos que as reflexões epistemológicas de outras disciplinas não devam mais ser importadas para o estudo da religião e há menos motivos ainda para advogar que isso ocorra. Portanto, se a filosofia tiver peso de normatividade prescritiva na epistemologia do estudo de religião (o que esta tese faz, de certa forma), devemos garantir que seu lugar não é de exclusividade. Isto é, a filosofia pensa epistemologicamente, mas não apenas ela o faz.

Dessa forma, parece-nos que a crítica à normatividade inerente às abordagens interpretativas da religião não se justifica. Ora, se essa normatividade apenas constitui as regras do estudo da religião e somente nesse sentido é prescritiva, a interpretação não se confunde com o julgamento teológico²¹⁶. Atribuir uma criptoteologia à interpretação é

²¹⁵ Como exemplos, podemos citar as contribuições de *A sociedade em rede* (2013) de Manuel Castells, considerando as novas formas de relação entre as estruturas sociais a partir da revolução informática, ou mesmo os desenvolvimentos de uma antropologia simétrica em *Metafísicas canibais* (2005) de Eduardo Viveiros de Castro. Já há indícios de recepção da obra de Viveiros de Castro na ciência da religião, como o artigo “Quando o corpo abre o mundo: provocações antropofágicas para a ciência da religião” (2020) de Lopes e Simões. Por outro lado, o leitor ou a leitora poderia afirmar que, independentemente da área a partir da qual se faz qualquer incursão epistemológica, todo pensamento epistemológico seria filosófico em sentido amplo, uma vez que procura responder a questões fundamentais acerca de seu objeto, de sua metodologia etc. Nesse sentido, toda metateoria seria filosófica, ainda que praticada por antropólogos, sociólogos ou historiadores, por exemplo. O próprio exemplo que citamos acima, o pensamento de Viveiros de Castro, nos ajuda a mostrar a fragilidade dessa objeção, uma vez que seu pensamento epistemológico não parte de bases puramente filosóficas, como estaria pressuposto em certo conceito de metateoria, mas é alimentado por suas observações etnográficas, de modo que sua epistemologia está, necessariamente, submetida à antropologia antes de qualquer aproximação filosófica. Assim, pesando a objeção, não nos parece inexacto afirmar que, ainda que a reflexão epistemológica seja filosófica, ele só pode ser entendida como *também* filosófica, e não *puramente* filosófica.

²¹⁶ Poderíamos pensar que tal afirmação não está de acordo com o pensamento de Taylor, uma vez que, como demonstramos no capítulo anterior, teoria e prática se confundem a partir da desestabilização levada a cabo por sua teoria virtual da religião. Entretanto, a confusão apontada por Taylor não diz respeito a esse caso específico porque, nela, a teoria ganha contornos teológicos e, conseqüentemente, normativos, apenas

incoerente por, antes de tudo, confundir dois sentidos básicos de normatividade. De fato, há uma normatividade que visa julgar a religião e prescrever os modos como ela deve se portar. Mas essa não se confunde com a normatividade da virada proposta por Lewis, nem com a sistematização proposta por Wach. Nesse sentido, parece-nos inadequada a tentativa de fuga da normatividade, ainda que a recusa à prescrição teológica sobre o fenômeno religioso seja válida para uma ciência da religião. Prescrever sobre o modo como se olha tal fenômeno, entretanto, é inevitável — sobretudo para aqueles que querem a construção de uma ciência da religião. Delimitar um paradigma, para ficarmos no conceito de Thomas Khun (2017), é o princípio básico para o funcionamento de uma ciência e fazê-lo requer um grau de normatividade e prescrição, ainda que metacientífico, isto é, da ciência sob si mesma.

5.2. Nem descritivo nem prescritivo

Poderíamos afirmar o lugar de Mark C. Taylor dentro das tendências epistemológicas clássicas e contemporâneas do estudo da religião. Entretanto, mais uma vez, sua localização parece ser a de um entrelugar que recusa as possibilidades dialéticas entre explicação e interpretação. Pretendemos demonstrar como, também aqui, nosso autor se estabelece em um meio. Não começaremos por Taylor, mas por uma crítica que ele recebe de Wayne Hudson. A nosso ver, essa crítica é válida, mas não considera que aquilo que ela aponta como falha é, justamente, o que faz do posicionamento de Taylor relevante. O caráter apontado por Hudson traz à tona a discussão entre o descritivo e o prescritivo na epistemologia dos estudos de religião, questão que Taylor complica consideravelmente demonstrando a impossibilidade de seu tratamento em lógica meramente binária. Por fim, analisaremos postulações mínimas que nosso autor aponta para o estudo da religião na contemporaneidade.

Wayne Hudson, professor na Universidade da Tasmânia, na Austrália, escreve o artigo “Religion and Theory” (HUDSON, 2008) a fim de perceber criticamente como a obra de Taylor é sintomática em relação aos problemas da recepção da teoria francesa nos Estados Unidos. Antes de entrarmos em sua crítica, entretanto, é necessário que clarifiquemos o sentido de “teoria” no artigo. Não apenas em seu título, mas também em todo o texto, “teoria” indica a teoria francesa, isto é, a recepção estadunidense do pós-

enquanto legisla epistemologicamente sobre seu objeto. Dessa forma, a normatividade teó-rica prescreveria teo-logicamente questões epistemológicas sobre o estudo da religião, mas não práticas da religião.

estruturalismo e, sobretudo, do pensamento da desconstrução²¹⁷. Aqui, nomes como M. Foucault, J. Derrida, G. Deleuze, J. Lyotard, J. Lacan e J. Kristeva são proeminentes para o movimento estadunidense de apropriação dessa teoria e, posteriormente, de formulação e proposição teórica a partir dela. Cronologicamente, na década de 60 do séc. XX, a teoria francesa toma forma na Europa; na década posterior chega aos Estados Unidos, sobretudo nos departamentos de letras e humanidades; e nos anos 80 desemboca na criação de uma série de movimentos acadêmicos que são marcados pela aliança entre universidade e militância. São eles, principalmente, os estudos de gênero, com Judith Butler, por exemplo, os estudos culturais, com Stanley Fish, e estudos pós-coloniais, com Gayatri Spivak. Para Hudson, Taylor não somente abraça a desconstrução em sua a/teologia, mas recepciona a teoria francesa nos estudos de religião.

Depois de uma análise pormenorizada da obra de Taylor, Hudson aponta alguns aspectos que, para ele, não somente demonstram as características da teoria francesa nos Estados Unidos, mas seus problemas. Para o professor australiano, a recepção da teoria francesa possui um caráter intrinsecamente negativo, ao qual ele nomeia transcendentalismo estético. Em suas palavras, este “é uma estratégia estilística para unificar diversas questões em um padrão único previsível (‘transcendental’ aqui significa aplicável em geral)”²¹⁸ (HUDSON, 2008, p. 45). Isso significa que o transcendentalismo estético é uma forma de elaboração racional que reduz os fenômenos analisados às mesmas questões previamente postuladas, como se estivessem pressupostos, antes mesmo da pesquisa, quais problemas serão abordados. Na crítica de Hudson, o transcendentalismo estético é um tipo de produção acadêmica que, ao tratar de temas gerais, como a “natureza da linguagem”, acaba por desenvolver uma linguagem hermética que privilegia o estilo e uma certa performance de escrita em vez do próprio sentido analítico que busca pensar sobre algum objeto. Nesse sentido, o transcendentalismo

²¹⁷ Há, pelo menos, duas importantes referências para esse assunto. Primeiramente, a obra *French Theory* de François Cusset (2008) que se aproxima do tema como uma introdução em chave historiográfica revelando como o pensamento contemporâneo francês transformou a academia estadunidense. Note-se que a edição brasileira optou por uma péssima tradução do título da obra que, mesmo em francês, possuía seu título em inglês, uma vez que versa sobre a recepção de teorias francesas nos Estados Unidos. De *French Theory* passamos ao título *Filosofia Francesa* (CUSSET, 2008). Em segundo lugar, há sobre o tema um posicionamento crítico: *Depois da teoria*, de Terry Eagleton (2016). Nessa obra, o filósofo inglês argumenta como a teoria francesa passou, com sua influência, de ideia assimilada a pressuposto comum e, por fim, ortodoxia corrente — sobretudo a partir dos estudos culturais. Para ele, não se pode retornar a uma era pré-pós-estruturalismo, mas também não se pode mais permanecer cegamente nele.

²¹⁸ “Aesthetic transcendentalism, in contrast, is a stylistic strategy to unify diverse matters in a single predictable pattern (‘transcendental’ here meaning generally applicable)”.

estético estaria mais preocupado em desenvolver uma linguagem própria para tratar de um assunto qualquer do que de fato contribuir para a discussão sobre esse mesmo assunto.

Para Hudson, se a fenomenologia transcendental buscava a estrutura geral dos fenômenos e a lógica transcendental buscava a condição de possibilidade do conhecimento desses fenômenos, o transcendentalismo estético postula que o modo como se acessa e discute algo depende de um estilo autorreferenciado e não analítico. O léxico próprio ocupa um importante lugar: na medida em que a referência é sempre a própria criação, os autores influenciados pela teoria francesa desenvolvem, para Hudson, um cabedal de conceitos que não são formalmente definidos. Tais pensadores encontram no estilo estético da própria redação uma condição geral (transcendental) daquilo que discutem. Para Hudson, a obra de Mark C. Taylor, sobretudo em seu início, mantém o transcendentalismo estético como traço fundamental de sua escrita na medida em que se apropria de expressões derridianas, como traço, *différance*, escritura e errância, usando-as indiscriminadamente na leitura de diversos fenômenos. Sua crítica a Taylor se desenvolve de modo bem direto:

Taylor é um intérprete importante e perceptivo da religião contemporânea escondida, como aparece agora na economia, mídia, arte, moda e arquitetura. Ainda assim ele não tem quase nada a dizer em detalhes sobre religiões particulares, como o Budismo, apesar de seu uso de temas filosóficos budistas, ou mesmo o Cristianismo. Ele é um pesquisador em religião que depende dos hábeis desenvolvimentos da teoria [francesa] para promover um domínio sobre as questões de seu objeto. Esse uso da teoria dá à obra de Taylor uma acelerada distinção, mas também lhe rende uma problemática do ponto de vista metodológico (Taylor 1991). O desafio fundamental para Taylor é mostrar que sua abordagem do estudo da religião pode lidar adequadamente com questões de fatos contingentes, sem transformar os fatos contingentes em exemplos de padrões ou alegorias típicas.²¹⁹ (HUDSON, 2008, p. 46)

Há, pelo menos, três importantes afirmações de Hudson que devemos aqui considerar: a) Taylor não contribui para o estudo das religiões particulares; b) ele depende da teoria francesa para suas reflexões; c) ele deveria lidar com questões empíricas sem se importar com padrões que nelas aparecem. Como podemos observar, prevalece na crítica de Hudson um paradigma empiricista do estudo da religião uma vez que, para ele, ao

²¹⁹ “Taylor is a major and perceptive interpreter of contemporary hidden religion, as it now appears in economics, media, art, fashion and architecture. Yet he has almost nothing in detail to say about particular religions, for example Buddhism, despite his use of Buddhist philosophical themes, or even Christianity. He is a scholar of religion who relies on clever deployments of Theory to upgrade a mastery of subject matters. This use of Theory gives Taylor’s work accelerated distinction, but also renders it problematic from a methodological point of view (Taylor 1991). The fundamental challenge for Taylor is to show that his approach to the study of religion can take adequate account of matters of contingent fact, without turning contingent facts into examples of typical patterns or allegories”.

tratar do tema geral da religião, isto é, de seu conceito no campo filosófico, as ideias de Taylor em nada acrescentam sobre as religiões particulares. Apontamos dois motivos pelos quais essa crítica é incoerente com a obra de nosso autor: 1) na medida em que trata de conceitos, Taylor fornece critérios para a interpretação de fenômenos particulares que, como afirmamos acima, não podem ser analisados a partir de um ponto de vista somente empírico; 2) em suas análises dos lugares atípicos da religião, conforme a topologia que apresentamos, Taylor interpreta questões particulares concernentes à religião, mesmo que não trate de instituições religiosas. Segue-se, portanto, que Taylor contribui para o estudo particular das religiões seja indiretamente, na postulação de critérios, seja diretamente na análise da religião em fenômenos não óbvios. Hudson não considera que o conceito de religião pressuposto na obra de Taylor o leva ao contato com outras esferas da vida humana que não são institucionalmente religiosas, como o crítico exigiria — citando como exemplos o Budismo e o Cristianismo.

Em segundo lugar, Hudson indica uma dependência da teoria francesa por parte de Taylor. Não é possível afirmar que não haja, de fato, certa relação, mas em termos bem menores do que indica Hudson: para ele, o domínio sobre o objeto religião só se explica a partir da leitura dos pós-estruturalistas em Taylor. Apesar de melhor demonstrarem isso, não devemos considerar as obras de nosso autor publicadas após a crítica de Hudson. A própria passagem da desconstrução à complexidade no pensamento de Taylor demonstra como a influência não implica dependência exclusiva do modo como afirmou o crítico. Os indícios dessa virada datam, pelo menos, dos últimos anos do séc. XX (com *About Religion* e *The Picture in Question*) e ela se consolida com *The Moment of Complexity*, no qual não somente Taylor aplica às humanidades a teoria da complexidade, como critica as leituras pós-estruturalistas do contemporâneo (MC, p. 47-72).

Por fim, Hudson afirma que o grande desafio de nosso autor é interpretar fatos contingentes sem cair no transcendentalismo estético característico da teoria francesa. Em outras palavras, ele pergunta como Taylor pode ir às artes, à biologia e à economia sem reduzi-las a noções pressupostas e esquemas injustos. Para Hudson, a leitura que o transcendentalismo estético realiza acaba por encaixar forçosamente seus objetos em padrões que são prévios à sua leitura. Esse modo de pesquisa se assemelha, em certos aspectos, com o segundo ramo da ciência da religião proposto por Wach, uma vez que sistematiza os dados em categorias prévias. Todavia, apesar dessa aproximação, essas se dividem porque o transcendentalismo estético não apenas categoriza dados empíricos, mas os explica a partir de seus conceitos. Na crítica de Hudson, Taylor deveria se ater aos

fatos contingentes sem tecer considerações gerais sobre eles, isto é, acerca de seus padrões. O transcendentalismo estético confunde, para ele, os sentidos funcionais teóricos, de modo que não distinguem teoria explicativa, interpretativa, heurística, transformativa e performativa (HUDSON, 2008, p. 43-44). Por isso o desafio de Taylor seria tão grande: abandonar tal posição teórica de confusão e adotar apenas um sentido teórico equivaleriam a assumir uma postura mais ligada aos fatos empíricos.

Essa problemática final colocada por Hudson possui, para nós, um interessante caráter ambíguo: na mesma medida em que interpreta corretamente o modo como ele opera, aponta um desafio incoerente com o pensamento de Taylor. Ora, de fato a obra de Taylor revela certa confusão entre os sentidos teóricos, mas é justamente nessa recusa da simplicidade que reside uma inovação em seu pensamento. Entendemos que reduzir a operação racional a simples performance ou explicação, por exemplo, implica também reduzir as possibilidades interpretativas de um objeto. Esse ponto da crítica nos permite colocar o pensamento de Taylor em relação aos paradigmas que, desde Müller, pelo menos, regem os estudos de religião. Se, como indica Hudson, Taylor confunde e une os sentidos teóricos, ele não aparta explicação e interpretação, mas percebe-as como um conjunto complexo de operações necessárias para lidar com um objeto na contemporaneidade. Taylor denega, portanto, o par “explicação *versus* interpretação” como uma relação binária. Nem um nem outro. Isso se demonstra na sua discussão de uma relação paralela: descrição e prescrição.

Taylor retoma a estrutura da religião enquanto sistema complexo para analisar como tal relação se estabelece. Um ponto fundamental dos sistemas é a formulação de esquemas: de acordo com os dados recebidos, os esquemas se formam transformando ruído em informação, de modo a melhor adaptar o sistema do qual faz parte e prever situações futuras de acordo com as regularidades de seus dados. É a relação de um esquema com outros esquemas dentro de um mesmo sistema que garante sua não totalidade e sua evolução temporal. Para Taylor, a dinâmica interna da esquematização complica a mera oposicionalidade entre descrição e prescrição:

Longe de serem opostos, descrição e prescrição estão unidas em ciclos não lineares de *feedback* que tornam pensamento e ação codependentes. A codependência das descrições (o que é) e prescrições (o que deveria ser) esquemáticas aponta para um jogo sem fim entre ontologia e axiologia. De um

lado, o que é implica o que deveria ser e, por outro, a realização do que deveria ser transforma o que é.²²⁰ (AG, p. 355)

Descrição e prescrição são, para Taylor, codependentes, assim como também o são pensamento e ação, e ontologia e axiologia. Mais do que mera oposição, descrição e prescrição se retroalimentam, de modo que uma sem a outra se tornaria ineficaz. A descrição sem a prescrição não teria utilidade, pois sua informação não teria aplicação direta alguma, permanecendo somente como um dado bruto. Do mesmo modo, a prescrição sem descrição não teria as informações completas dos padrões anteriores e não conseguiria prever futuras regularidades. Assim, a relação de codependência forma um ciclo no qual pensamento e ação se relacionam. Mais do que modificar um dos termos colocados em forma de contradição, Taylor opta por estabelecer outro modo de relação entre eles, verificando como se alimentam mutuamente. Essa relação se reflete também em sua obra. Por exemplo, em *After God*, Taylor propõe uma teoria complexa da religião, como vimos em capítulo anterior, mas não se limita a descrever como essa teoria se sustenta, nem como a história revela sua dinâmica interna. No fim de seu livro, Taylor se volta ao ideal de uma “ética sem absolutos” (AG, p. 348-377) que diz respeito a possibilidades contemporâneas de existir no mundo complexo sem reprimir as diferenças. Mesmo no início de sua trajetória, como em *Erring*, a tensão entre o descritivo e o prescritivo estava presente: nos primeiros capítulos Taylor descreve as consequências do anúncio nietzschiano da morte de Deus em um trabalho mais analítico, enquanto nos últimos ele propõe, isto é, prescreve uma a/teologia que responda às mudanças anteriormente analisadas. O pensamento de Taylor, nesse sentido, não se mostra nem prescritivo nem descritivo, nem explicativo nem interpretativo, mas se constitui num entre.

Aqui, Taylor parece complicar os conceitos de normatividade de Heinämaa na medida em que estabelece um tipo de normatividade que não é nem descritivo nem prescritivo. Nesse sentido, ele não contempla os sentidos de regras constitutivas, prescrição e normas técnicas, conforme postulado pela autora. Diferentemente, a coimplicação entre descrição e prescrição faz com que Taylor postule uma normatividade que pensa as possibilidades de um conceito — o que ele *poderia ser*, frente ao que é

²²⁰ “Far from opposed, description and prescription are joined in nonlinear feedback loops that render thinking and acting codependent. The codependence of schematic description (i.e., is) and prescription (i.e., ought) points toward the unending interplay between ontology and axiology. On the one hand, what is implies what ought to be, and on the other hand, the realization of what ought to be transforms what is”.

(descrição) ou ao que *deveria ser* (prescrição). Na medida em que nega a própria binaridade desses dois, a normatividade gera um jogo entre ontologia e axiologia. Nesse ponto, Taylor possibilita mais um tipo de normatividade não teológica, mas que, diferentemente da prescrição metacientífica, conforme abordamos acima, volta-se não sobre o próprio modo de entendimento do objeto, mas sobre o objeto mesmo. Aqui, diferentemente de outras propostas que tentam unir descrição e prescrição avaliativa como dois momentos do estudo da religião²²¹, a retroalimentação não binária entre essas ações possibilita uma normatividade que se estabeleça pelas potencialidades do objeto.

Dessa forma, não se pode colar o pensamento de Taylor à virada material nem à virada normativa. Por mais que diversos aspectos materiais da religião sejam de fundamental importância para nosso autor, como a arquitetura e a cultura visual, os aspectos que o interessam são, justamente, os imateriais, isto é, as possibilidades de interpretação dos sentidos das obras, bem como as referências teológicas que podem estar subjacentes ao fenômeno analisado. Em comparação com a materialidade, a virada normativa estaria bem mais próxima do pensamento de Taylor, sobretudo conforme a abordagem de Lewis. Todavia, apesar da aproximação com a filosofia da religião, não basta a nosso autor uma reflexão sobre dados empíricos colhidos de religiões particulares. É preciso também uma pesquisa sobre como se articulam fenômenos aparentemente distantes da religião com ela. Desse modo, tanto a materialidade quanto a normatividade estão presentes, mas as viradas que as colocam em voga não são suficientes para representar o pensamento de Taylor. Da mesma forma em que descrição e prescrição codependem, no modo como nosso autor pensa o estudo da religião abordagens empíricas e normativas não podem ser pensadas como tarefas opostas, mas complementares.

Entretanto, antes ainda de analisarmos como o pensamento de Mark C. Taylor instaura um entrelugar para o estudo da religião, devemos considerar as condições que ele postula para esse estudo na contemporaneidade. Em outras palavras, precisamos apresentar sua crítica, em sentido kantiano, do estudo da religião. Devemos ter em mente que a contemporaneidade, para Taylor, é um tempo complexo no qual os diversos

²²¹ Nesse ponto, fazemos referência a Ranganathan, para quem o estudo da religião deveria alternar descrição e prescrição como modo de diferenciação de outras áreas das humanidades que também se voltam ao estudo da religião. A sua diferença da proposta de Taylor é, sobretudo, o modo de prescrição: para ele, deve-se avaliar as consequências e os pressupostos de certos elementos religiosos a partir de critérios pré-estabelecidos. Em suas palavras: “in order for the religionist’s quest for intelligibility to be distinguished from that of other humanistic scholars who also study religious phenomena, religionists should both describe and prescribe. If religionists do not employ both descriptive and prescriptive methodologies, then religious studies, as a discipline, will offer nothing that the fields with which religionists, in their various sub-disciplines, are already allied do not” (RANGANATHAN, 2017, p. 8).

sistemas culturais, sociais e naturais estão interligados de maneira codependente. Essa mudança na estrutura da vida humana deve ser acompanhada por uma transformação no modo como se estabelecem as ciências que a estudam. Para Taylor, não se deve abrir mão da especialização do conhecimento, mas ela não é suficiente para acompanhar a mudança que o objeto requer. Aqui, nosso autor procura reafirmar que as pontes e os diálogos entre as disciplinas são fundamentais para o estudo de fenômenos contemporâneos: “*insights* criativos emergem nas margens — nos vãos entre e no meio das disciplinas estabelecidas”²²² (AG, p. 32). Isso significa que as abordagens mais adequadas e criativas para o estudo do contemporâneo, inclusive da religião, não se encontram ainda no aprofundamento vertical na tradição disciplinar — embora esse permaneça com valor. Antes, elas surgem entre as disciplinas estabelecidas, nas margens e fronteiras que as delimitam como se ainda habitassem um mundo estático. O local adequado para pensar a contemporaneidade parece ser um entrelugar. A argumentação de Taylor procede da seguinte forma:

Para buscar essa trajetória emergente, é necessário se aproximar da religião a partir de múltiplas perspectivas e colocá-la em contextos não apenas de diferentes tradições religiosas, mas também de outros sistemas culturais (filosofia, arte, música, teatro, dança etc.), bem como sociais (economia, política, psicologia etc.) e naturais (física, química e biologia). Uma vez que esses sistemas são interdependentes, um não pode ser reduzido a outro e, portanto, toda forma de fundacionalismo redutivo é ilegítima.²²³ (AG, p. 32)

Devemos ressaltar três pontos principais do argumento: a) a necessidade de uma multiplicidade de perspectivas; b) a atipicidade dos locais da religião; e c) a relação entre a religião e os sistemas culturais, sociais e naturais. A primeira questão soma-se com a do parágrafo anterior: o cabedal teórico-metodológico de uma disciplina formalmente estabelecida não é suficiente para a pesquisa em tempos complexos. Assim, aos *insights* que surgem nas margens devem-se acrescentar múltiplas perspectivas para o estudo da religião. Nas primeiras palavras da citação está explicado o motivo pelo qual a abordagem deve recorrer à multiplicidade: pelo rastro que a religião deixa na contemporaneidade. Antes de ser uma postulação de um novo método de estudo, a multiplicidade surge como

²²² “Creative insights emerge at the margins — in the gaps between and among established disciplines”.

²²³ “To pursue this emerging trajectory, it is necessary to approach religion from multiple perspectives and to place it in the context not only of different religious traditions but also of other cultural systems (i.e., philosophy, art, music, theater, dance, etc.), as well as social (economics, politics, psychology, etc.) and natural systems (i.e., physical, chemical, and biological). Since these systems are interdependent, one cannot be reduced to the other and, therefore, every form of reductive foundationalism is illegitimate”.

uma condição necessária imposta pela própria complexidade do objeto em seu momento histórico. Em segundo lugar, Taylor elenca certo afastamento da institucionalidade religiosa, movimento que tratamos em capítulo anterior: o fenômeno religioso não está somente nos lugares privilegiados para sua identificação, como igrejas, mesquitas e terreiros, mas também se faz encontrar em outros sistemas — e nesses, diz Taylor, ela é mais interessante.

Por fim, como desdobramento do segundo ponto, nosso autor reafirma a necessidade de nos aproximarmos de sistemas culturais, sociais e naturais para o estudo da religião. Como demonstrado na topologia que delineamos, Taylor mesmo o faz na aproximação com arte visual, arquitetura, literatura etc. O ganho que essa citação traz, todavia, é apontar o modo como a relação entre a religião e outros sistemas deve ser estabelecido. Diz Taylor que um não pode ser reduzido ao outro, ato que seria ilegítimo: nem religião à arte, nem economia à religião, por exemplo. Isso coloca nosso autor fatalmente contra as abordagens explicativas que apresentamos acima: na medida em que recusa a redução da religião a sistemas e causas que lhe são externas, Taylor rejeita a ultimidade do empirismo como método máximo no estudo da religião. Embora não afirme com isso o outro lado, isto é, o caráter *sui generis* da religião, como se sua existência fosse a de um universal, parece clara a distinção de nosso autor em relação aos reducionistas — geralmente ligados às ciências sociais. Por outro lado, Taylor também não aceita a possibilidade de reduzir os sistemas, com os quais dialoga, à religião. As implicações teóricas de não fazer essa rejeição seriam graves: se a redução de um sistema à religião fosse afirmada, correr-se-ia o risco de perder os limites do objeto. Ora, se tudo pode ser explicado por causas religiosas, o fenômeno “religião” passa a estar detrás de tudo — e, nesse momento, torna-se nada²²⁴. Esse é o risco que corre, por exemplo, Paul Tillich em sua ideia de uma teologia da cultura, como indicaremos posteriormente.

Diante do desafio de inserir a multiplicidade de perspectivas, aproximar seu objeto de outros sistemas e cuidar para não os reduzir nessa aproximação, o estudo da religião, a partir de Taylor, ganha, no tempo da complexidade, contornos distintos de sua história. Devemos enfatizar que, no quadro geral que elaboramos acima, parecem prevalecer

²²⁴ Taylor mesmo afirma o caráter inevitável da morte de Deus em uma argumentação semelhante: na história do pensamento ocidental, que varia entre dualismo e monismo, no primeiro caso Deus se torna tão transcendente que alcança a irrelevância do mesmo modo que no segundo, mas, neste, Deus se torna imanente o suficiente para desaparecer na natureza (AG, p. 179-185). Ou, nas palavras de Taylor, “God can disappear in two opposite ways: ‘He’ can become so transcendent that ‘He’ is functionally irrelevant, as in deism, or ‘He’ can become so immanent that there is no difference between the human and the divine, and the profane and the sacred” (AB, p. 33).

perspectivas binaristas, as quais o pensamento de Taylor invariavelmente denega. Por um lado, a abordagem explicativa se baseia no empirismo (material ou não) para sustentar um reducionismo da religião e sua análise meramente descritiva. Na tipologia sustentada por Taylor, essas abordagens se fundamentam em uma lógica dualista que entende a religião como um epifenômeno, um sintoma de algo que lhe é externo. Por outro lado, a abordagem interpretativa busca, por meio de aparatos filosóficos, compreender o fenômeno religioso em sua dimensão conceitual. Podendo levar a uma posição normativa, embora não necessariamente, analisa-se a religião não só enquanto fato social, mas também enquanto elemento psicológico e individual. Na perspectiva de Taylor, essa abordagem se aproxima de um monismo na medida em que pressupõe certa essência da religião ou, pelo menos, certa estrutura que se manifesta empiricamente na história.

Do mesmo modo pelo qual nosso autor denega o monismo e o dualismo, ele também rejeita as abordagens explicativas e interpretativas. Mas não apenas isso: Taylor se coloca fora da contradição que elas, historicamente, representam. Por mais que em Müller e em Wach elas sejam complementares, explicação e interpretação cindem-se a partir da contradição entre o paradigma eliadiano e seus críticos, bem como nas viradas normativa e material. Nosso esforço, até o presente momento do capítulo, tem sido negativo, ou melhor, denegativo: buscamos demonstrar como Mark C. Taylor rejeita a relação entre as abordagens no estudo da religião. Nem complementares nem contraditórias, explicação e interpretação são codependentes. Embora complementariedade e codependência se aproximem, a diferença fundamental entre elas é que a primeira considera dois ramos de uma mesma ciência, de modo que fazer tanto um quanto o outro seria adequado. Na codependência apontada por Taylor, explicação e interpretação são momentos (que não podem ser apartados) de um mesmo modo de estudar a religião, como perceberemos ao analisar seu modo de estudo da religião: a anarqueologia.

5.3. Anarqueologia da religião

Aqui, nomeamos a operação filosófica pela qual Mark C. Taylor constrói suas obras de *anarqueologia da religião*. O sentido de “religião” no termo já deve, neste ponto, estar claro: uma rede emergente que figura e desfigura esquemas de sentido, pensamento e ação. Neste tópico queremos clarificar a operação de Taylor a partir da nomenclatura que propomos da seguinte forma: 1) indicar o que são a arqueologia e a genealogia

enquanto métodos filosóficos; 2) apresentar indícios de como Taylor se inscreve na anarqueologia; 3) conceituar como Taylor a constitui a partir da diferença fundamental entre ela e esses métodos filosóficos; 4) exemplificar o modo pelo qual sua anarqueologia da religião aparece na topologia que apresentamos anteriormente; 5) demonstrar a diferença entre Taylor e outras propostas genealógicas no estudo da religião. A ordem, nesse ponto, importa fundamentalmente. Ora, propomos um conceito que surge de nossa leitura e interpretação de Taylor. Entretanto, um conceito não surge somente de certa experiência empírica — algo que não é tão óbvio assim. Ao contrário, ele surge na relação entre nossa reflexão prévia e a leitura do autor, de modo que não faria sentido apresentar meros exemplos para depois introduzir o conceito a partir deles. Por isso a inversão: nosso esforço visa apresentar um conceito a partir de Taylor que melhor nos faça interpretar ele mesmo, sem sugerir que uma simples leitura (que se poderia clamar mais isenta) necessariamente levaria à conceituação de uma anarqueologia da religião. Acreditamos que, justamente, nessas pequenas operações interpretativas reside a originalidade de uma tese: na proposta de leituras coerentes que auxiliem na clarificação de pontos específicos do objeto pesquisado e não, apenas, em grandes reformulações de paradigmas fundamentais.

O termo anarqueologia, do qual vamos aqui tratar, remete de maneira mais direta à arqueologia enquanto método filosófico, como defendida por M. Foucault. Embora, de fato, essa aproximação seja verídica, sobretudo quanto à nomenclatura que soma um prefixo negativo (an-) à operação foucaultiana, a arqueologia não é a única referência a partir da qual balizamos nossa proposta conceitual. Na relação denegativa à qual já recorreremos em alguns momentos da tese, Taylor constitui seu pensamento entre estruturalismo e pós-estruturalismo — aqui não poderia ser diferente. Por isso, reconhecemos que a arqueologia se estrutura na relação de oposição com a operação metodológica da fenomenologia estruturalista. E, conseqüentemente, a anarqueologia da religião de Taylor se constitui entre análise estrutural e arqueologia. Começemos pela primeira.

A análise estrutural, aqui reconhecida como método do estruturalismo enquanto corrente filosófica dentro das ciências humanas que se articula desde a linguística até a antropologia, tem por objetivo delinear os traços estruturantes de um fenômeno por meio de suas variações empíricas. Em outras palavras, a análise estrutural busca padrões entre a diversidade de manifestações de um mesmo objeto. Esses padrões fornecem a possibilidade de delimitar uma essência estrutural de certo fenômeno. Diz Andrea

Bonomi, clarificando os interesses estruturalistas que, na análise estrutural, “podemos reconhecer a tentativa de individuar certas funções que, justamente, por sua originariedade, são gerais, entram na constituição de todo e qualquer modo de experiência” (BONOMI, 1974, p. 83). Isso significa que, para o autor, tal análise atribui originariedade a alguns aspectos de um fenômeno com vistas a conceituar o que, nesse fenômeno, faz parte de uma experiência geral e, portanto, é constituinte de todos os fenômenos de certo tipo. Essa investigação, entretanto, tem pressupostos que lhe são inegáveis. Primeiramente, há uma relação intrínseca entre os fenômenos, sempre diversos e múltiplos, e a estrutura essencial da qual os fenômenos são manifestações. Na medida em que busca, justamente, essa essencialidade, a análise estrutural não apenas pressupõe sua existência, mas também sua cognoscibilidade. Conseqüentemente, essa análise também pressupõe que há uma identidade que subjaz a diferença, optando hierarquicamente por aquela em relação a essa. Mais importante do que a diferença e a singularidade dos fenômenos seria a estrutura essencial a partir da qual se revelam. A análise estrutural, nesse sentido, é o método por meio do qual se opera a busca por tais estruturas e essências que são compartilhadas por tais fenômenos históricos. Por mais que tal busca seja empírica, ela visa a certa supraempiricidade de seus objetos.

De fato, não é possível considerar o estruturalismo como uma espécie de essencialismo inocente ou um retorno de tipo platônico a uma ciência filosófica empírica. Isto é, não há a afirmação explícita de que exista, num mundo exterior, a forma essencial de cada um dos fenômenos aos quais a forma real, concreta, seria somente uma cópia inexata. Entretanto, não podemos recusar a leitura de que a busca pela identidade refletida nas estruturas fundamentais compartilhadas pelos fenômenos de mesmo tipo implica uma espécie de afirmação da possibilidade de captura da essência fenomênica. Isso significa, em outras palavras, que está pressuposta a ideia de que a apreensão da essência dos fenômenos é uma atividade para além da mera sistematização, mas se coloca como primeiro passo de uma ciência cujo passo zero é a afirmação de uma irreduzível identidade entre tais fenômenos. Ou seja, ainda que não diretamente, a análise estrutural busca uma *arché* como o resquício de um princípio originário entre os fenômenos.

A arqueologia, por outro lado, tem por objetivo realizar uma pesquisa histórica de modo semelhante, mas afirmando, para além da impossibilidade de acesso a estruturas essenciais, a irrelevância deles. Nas palavras de Foucault, a arqueologia “não é nada além e nada diferente de uma reescrita: isto é, na forma mantida da exterioridade, uma transformação regulada do que já foi escrito. Não é o retorno ao próprio segredo da

origem; é a descrição sistemática de um discurso-objeto” (FOUCAULT, 2008, p. 158). A passagem de Foucault tem três importantes pontos que nos interessam destrinchar sobre a arqueologia: a) uma transformação regulada; b) sem retorno ao segredo da origem; e c) como descrição sistemática. Essa transformação regulada de que fala Foucault indica com mais precisão o caráter de reescritura da arqueologia: ela busca grafar, historicamente, as articulações de um fenômeno que já foi escrito — seja ele um objeto em si ou um discurso. Falar em regulação de tal transformação indica que há critérios a serem adotados para essa operação, a saber, a própria regularidade externa do discurso. Isso significa que, não mais buscando certa essência interior ao fenômeno, a arqueologia também se prende a padrões de seu objeto, mas agora de um ponto de vista exterior. Essa rejeição do interior faz com que Foucault adicione à sua proposição um adendo que diz respeito à empreitada da análise estruturalista. Para ele, é necessário sublinhar que não interessa à arqueologia, apesar de sua constituição filológica, um segredo de origem do discurso, ou, em outras palavras, uma *arché*. Em um exterior, portanto, ao qual não importa nem essência nem origem, a arqueologia se pretende descrição histórico-sistemática dos discursos que elege como objetos, de modo que reescreva a trajetória do que já foi dito.

Com Giorgio Agamben, a leitura do conceito de arqueologia, de fato mais alargado que em Foucault, avança ainda mais um passo. Diz ele que arqueologia é “aquela prática que, em toda investigação histórica, tem a ver não com a origem, mas com o ponto de insurgência do fenômeno, e deve, portanto, se confrontar novamente com as fontes e com a tradição” (AGAMBEN, 2019, p. 128). Aqui, mais do que a reescritura analítica exterior de um discurso, a operação arqueológica se revela como articuladora do ponto de insurgência de um acontecimento — que não raras vezes foi perdido na tradição ao longo da história. A recuperação desse ponto indica uma proximidade maior com a filologia do termo, tomando *arché* não como origem espaço-temporal, mas insurgência. Aqui, a arqueologia buscaria como se dá tal articulação através dos desdobramentos históricos. Tal esforço não só seria de reconstrução do ponto e de sua evidência empírica, mas de desconstrução da tradição hermenêutica que o elimina, conscientemente ou não, das narrativas oficiais sobre o desenvolvimento temporal do fenômeno. Esse sentido, apontado por Agamben, também não contempla a metodologia da análise estrutural, uma vez que não se interessa pelas essências universais, mas pelos desdobramentos de objetos particulares. Em relação ao paradigma foucaultiano, esse conceito de arqueologia parece-nos mais profundo, mesmo que ele não contemple ainda a operação de Mark C. Taylor.

Alguns indícios ao longo da obra de Taylor nos indicam que nem a análise estrutural nem a arqueologia pós-estruturalista são adequadas o suficiente para tratar da religião na contemporaneidade. Primeiramente porque, na medida em que se voltam para a estrutura de um fenômeno, discurso ou ponto originário, a contemporaneidade escapa-lhes em sua complexidade. Sobre isso, retomamos um indício sobre a configuração da religião em nosso tempo:

Se quisermos entender a cultura de redes, os olhos devem ser treinados para vislumbrar a religião onde ela permanece quase invisível. Segundo, a religião é inseparável da filosofia, da literatura, da crítica literária, da arte e da arquitetura, bem como da ciência, da tecnologia, do capitalismo e do consumismo. Múltiplos fios foram entrelaçados intrinsecamente para criar as redes complexas que hoje nos emaranham. Mesmo que essas redes não possam ser desembaraçadas, seus fios podem ser distinguidos e analisados de modos que iluminem a experiência contemporânea.²²⁵ (MC, p. 6)

Taylor, acima, aponta um interessante caminho para o estudo da religião em dois sentidos: primeiramente, reafirmando a necessidade de olhar para onde a religião é quase invisível, e depois sublinhando a possibilidade de analisar os fios que compõem a rede complexa da contemporaneidade. A ideia se complementa em três passos: 1) a religião está quase invisível em certos lugares; 2) esses lugares são filosofia, literatura, capitalismo etc.; 3) é possível analisar essas redes contemporâneas. O caminho de Taylor é traçado entre esses dois sentidos na investigação da relação entre a religião e os outros fenômenos que lhe são alheios. Tal relação constitui os fios que emaranham a contemporaneidade, cuja complexidade não pode ser adequadamente analisada somente por um fenômeno. Por isso a análise estrutural e a arqueologia foucaultiana não são suficientes para Taylor. Chegar a um ponto originário não ilumina a experiência contemporânea porque reduz a complexidade relacional dos fenômenos à mera simplicidade discursiva. De modo semelhante, essa redução se dá quando se comprime a multiplicidade fenomênica à simplicidade estrutural. Dessa forma, apontando a inviabilidade dos métodos estruturalista e pós-estruturalista, Taylor dá indícios de que o estudo da religião contemporâneo deve investigar a relação da religião com sistemas culturais, sociais e naturais, conforme apontaremos mais a frente.

²²⁵ “If we are to understand network culture, the eye must be trained to glimpse religion where it remains nearly invisible. Second, religion is inseparable from philosophy, literature, literary criticism, art, and architecture, as well as science, technology, capitalism, and consumerism. Multiple threads have been intricately interwoven to create the complex webs now entangling us. While these webs cannot be unraveled, their strands can be distinguished and analyzed in ways that illuminate contemporary experience”.

Em segundo lugar, retomando a noção de tempo quiasmático (que exploramos no primeiro capítulo), Taylor afirma a impossibilidade da análise estrutural e da arqueologia por meio da noção de tempo. Esses métodos pressupõem certa linearidade temporal: vão do passado ao presente apontando para uma possibilidade de futuro. Na medida em que a complexidade implica uma temporalidade quiasmática, seu método de interpretação deve ser do futuro pelo presente para o passado, como uma retroleitura — e não mais o ato de reescrever, como na arqueologia. Diz Taylor: “a retroleitura não descobre as sementes do presente e do futuro em obras no passado, mas demonstra os modos pelos quais obras posteriores transformam obras anteriores tornando-as diferentes do que já foram”²²⁶ (AB, p. 18). O sentido específico ao qual Taylor se refere é de interpretação filosófica. Em outras palavras, ele afirma que o modo como se interpreta historicamente uma obra e como se criou expectativa sobre o futuro a partir dessa leitura influencia a própria obra — à qual não há acesso fora da história das interpretações. Seu exemplo clarifica a questão: a leitura de Marx e Feuerbach tornou a obra de Hegel diferente, do mesmo modo que as interpretações de Heidegger e Derrida fizeram com Kierkegaard. Assim, a retroleitura propõe que a pesquisa histórica não somente considere como o passado molda o presente, mas também como o presente e a expectativa de futuro moldam nossa interpretação do passado. O estudo da religião, por conseguinte, não pode somente voltar-se ao passado em retrospectiva linear como a arqueologia, mas perceber como o presente historicamente modifica o que se entende como fenômenos passados — em um quase eterno jogo de interpretações.

Aqui, devemos considerar que a proposta de uma retroleitura a partir do paradigma quiasmático pode implicar um tipo de anacronismo. De fato, tal paradigma se opõe a uma leitura meramente sincrônica das obras filosóficas, mas não exclui sua possibilidade de existência nem sua relevância, sobretudo para a história da filosofia. Todavia, devemos considerar que o anacronismo é um risco específico à leitura sincrônica que considera o tempo de modo estático — numa perspectiva hegeliana da história. A proposta de Taylor, nesse sentido, não recai necessariamente em anacronismo na medida em que não tem por base nem a pretensão histórica sincrônica nem a leitura dos fatos como finalidade última. Aqui, parece-nos que Taylor se aproxima do pensamento de uma espectrologia, conforme apontada por Derrida (1999) e aprofundada por outros como Fisher (2022) e Tupinambá (2021). Também percebemos certa proximidade entre a

²²⁶ “Retro-reading does not discover the seeds of present and future works in the past, but demonstrates the ways in which later works transform earlier works to make them different from what they once were”.

proposta de Taylor e a interpretação de Reinhart Koselleck em *Futuro Passado* (2007), para quem a história pode também se dividir em horizonte de expectativa, relacionando o presente ao futuro, e em espaço de experiência, relacionando o presente ao passado. Aqui, devemos também considerar as divergências entre essa proposta e a violência interpretativa de Heidegger (tão bem apontada por Gadamer [2007, p. 25-48]). Segundo Gadamer, a operação hermenêutica de seu mestre não tinha um método claro de leitura que indicasse a “traição” que Heidegger pretendia realizar àqueles que interpretava, nem possuía uma relação histórica de retroleitura, isto é, a pretensão de identificar como intérpretes posteriores de uma obra determinavam a leitura de seu sentido anterior²²⁷. Dessa forma, parece-nos suficientemente diferente a operação interpretativa de Taylor e de Heidegger.

Taylor traça sua retroleitura, em diversos momentos, em uma genealogia teológica do pensamento ocidental. Isto é, para ele, a contradição entre estruturalismo e pós-estruturalismo (que segue desde platonismo e aristotelismo) é uma interpretação a partir da relação teológica entre lei e graça (AB, p. 150). Sua retroleitura está descrita tanto em *After God* quanto em *Abiding Grace*. Interessa para nós, aqui, o movimento pelo qual Taylor desconstrói essa interpretação e reconstrói a relação entre os termos por meio da afirmação da interdependência deles. Para nosso autor, não é importante a recolocação da história da interpretação, mas a demonstração de como a relacionalidade reprimida constrói a história em si; em outras palavras, de como a contradição se coloca como única possibilidade da relação que, no limite, aparta análise estrutural e arqueologia. Na medida em que essa retroleitura que Taylor traça revela certa genealogia teológica que não se interessa por uma *arché* primordial, mas pela relação entre paradigmas teológicos, ela revela o sentido do que chamamos anarqueologia da religião.

A operação metodológica que Taylor cria rejeita tanto a análise estruturalista, quanto a arqueologia foucaultiana. O primeiro, porque nosso autor não pressupõe a existência de uma estrutura compartilhada, ainda que não seja um universal, a qual se deve encontrar no fim da investigação. No segundo caso, ele se diferencia na medida em

²²⁷ Nas palavras de Gadamer, na destruição fenomenológica de Heidegger, “o que estava em questão era, em outras palavras, a tarefa de se apropriar novamente ou desconstruir a linguagem conceitual de toda a história de pensamento que conduz do pensamento dos gregos, passando pelo latim da Antiguidade e da Idade Média cristã e pela sobrevivência dessa conceptualidade, até a formação do pensamento moderno e de suas línguas nacionais. Portanto, o que estava em questão era tratar desconstrutivamente a terminologia tradicional, a fim de reconduzi-la a experiências originárias” (GADAMER, 2007, p. 29-30). Aqui, a diferença com a proposta de retroleitura de Taylor é ainda mais clara, porque demonstra o esforço por uma desconstrução em Heidegger, diferentemente da tentativa de Taylor de verificar como projeções futuras influenciam leituras do passado.

que, mesmo sem pressupor uma *arché* ou um ponto de insurgência, não busca uma análise diferencial do desenvolvimento dos discursos. Podemos, portanto, sugerir a seguinte definição: *anarqueologia da religião é uma operação metodológica que visa investigar, por meio de articulações culturais, sociais e naturais de ideias teológicas, a relação histórico-conceitual entre a religião e outros fenômenos que lhe são externos*. Antes, ainda, de demonstrar como essa operação é realizada em seus textos, devemos sobre ela lançar um cuidadoso olhar analítico, dividindo-a em duas partes: a) as articulações culturais, sociais e naturais de ideias teológicas; b) a relação histórico-conceitual. A partir dessa clarificação, podemos argumentar sobre por que utilizamos o termo anarqueologia da religião.

Primeiramente, é importante percebermos que afirmar a existência de articulações culturais, sociais e naturais de ideias teológicas diz respeito à noção de Taylor de que há uma genealogia teológica em diversos fenômenos. Essas articulações são a parte mais imediata da anarqueologia da religião. Não o afirmamos hierarquicamente, mas cronologicamente. O que afirmamos acima sobre a interdependência entre explicação e interpretação no entrelugar de Taylor, aqui, encontra certa materialidade. A anarqueologia da religião começa pela investigação histórica-explicativa de ideias teológicas articuladas em sistemas culturais, sociais e naturais. Em outras palavras, ela busca retroler como ideias teológicas se desdobram nas artes, na arquitetura, na literatura, na economia etc. Em relação à estrutura epistemológica dos estudos da religião, essa primeira parte investigativa se aproxima de posicionamentos empíricos, na medida em que lida com objetos apreensíveis sob uma abordagem mais descritiva em algum grau. Contudo, devemos sublinhar, ela não é parte independente, mas interrelacionada com outra parte dentro de uma mesma operação, a anarqueologia da religião.

A análise da relação histórico-cultural entre a religião e outros fenômenos é a segunda parte dessa operação. Nela, não mais em chave empírica, busca-se uma análise da relação. Assim como nos aponta o primeiro indício apresentado acima, sobre o emaranhamento dos fenômenos na rede contemporânea, não é possível isolar a partir de uma perspectiva qualquer origem essencial ou estrutura originária a partir da qual a história de um objeto se constitui. Parte-se, aqui, de uma leitura mais ligada a um cabedal teórico sistemático-racional como a filosofia ou a psicanálise. A diferença entre essa segunda parte e a primeira está para além da ligação com certa posição empírica ou com a filosofia. Ela está no próprio objeto de análise: enquanto a primeira busca uma genealogia teológica nos sistemas, a segunda analisa a relação entre a religião e os

fenômenos. A primeira diz respeito à articulação de um no outro, a segunda ao modo como se relacionam os dois termos. Se a anarqueologia deseja ser adequada ao estudo da religião na contemporaneidade, ela deve buscar, por exemplo, a relação entre religião e economia na qual a ideia teológica de providência se articula na noção de mão invisível do mercado.

Aqui, devemos lidar com as problemáticas de assumirmos a complexidade como ponto de partida. Ora, de fato, pressupomos que as conexões entre religião e outros fenômenos se estabeleçam e estejam sublimadas como uma *altaridade*, por causa do complexo “emaranhamento” de fios na contemporaneidade. Esse pressuposto é, ao mesmo tempo, a base para a anarqueologia da religião e um risco a ela. Devemos nos perguntar, ao nos confrontarmos com ela, se não haveria casos em que os fios estariam tão emolados que qualquer distinção entre eles seria impossível. Ou, ainda, se encontrar o “fio” da religião não seria demasiado difícil diante do possível desalinhamento. Retomamos, portanto, a importância da definição de religião que Taylor aqui utiliza: ainda que não seja uma definição última, ela nos parece adequada por sua formalidade, isto é, por indicar primariamente a forma da religião e não o seu conteúdo. Pensamos que essa definição é suficiente para a anarqueologia na medida em que é ampla o bastante para acatar diversos fenômenos que são vulgarmente considerados como religião, mas estreita o bastante para não incluir fenômenos que se aproximam mas não podem ser assim chamados. Com um conceito formal já definido em mente, sabe-se melhor o que buscar em meio ao emaranhado de fios. Essa clareza em relação ao que se busca auxiliaria o pesquisador na identificação de onde há e onde não há religião. Ela também nos permitiria identificar outros fenômenos com estrutura similar à religião sem que, necessariamente, possam ser identificados como diretamente relacionados à religião. Ainda que os fios estejam emolados, ter em mente a estrutura mínima da religião (proposta por Taylor e pressuposta na anarqueologia) nos parece suficiente para nossa interpretação em grande parte dos casos. Devemos notar, entretanto, que a definição formal de religião em Taylor à qual nos referimos ao tratar da anarqueologia não aponta para um caráter ontológico da religião, como seria em P. Tillich, por exemplo, mas para conteúdos religiosos que se alastram e são apropriados de forma enfraquecida.

A nomenclatura anarqueologia da religião remete ao método arqueológico com o acréscimo do prefixo *an* e do complemento *da religião*. O segundo é mais facilmente demonstrado: a operação de Taylor não busca a originalidade de um discurso nem sua estrutura básica compartilhada, mas a relação entre a religião e outros fenômenos. Na

medida em que a religião é o objeto fundamental para sua realização, a anarqueologia, em nosso caso, é sempre da religião, isto é, sempre opera sobre ela em suas relações. Um melhor entendimento do complemento fornece-nos a suplementação necessária para explicar o prefixo *an*. Tratando da religião como articulação de um sagrado, Taylor diz: “o excesso do sagrado pode ser traçado a algo como uma falta ‘originária’. Essa falta, que não é nem ausência da presença nem presença da ausência, não é uma *arché*, mas uma *anarché* que re-move o fundamento que outrora parecia seguro”²²⁸ (AR, p. 42-43). Para Taylor, a religião não tem uma originariedade possível que não se dê como falta de originariedade. Por isso, não se pode inferir ao seu procedimento a titulação de uma arqueologia da religião, porque ao seu objeto falta *arché*. Assim, o termo anarqueologia da religião contempla tanto o momento mais empírico, ligado à arqueologia, quanto o momento mais filosófico, ligado à negação de uma originariedade, acrescentando o complemento que diz respeito à relação que busca analisar²²⁹.

Podemos, aqui, retomar as condições que nosso autor postula para uma teoria da religião na contemporaneidade: a) explicar a origem, a lógica e as funções da religião sem reduzir sua complexidade; b) perceber a dinamicidade da religião em relação a seu desenvolvimento, transformação e emergência; c) demonstrar como as redes religiosas se relacionam com outras esferas da vida humana; d) ser crítica a ponto de não se fechar completamente a posteriores revisões (AG, p. 13). Observamos que a relação entre uma teoria e uma epistemologia do estudo da religião é circular: enquanto a delimitação de uma teoria da religião faz parte dos estudos, a definição de como esses estudos devem ser depende de uma concepção prévia de religião fornecida pela teoria. Por isso, cabe à anarqueologia da religião de Taylor considerar os pontos b, c e d. A condição a, por outro lado, é mais restrita a uma teoria da religião na medida em que trata isoladamente desse fenômeno, enquanto uma anarqueologia diz respeito à investigação de uma relação entre ele e outros sistemas. Assim, a operação de Taylor parece ser suficiente para o estudo da religião na contemporaneidade — inclusive quando o crivo é a crítica do próprio autor²³⁰.

²²⁸ “The excess of the sacred can be traced to something like an ‘originary’ lack. This lack, which is neither the absence of a presence nor the presence of an absence, is not an *anche* but an *anarche* that re-moves the ground that once seemed secure”.

²²⁹ O termo *anarqueologia* foi anteriormente utilizado, justamente por Foucault no discurso *Do governo dos vivos* (2009). Todavia, seu sentido é radicalmente diferente: para o filósofo francês, a *anarqueologia* é um posicionamento ético frente às estruturas acadêmicas que nega as obscuras relações entre saber e poder. Nesse sentido, o termo está mais ligado à anarquia e, conseqüentemente, à negação da ordem do que à negação da origem. O termo também foi usado por Larrauri em *Anarqueologia* (2018) para tratar do posicionamento de Foucault frente à questão da verdade.

²³⁰ A autorreferencialidade, aqui, poderia ser apontada como um problema. A nosso ver, pelo contrário, ela indica um crivo ainda mais elevado uma vez que é postulada por Taylor para tratar de teorias da religião e

Demonstraremos, então, por meio de três exemplos, como Taylor coloca em prática a anarqueologia da religião. Por mais que nosso autor nem sempre declare explicitamente sua operação metodológica, podemos percebê-la em diversas obras, tanto na estrutura, quanto na argumentação. Em *The Moment of Complexity*, ele rememora sua trajetória apontando os traços que constituem o esforço por essa anarqueologia. No trecho que citamos abaixo fica clara a estrutura que propomos como conceituação da anarqueologia da religião: primeiramente um esforço de interpretação histórica das articulações teológicas, depois uma análise da relação entre religião e outros fenômenos da vida humana. Relata Taylor:

Em uma série de livros escritos durante as décadas de 1980 e 90, tracei a relação entre a tradição da filosofia e da literatura continental, de onde surgiu o pós-estruturalismo, de um lado, e, de outro, as maiores trajetórias teológicas dos séculos dezoito e dezenove. Meu objetivo nesses livros era tanto histórico quanto construtivo [...]. Eu intentei o que eventualmente tornou-se uma longa exploração da relação entre religião, arte e arquitetura. [...] De minha investigação sobre arte e arquitetura na década de 80, concluí que era necessário estender minha análise examinando como a relação entre processos religiosos, artísticos, econômicos e tecnológicos está criando uma nova condição cultural.²³¹ (MC, p. 7-9)

Em *Disfiguring*, Mark C. Taylor passa pela arte, pela arquitetura e pela filosofia contemporâneas para pensar a religião. Para ele, existem ligações implícitas que conectam esses quatro campos, sobretudo pela ideia de logocentrismo, central no pensamento derridiano. Nessa obra, Taylor aproxima os conceitos de Deus e estética, por exemplo, em *Theoesthetics*, bem como a arquitetura de Las Vegas e o Êxodo, nas figuras criadas a partir do deserto. O ponto, na obra, que o autor traça é a variação da própria atividade de figurar, isto é, pensar na tensão entre modernidade e pós-modernidade. Na introdução programática da obra, Taylor deixa clara sua pretensão anarqueológica: “neste livro, eu tento criar um diálogo entre religião e artes visuais desenvolvendo uma interpretação da arte e da arquitetura do século XX a partir de uma perspectiva teológica

nossa análise dela se apropria como critério para uma metodologia do estudo da religião na contemporaneidade.

²³¹ “In series of books written during the 1980s and early 1990s, I traced the relation between the tradition of Continental philosophy and literature from which post-structuralism emerged, on the one hand, and, on the other, major trajectories in nineteenth and twentieth century theology. My goal in these books was both historical and constructive. [...] I undertook what eventually proved to be a long exploration of the interplay of religion, art, and architecture. [...] From my investigation of art and architecture in the 1980s, I concluded that it was necessary to extend my analysis by examining how the interplay of religious, artistic, economic and technological process is creating a new cultural condition”.

ou, mais precisamente, a/teológica”²³² (DI, p. 4). Essa enunciação programática indica seu objetivo de interpretação da arte através da teologia que, como afirma em seguida, articula preocupações espirituais explícita e implicitamente (DI, p. 5). A operação de uma anarqueologia se constrói, justamente, na análise da relação entre religião, arte e arquitetura, por meio da articulação teológica que figura uma teoestética e desfigura uma a/teoestética.

Em *Hiding*, nosso autor estabelece pontes, baseando-se na ideia de superfície e profundidade, entre religião, moda e hipercultura. A ideia é que, por meio dessa abordagem múltipla, perguntemos acerca do que se “esconde” (daí *Hiding*) por trás da cultura da moda, do design (seja de roupas ou de tatuagens) ou mesmo da arquitetura. Essa obra torna-se especialmente complexa na medida em que impossibilita uma leitura linear tradicional como se faz de um livro comum. Antes, Taylor nela explora a ideia de margem, posicionando diferentes textos na mesma página em texturas, cores, disposições e até orientações (horizontal ou vertical) diferentes. Assim, mais do que simplesmente buscar o que se esconde, Mark C. Taylor mostra a complexidade da hipercultura investigando como a religião se expressa, precisamente, no que está escondido. Esse esforço do autor em articular tais esferas sociais nos interessa, sobretudo, pelo modo como ele o faz: tentando os pressupostos teológicos que se articulam por meio da moda, da arquitetura e da tatuagem. O caso do primeiro fenômeno é paradigmático: o minimalismo na moda reflete, para Taylor, a busca ascética de uma experiência estética por meio da pureza. Assim, diz nosso autor: “a moda, finalmente percebemos, é onipresente e, portanto, inevitável. Tão onipresente e inevitável quanto o sagrado parecia ser. O retorno da religião como elegância é possível em um tempo em que a moda se tornou religião”²³³ (HI, p. 180). A operação anarqueológica se demonstra, aqui, na releitura do retorno da religião após a morte de Deus na moda de forma dupla: fornecendo elementos teológicos que sustentam a noção minimalista de pureza, e possibilitando a interpretação de uma inevitável dimensão religiosa²³⁴ na moda.

²³² “In this book, I will attempt to create a dialogue between religion and the visual arts by developing an interpretation of twentieth-century art and architecture from a theological or, more precisely, an a/theological perspective”.

²³³ “Fashion, we finally coming to realize, is ubiquitous and, therefore, unavoidable. As ubiquitous and unavoidable as the sacred once seemed. The return of religion as fashionable becomes possible in a time when fashion has become religion”.

²³⁴ Na medida em que falamos de “dimensões religiosas” deve-se ter em mente que a aproximação entre religião e moda, bem como a aproximação promovida pela anarqueologia da religião entre religião e qualquer outro fenômeno, não implica que o fenômeno analisado seja “religioso” no fim das contas. Antes, busca-se a relação que, no fim, indica se há dimensões religiosas ou ideias teológicas de fundo em um fenômeno — e não que ele seja religião em si mesmo.

Confidence Games (2005) trata sobre a interseção entre economia e religião de modo muito claro: por meio das ideias de mercado, capital e dinheiro. Aqui suas referências vão de Marx e sua crítica ao capital até Paul Tillich e sua teologia da cultura. A questão da religião se encontra com a economia na medida em que se reconhece que ambas são jogos de confiança (*Confidence Games*), no qual a fé é fundamental para sustentar toda a estrutura que dela segue. Todavia, para ele, essa fé, tanto no mercado/dinheiro quanto na religião, não possibilita redenção alguma no presente. Sua análise anarqueológica aponta que “o neofundamentalismo religioso, o neoconservadorismo político e o neoliberalismo econômico estão intimamente relacionados”²³⁵ (CG, p. 13). Essa relação se estabelece porque, apesar de diferentes, esses fenômenos compartilham a mesma lógica estrutural, a saber, o dualismo, conforme examinamos no primeiro capítulo. Com esses apontamentos, Taylor constrói uma retroleitura da relação entre religião e economia por meio das articulações da noção teológica de confiança/fé. Nesse movimento interpretamos uma anarqueologia da religião que se preocupa com a relação entre seu objeto fundamental e a economia na contemporaneidade — pressupondo que não há a simplicidade dos fenômenos isolados, mas a complexidade das intermináveis relações.

Há outras abordagens nos estudos da religião que poderiam ser aproximadas da operação de Taylor. A nosso ver, elas não contemplam totalmente a anarqueologia da religião à medida que tendem ou para uma análise estrutural ou para uma arqueologia pós-estruturalista. Nesse sentido, elas se constituiriam nos mesmos termos descritos acima, encerrando-se na busca de uma estrutura essencial ou de uma história dos discursos. Esse é o caso de R. Otto e T. Assad, para ficarmos em apenas dois exemplos. Começamos pelo primeiro. Rudolf Otto, teólogo e filósofo alemão, elaborou uma teoria nos moldes de I. Kant²³⁶ sobre a religião a partir da categoria de Sagrado. Para ele, o Sagrado seria uma espécie de categoria transcendental, algo inato a partir do qual o humano teria intuições religiosas. Essa categoria seria anterior às religiões, na medida em

²³⁵ “[...] religious neofundamentalism, political neoconservatism, and economic neoliberalism are closely related”.

²³⁶ Muitos autores interpretam a proposta de Otto como concernente à fenomenologia da religião, mas, ao o fazerem, não levam em consideração que sua intenção não está ligada à escola de E. Husserl, de onde se apropriam as bases para essa tendência no estudo da religião. De fato, Otto faz um tipo de fenomenologia, mas ligado a Kant na medida em que busca as condições de possibilidade *a priori* da apreensão das manifestações fenomênicas. Sobre a relação entre Otto e as filosofias de sua época, recomendamos o texto de Pieper “A especificidade e autonomia da religião em R. Otto” (PIEPER, 2018, p. 131-152). Deve-se considerar que, apesar do peso de Otto em sua proposta, a ideia de que o estudo da religião envolva também a análise da categoria de divino na mente humana já fora proposta por outros autores anteriores a ele, como Müller (1882).

que estaria em um nível subjetivo por meio do qual o humano acessa e constrói o mundo. Assim, a própria constituição da razão teria algo de religioso ou, utilizando termos kantianos, diz Otto: “se trata de uma categoria estritamente a priori” (OTTO, 2014, p. 150). Isso significa que a sua busca pela elaboração do conceito de Sagrado implica a pressuposição de uma estrutura racional (embora também possua contornos irracionais) inata ao ser humano que apreende certos fenômenos como concernentes a algo transcendente. Na medida em que o Sagrado, nesse sentido, é uma estrutura essencial humana, sua busca se aproxima de uma análise estrutural-teológica, mesmo que historicamente seja anterior a esse esforço.

Talal Assad, por outro lado, constrói, em *Genealogies of Religion*, duas genealogias: do termo religião como categoria antropológica e do rito enquanto conceito. Seu esforço se dá no sentido de desconstruir certo entendimento ontológico dos termos ou, em outras palavras, situá-los historicamente enquanto noções ocidentais e modernas que não podem ser generalizadas para fenômenos orientais como o Islã, sua preocupação maior. Ao proceder dessa forma, Assad se aproxima da perspectiva de arqueologia conforme descrita em Foucault uma vez que busca reescrever o discurso moderno sobre a religião na medida em que esse a conceitua como fenômeno universal, trans-histórico, e a separa de relações de poder (ASSAD, 1993, p. 28). Assad é enfático em seu processo genealógico ao apontar a impossibilidade de conceituar a religião de alguma forma, uma vez que, em suas palavras, “não pode haver uma definição universal de religião, não apenas porque seus elementos constituintes e relações são historicamente específicas, mas porque essa definição mesmo é o produto histórico de um processo discursivo”²³⁷ (ASSAD, 1993, p. 29). O gesto de recusa à definição já indica uma diferença crucial entre a genealogia de Assad e a proposta de Taylor. A recusa do primeiro é o fundamento do segundo, isto é, a anarqueologia da religião só pode se estabelecer a partir de um conceito prévio bem definido de religião. A esse, Assad não apenas rejeita a busca, mas afirma sua impossibilidade: “uma definição trans-histórica de religião não é viável”²³⁸ (ASSAD, 1993, p. 30). Por isso, sua operação não contempla as requisições de Taylor para um estudo da religião na contemporaneidade, porque, apesar de situar seu objeto historicamente, não demonstra como ele articula pressupostos teológicos sobre as noções

²³⁷ “There cannot be a universal definition of religion, not only because its constituent elements and relationships are historically specific, but because that definition is itself the historical product of discursive processes”.

²³⁸ “[...] a transhistorical definition of religion is not viable”.

de poder e universalidade, por exemplo. Seus pressupostos e objetivos são diversos — e mais próximos a uma arqueologia do que à nossa anarqueologia.

5.4. Entre religião e cultura

A fundamental importância da relação entre religião e sistemas culturais, naturais e sociais traz à tona uma comparação entre nosso autor e o teólogo alemão Paul Tillich. A primeira hipótese para tal comparação seria a apropriação de Tillich no pensamento de nosso autor. Embora, como pudemos notar, Taylor retome o pensamento de Tillich algumas vezes, consideramos que esses momentos são demasiadamente limitados em relação ao cabedal teórico maior no qual Taylor se apoia. A maior parte das referências diretas de Taylor a Tillich se apoiam em somente um ensaio intitulado “Dois tipos de filosofia da religião” (TILLICH, 2009, p. 47-67). Suas releituras desse texto são duas: para indicar a diferença entre monismo, dualismo e pensamento complexo (CG, p. 313-324; AG, p. 33-42), e para argumentar a diferença de estilo entre as filosofias contemporâneas da religião (RR, p. 250-286). Além das referências a esse texto, encontramos uma brevíssima citação da teoria dos símbolos de Tillich, também publicada em *Teologia da cultura* no texto “Natureza da linguagem religiosa” (TILLICH, 2009, p. 97-111), na discussão de Taylor sobre o fim da história em *Erring* (ER, p. 57). A referência, aqui, também cumpre mais o papel de sinalização do que de embasamento ou apropriação teórica. Nesse sentido, não julgamos ser suficiente a hipótese de que a aproximação entre os autores se construa a partir de uma apropriação por parte de Taylor.

Tal relação com o pensamento de P. Tillich está presente em diversas interpretações sobre a obra de Taylor. Wayne Hudson, na crítica que consideramos anteriormente, toma o pensamento de Taylor como uma continuação do de Tillich, como se esse fosse mentor daquele (HUDSON, 2008, p. 46). A leitura panorâmica de Cláudio Carvalhaes sobre o pensamento de Taylor se encaminha na mesma direção. Para o comentarista brasileiro, Taylor se coloca “como um transgressor de fronteiras, uma espécie de Tillich pós-moderno, não mais entre o essencialismo e o existencialismo daquele, mas entre a desconstrução e sistemas complexos vistos hoje” (CARVALHAES, 2008, p. 243). Diz Carvalhaes que, na medida em que Taylor se coloca nas bordas e fronteiras do pensamento contemporâneo para pensar religião e cultura, ele se torna uma versão pós-

moderna de Paul Tillich²³⁹. Na quarta capa de *After God*, a comparação entre os autores também se mostra, colocando o livro de Taylor como “a primeira teologia da cultura compreensível desde o trabalho pioneiro de Paul Tillich”²⁴⁰ (AG). Antes de relacionarmos os dois autores, é preciso que entendamos o que pretendia a teologia da cultura de Tillich bem como o modo pelo qual seu método se estabelecia. O pressuposto básico do qual Tillich parte é o seguinte:

a religião, considerada preocupação suprema [última], é a substância que dá sentido à cultura, e a cultura, por sua vez, é a totalidade das formas que expressam as preocupações básicas da religião. Em resumo: religião é a substância da cultura e a cultura é a forma da religião. Com isso evita-se o dualismo entre religião e cultura. Cada ato religioso, não apenas da religião organizada, mas também dos mais íntimos movimentos da alma, é formado culturalmente. (TILLICH, 2009, p. 83)

Aqui é preciso considerarmos dois importantes aspectos: a) o conceito de religião subjacente à teologia da cultura de Tillich; b) a relação entre religião e cultura. O primeiro está implícito na citação acima. Para o autor, a religião é preocupação última, isto é, aquilo que toca o ser humano em nível mais íntimo e profundo. Correlatamente, seu conceito de fé diz respeito ao estado no qual o ser humano é tomado por essa preocupação²⁴¹. A religião, nesse sentido, não é, primeiramente, um fenômeno sociológico, mas antropológico, isto é, algo inerente ao ser humano a partir de um ponto de vista que considera, sobretudo, sua subjetividade — e não a objetividade de sua ação social. Em outras palavras, Tillich considera mais o elemento psicossentimental do que o prático-social para conceituar a religião. Note-se também que, apesar de ser um teólogo protestante, sua definição não considera, em primeira instância, os dogmas básicos do cristianismo — não estão envolvidos Deus ou Igreja, por exemplo²⁴². Tal definição também não tem sentido sociológico, como sistema de crenças e práticas. Essa religião, a preocupação última do ser humano, é, portanto, a substância da cultura na mesma medida em que a cultura é sua forma. Isso significa que toda manifestação cultural possui uma dimensão religiosa que lhe é anterior e à qual é uma resposta. Ora, seguindo o

²³⁹ Além de sua leitura sobre Taylor, Carvalhaes elabora uma crítica à teologia de Tillich a partir de teólogos pós-modernos, inclusive Taylor em “Uma Crítica das Teologias Pós-Modernas à Teologia Ontológica de Paul Tillich” (CARVALHAES, 2003). Nesse, Taylor aparece como crítico da ideia de preocupação última (CARVALHAES, 2003, p. 98-100).

²⁴⁰ “The first comprehensive theology of culture since the pioneering work of Paul Tillich”.

²⁴¹ Para uma melhor compreensão do conceito de fé e de religião em Paul Tillich, além de seu *Dynamics of Faith* (1958), os textos de E. Gross: “O conceito de Fé em Paul Tillich” (2013a) e “O conceito de religião em Paul Tillich e a ciência da religião” (2013b), respectivamente.

²⁴² No fim, parece que Tillich dá roupagem filosófica à fala atribuída a Jesus no evangelho segundo Mateus: “Pois onde estiver o seu tesouro, aí também estará o seu coração” (Mt 6, 21).

argumento de Tillich, o ser humano produz a cultura a partir de uma preocupação última como se, nessa produção, externasse a religião que lhe é interior. Assim, preocupações religiosas são manifestadas culturalmente, e a cultura carrega, em si, a dimensão religiosa humana. Por isso Tillich afirma a superação de um dualismo entre religião e cultura: enquanto a relação entre elas se coloca nos termos de forma e substância, elas não concorrem, mas se complementam. Os conceitos de religião e cultura são os pressupostos básicos a partir dos quais Tillich traça seu plano de uma teologia da cultura.

Para Tillich, essa teologia deve se estabelecer em três partes: “1. análise religiosa geral da cultura; 2. tipologia religiosa e filosofia da história cultural; 3. sistematização religiosa concreta da cultura”²⁴³ (TILLICH, 1969, p. 165). O primeiro passo diz respeito a reconhecer como se articula a relação entre cultura e religião enquanto forma e substância, respectivamente. Como análise geral, a teologia da cultura teria por interesse tratar de modo existencial da contemporaneidade em suas mais variadas frentes culturais. A tipologia religiosa seria, por conseguinte, uma sistematização da análise geral da relação entre forma e substância, de modo a traçar um panorama histórico-filosófico da cultura que demonstrasse os modos como a relação se dá, abrindo caminho para as análises concretas — como faz Tillich com a *Guernica* de Pablo Picasso (TILLICH, 2009, p. 113-121). Com isso, a teologia da cultura não faz, a princípio, uma distinção entre os diferentes modos como tal preocupação última se manifesta, ainda que, posteriormente, forneça critérios ético-normativos que indiquem como ela deveria se manifestar culturalmente — inserindo o conceito de idolatria e de demoníaco quando se atribui valor infinito a algo condicionado²⁴⁴. Por outro lado, ela também não se constitui num método de análise sem nenhum grau de criticidade: a teologia da cultura permite a elaboração de critérios que julgam se uma manifestação cultural é autônoma ou teônoma, se expressa sua preocupação a partir de uma relação demoníaca/idolátrica ou infinita, isto é, se fornece paixão infinita a um objeto finito ou a um infinito (Deus). Sua normatividade, portanto, se dá em termos de julgamento analítico da cultura enquanto forma da religião, e não de prescrição *a priori* de como a construção cultural se estabelece humana. A análise, para Tillich, deve ser uma análise existencial que considere não somente as

²⁴³ “1. General religious analysis of culture; 2. Religious typology and philosophy of cultural history; 3. Concrete religious systematization of culture”.

²⁴⁴ A noção de idolatria em Tillich é desenvolvida tanto em sua *Teologia sistemática* (2005) quanto em *A era protestante* (1992). Em resumo, nas palavras do autor, “A idolatria é a elevação de uma preocupação preliminar à ultimidade. Algo essencialmente condicionado é considerado como incondicional, algo essencialmente parcial é elevado à universalidade, e algo essencialmente finito é revestido de significado infinito” (TILLICH, 2005, p. 30).

aspirações humanas que produzem a cultura, mas sua situação diante da cultura já existente e sua relação com o mundo a partir de suas aspirações. Para o autor, o existencialismo, em amplo sentido, é perfeitamente adequado para lidar com as problemáticas teológicas de seu tempo, uma vez que se concebe como filosofia de protesto contra a perversa técnica moderna e sua política de mortes (TILLICH, 2009, p. 123-159).

A essa proposta de uma teologia da cultura, Hudson e Carvalhaes relacionam o pensamento de Taylor. De fato, suas leituras se baseiam na própria aproximação que Taylor faz de temas tillichianos. Alguns exemplos, para além dos momentos em que nosso autor discute diretamente a obra do teólogo alemão, deixam clara essa aproximação. Em entrevista, Taylor afirma: “Para mim, a teoria da religião deve ser uma teoria da cultura. Existe, eu acredito, uma dimensão religiosa em toda a cultura. A tarefa da teoria é ressaltar essa dimensão nos diferentes lugares em que ela se esconde”²⁴⁵ (AA, §20). Aqui, nosso autor ressalta com mais ênfase o caráter que já havia demonstrado ao longo de sua obra, demonstrando como há uma relação intrínseca entre cultura e religião. Na medida em que ele afirma uma dimensão religiosa que permearia toda a cultura, ele sublinha a extensão dessa relação. Afirmações de teor muito semelhante reaparecem, a todo tempo, em sua obra, de modo que seria impossível ignorar a relação traçada. Taylor, nesse ponto, deixa claro seu diálogo quase constante com Paul Tillich: “o que eu tentei fazer é desenvolver uma filosofia ou uma teologia da cultura”²⁴⁶ (AB, p. 23); “olhando para as últimas quatro décadas, percebo agora que eu fui gradualmente desenvolvendo uma filosofia ou, talvez mais precisamente, uma teologia da cultura”²⁴⁷ (RE, p. 111). Mais do que mera repetição, essas falas indicam um importante paralelo e, até mesmo, certa filiação à proposta de Tillich. Se apelarmos a esse sentido, tanto a leitura de Hudson quanto a de Carvalhaes estariam corretas: de fato, Taylor seguiria a Tillich como um discípulo segue seu mentor; bem como o interesse de nosso autor se resumiria em atualizar a teologia da cultura de seu mestre. Essa interpretação, todavia, não considera as fundamentais diferenças entre os autores.

²⁴⁵ “I should also stress that, for me, the theory of religion must become a theory of culture. There is, I believe, a religious dimension to all of culture. The task of theory is to tease out that dimension in different places where it is hiding”.

²⁴⁶ “What I have tried to do is develop a philosophy or a theology of culture”.

²⁴⁷ “Looking back over the past four decades, I now realize that I have gradually been developing a philosophy or, perhaps more accurately, a theology of culture”.

A nosso ver, Tillich, com sua teologia da cultura, pretende uma espécie de arqueologia, postulando a religião como uma espécie de *arché* que subjaz a toda cultura. Taylor, por outro lado, parece discordar dos dois pressupostos fundamentais da teologia da cultura de Tillich. Primeiramente, para nosso autor, a religião não tem sua fonte na própria humanidade do ser humano, mas lhe é exterior enquanto sistema complexo que fornece à subjetividade esquemas de sentimento, pensamento e ação. Depois, ele não afirma que a religião origina as manifestações culturais, mas que se relaciona intrinsecamente com elas a todo tempo. Nesse sentido, o valor que Taylor atribui à cultura é superior ao de Tillich, mesmo que esse a eleja como objeto de sua análise. Para o teólogo alemão, a cultura é uma espécie de epifenômeno na medida em que é manifestação de uma substância alheia, que lhe é exterior. A crítica inversa a que o paradigma eliadiano tece ao empirismo sobre reduzir a religião a causas externas, como à economia com Marx ou a questões psicológicas com Freud, poderia ser aplicada a Tillich em relação à cultura: pode-se reduzir todos os fenômenos culturais a um fundo religioso? Seriam as esferas que compõem a cultura somente um epifenômeno da religião? Taylor, por sua vez, concebe certa autonomia a cada esfera dos sistemas sociais, culturais, naturais e tecnológicos, investigando a relação entre eles que, apesar de se estabelecer em termos de interdependência, não pressupõe hierarquias como o faz Tillich.

Além da questão da cultura, poderíamos questionar a viabilidade de pensar uma aproximação entre Taylor e Tillich a partir do conceito de princípio protestante. Taylor, fazendo uma genealogia da modernidade, afirma que, sem a reforma (ou revolução, como nomeia) protestante, a modernidade e suas consequências não seriam possíveis. Diz ele: “o que começou como uma revolução teológica se tornou uma revolução social, política e econômica que continua transformando o mundo hoje. As distintas instituições do mundo moderno [...] são inseparáveis do protestantismo e de sua história”²⁴⁸ (AG, p. 43). Em outras palavras, Taylor atribui às reformas de Lutero e Calvino a entrada do mundo em um período de modernidade que, para ele, estende-se em consequências até os dias de hoje. Como demonstra mais tarde (AG, p. 281-297), o paradigma científico moderno, bem como a noção econômica de mão invisível do Estado, são, para Taylor, ideias advindas diretamente das mudanças de paradigma pleiteadas pelos reformadores. Aqui, poderíamos aproximar Taylor da noção de princípio protestante de Tillich: “O princípio

²⁴⁸ “What began as a theological revolution became a social, political, and economic revolution that continues to transform the world today. The distinctive institutions of the modern world—democracy, the nation- state, and the free market—are inseparable from Protestantism and its history”.

protestante é uma expressão da conquista da religião pela presença espiritual e consequentemente uma expressão da vitória contra as ambiguidades da religião, a sua profanação e a sua demonização”²⁴⁹ (TILLICH, 1963, p. 245). Em outras palavras, para Tillich o princípio protestante é uma espécie de protesto contra a colocação do condicionado como incondicional — o que o autor chama de idolatria ou de demoníaco. O princípio protestante se faz presente quando a religião é tomada pela presença espiritual que o autor descreve anteriormente em seu livro a partir de uma leitura pneumatológica.

A ideia de que há uma herança protestante que perpassa o tempo histórico da reforma e, de certa forma, a própria instituição das igrejas protestantes, parece-nos um forte ponto comum entre os autores. Em Taylor, a reforma protestante revoluciona o modo de pensamento em geral, marcando decisivamente a história do Ocidente — inclusive na economia. Em Tillich, o princípio protestante é uma forma de protesto contra o demoníaco que, para além de seu momento originário, manifesta-se dos mais variados modos ao longo da história. Ainda que, para ele, o princípio se estabeleça antes mesmo da reforma, como em São Francisco de Assis, seu grande momento histórico paradigmático é a reforma — por isso é um princípio protestante. Por outro lado, há uma diferença fundamental entre os autores: para Taylor, a herança da reforma protestante parece ser uma contingência histórica que, apesar de sua origem, continua latente por conta das interações revolucionárias do pensamento dos reformadores com filósofos e teólogos subsequentes. Nesse sentido, as heranças da reforma não são heranças intrinsecamente protestantes, mas heranças da reforma protestante. Diferentemente, Tillich descreve o princípio protestante como uma forma que se manifesta historicamente independentemente de instituições religiosas, mas que, apesar disso, continua com seu caráter protestante. Nesse caso, parece-nos que o princípio protestante não se instaura através de contingências históricas, mas de certa originalidade que se manifesta de modo mais adequado historicamente na reforma, de modo que o princípio continua sempre protestante. De fato, apesar de o princípio protestante não se reduzir à reforma, ele sempre remete ao protestantismo enquanto movimento adequado de relação do ser humano com

²⁴⁹ “The Protestant principle is an expression of the conquest of religion by the Spiritual Presence and consequently an expression of the victory over the ambiguities of religion, its profanization, and its demonization”. Na sequência, Tillich prossegue explicando por que esse princípio pode ser chamado de protestante: “It is Protestant, because it protests against the tragic-demonic self-elevation of religion and liberates religion from itself for the other functions of the human spirit, at the same time liberating these functions from their self-seclusion against the manifestations of the ultimate” (TILLICH, 1963, p. 245). Na medida em que ele protesta contra a confusão entre o que é condicionado e o que é incondicional, o princípio protestante se mantém no mesmo espírito da reforma de Lutero.

a preocupação última. Aqui, também não nos parece possível aproximar os autores como os comentadores acima o fazem.

Outro ponto de fundamental diferença entre os autores é a questão da ontologização da religião. Aqui, mais do que simples comparação, devemos levar em consideração uma crítica ao pensamento de Tillich. Ora, se a substância da cultura é a religião, há certas afirmações que também estariam implicadas: 1) toda cultura manifesta religião; 2) a religião, tal como é a cultura, é um fenômeno universal; 3) a preocupação religiosa está em toda manifestação cultural ao longo da história²⁵⁰. Por mais que essas afirmações, derivadas de Tillich, pareçam falar a mesma coisa, suas pequenas alterações são importantes para nossa argumentação. Elas indicam que a religião está presente em todo tempo histórico e local no qual existe ser humano por meio da cultura. Assim, a religião seria um fenômeno de enorme amplitude, visto que perpassa desde as mais simples obras arquitetônicas às mais elaboradas filosofias. Aqui reside o problema: quando um conceito é demasiadamente geral, ele perde seu sentido. Um conceito não apenas serve para agrupar certos objetos, mas é útil para que se possa ver certos objetos dentro de um mesmo grupo de coisas. Na medida em que a religião ganha tal amplitude e generalidade, perde-se seu sentido delimitador e tudo passa a ser considerado como religião. Nessa perda, quando religião é tudo, ela também é nada — pois escapa seu sentido de peculiaridade, à qual se deve a importância do ato mesmo de conceituar. Nas palavras de nosso autor: “se o estruturalismo e o pós-estruturalismo nos ensinaram algo, isso é que a identidade é inescapavelmente diferencial: não pode haver religião sem o seu oposto. Assim, quando a religião está em todos os lugares, ela não está em lugar algum”²⁵¹ (CT, p. 7). Mark C. Taylor, portanto, não atribui esse caráter ontológico à religião. Mesmo quando afirma a articulação de noções teológicas dentro de fenômenos culturais, ele não o faz pressupondo que toda cultura elabora tais noções e nem que sua interpretação seja uma acurada volta a um início religioso da cultura. Antes, com sua anarqueologia, Taylor demonstra a relação pressupondo uma igualdade valorativa entre religião e cultura.

Por fim, podemos aqui propor uma interessante relação entre os autores na normatividade na análise da cultura. Paul Tillich faz uma importante distinção entre

²⁵⁰ Ainda que a cultura possa ser fruto de uma idolatria, isto é, da má projeção da preocupação última em algo condicionado, sua origem, em Tillich, continua sendo a busca por suprir um fundamento ontológico de sentido.

²⁵¹ “If structuralism and poststructuralism have taught us anything, it is that identity is inescapably differential: there can be no religion apart from its opposite. Thus, when religion is everywhere, it is nowhere”.

filosofia da religião e teologia recorrendo à relação entre filosofia moral e ética normativa: enquanto à primeira caberia a pergunta “o que é a moralidade?”, à última caberia “o que é moral?”. Respectivamente, a filosofia da religião não estaria preocupada com a pergunta sobre a aplicabilidade normativa da religião, mas sobre sua elaboração teórica enquanto conceito. Diz Tillich: “A teologia é, portanto, a ciência da religião concreta e normativa”²⁵² (TILLICH, 1969, p. 157). Isso significa que, para o autor, a filosofia não possui o mesmo grau de normatividade no estudo da religião que a teologia. É necessário perceber, neste ponto, que a normatividade para Tillich não contempla somente a sistematicidade racional (extraempírica) do objeto de estudo, mas a prescrição positiva sobre ele. Na medida em que a filosofia da religião não teria por objetivo nem o julgamento nem a prescrição sobre seu objeto, ela não seria a parte normativa da ciência da religião, conforme Tillich coloca. Por mais que a filosofia da religião e a teologia dialoguem e se orientem mutuamente (TILLICH, 1969, p. 158-159), a essa cabe a legitimidade de ciência normativa da religião²⁵³.

Para Taylor, por outro lado, descrição e prescrição são codependentes, não podendo haver uma sem a outra — sobretudo em sua operação anarqueológica. A relação entre filosofia da religião e teologia dentro de um momento de prescrição dessa operação pode, entretanto, ser clarificada. Enquanto a filosofia constitui o movimento metodológico em si, a teologia serviria como dado auxiliar descritivo para a análise dos fenômenos na anarqueologia. Em outras palavras, a teologia não ocupa lugar prescritivo aqui, mas é um dado que possibilita a análise da relação entre religião e sistemas culturais, sociais e naturais. Não se faz, portanto, teologia na anarqueologia da religião, mas se utiliza de seu cabedal histórico-sistemático para as análises²⁵⁴. Nesse ponto, uma história da teologia seria mais enriquecedora à operação do que uma metodologia teológica. A normatividade, ao contrário de Tillich, não estaria no uso prescritivo da teologia pela anarqueologia da religião, mas na análise histórico-conceitual da relação entre religião e outros fenômenos que se instaura, justamente, em uma filosofia da religião. Dessa forma,

²⁵² “Theology is, thus, the concrete and normative science of religion”.

²⁵³ Embora a leitura de Tillich seja interessante, muito do que se tem feito em filosofia da religião possui um inegável caráter prescritivo. Se seguirmos a classificação proposta por Tillich, também essa filosofia teria de ser tomada como uma teologia filosófica, no mínimo. Essa complicação frente à realidade hoje estabelecida na filosofia, considerando um “retorno” do tema da religião na filosofia continental (DERRIDA; VATTIMO, 2000), talvez demonstre que, apesar de criativa, a proposta de Tillich pode ser contraproducente.

²⁵⁴ Devemos notar que, mesmo quando Taylor assume a perspectiva da teologia ou da a/teologia (DI, p.4), ele se apropria desse saber como informação preliminar para sua análise, sem indicar, contudo, pretensões de uma conclusão teológica.

a relação entre a teologia da cultura de Tillich e a proposta anarqueológica de Taylor se estabelece por meio da semelhança temática e, em certo sentido, de abordagem por meio de uma filosofia da religião. A nosso ver, entretanto, as diferenças entre os autores são mais valiosas e fundamentais do que as semelhanças visto que a interpretação da relação entre religião e cultura é radicalmente diversa, bem como a própria conceituação desses termos, a leitura do protestantismo e, por fim, a questão da normatividade no estudo da religião. Por isso, a nosso ver, deve-se evitar afirmar Tillich como mentor de Taylor, ou alegar que nosso autor é uma espécie de Tillich pós-moderno, tamanhas são as diferenças entre os autores, apesar do compartilhamento de temas.

5.5. Uma proposta epistemológica

Devemos, agora, tentar unir os desenvolvimentos parciais de nossa tese em torno de uma proposta epistemológica para os estudos da religião. Retomemos: interpretamos a partir de Mark C. Taylor uma teoria da religião, uma abordagem, um método, uma série de objetivos e justificativas que fundamentam a importância de um novo modo de estudo da religião. Mas a simples soma desses temas é suficiente para articular uma proposta epistemológica? Ora, não podemos tomar a resposta a essa questão como autoevidente, isto é, precisamos sobre ela refletir e argumentar em torno de sua constituição. Isso porque nossa resposta deverá ser “não”, com as devidas ressalvas. Neste ponto da tese, a soma de tais temas já está dada, mesmo que sem resultado explícito. Isso significa que, em uma leitura sincrônica, todos os pontos que pretendíamos apresentar foram analisados, esclarecidos e, esperamos, compreendidos. Todavia, se ainda resta a questão sobre a validade desses pontos enquanto formulação epistemológica, é porque a mera soma dos temas não é suficiente para tal. Isso não significa, por outro lado, que novas questões ainda devam ser discutidas, mas que os pontos já debatidos devem se articular de forma específica para que sejam, conjuntamente, reconhecidos como uma proposta epistemológica. A impossibilidade de autoevidência que evocamos acima nos cabe aqui perfeitamente: o entrelugar epistemológico de Taylor não é fato sensível ao qual se pode observar em simples ato, mas uma construção desconstrutiva que só se revela no árduo trabalho interpretativo, analítico e, muitas vezes, arqueológico. Por isso, aqui pretendemos avaliar como a virtualidade da religião, a denegação, a anarqueologia da religião, a complexidade contemporânea e a inadequação ao monismo e ao dualismo, quando articulados, formam uma proposta epistemológica dos estudos de religião.

Pretendemos, portanto, responder algumas questões: o que se estuda, como, para que e por que se estuda o objeto proposto. A essas quatro perguntas correspondem, respectivamente, objeto, método/abordagem, objetivos e justificativa. Pretendemos demonstrar como todas essas perguntas são respondidas a partir de Taylor retomando as discussões que realizamos de modo sintético. Com isso, poderemos elaborar formalmente a proposta epistemológica do estudo da religião subjacente à obra de Taylor. Seu objeto, ponto provavelmente pacífico, é a religião. Todavia, nos termos da complexidade, a religião é um sistema ambíguo de duas partes interdependentes: uma constitutiva e uma disruptiva, conforme apontamos em capítulo anterior. Em um movimento quase dialético sem síntese, essas partes se alternam. Esse sistema complexo é mais interessante em lugares menos óbvios, isto é, fora das instituições e manifestações assumidamente religiosas. Por isso, para Taylor, seu objeto não pode ser estudado por si mesmo enquanto fenômeno reduzido à simplicidade, mas deve ser investigado em sua relação com outros sistemas sociais, culturais e naturais. Portanto, o estudo da religião que se pretende adequado às exigências do próprio objeto na contemporaneidade deve também atentar para a investigação das relações que a religião estabelece, e não somente olhar para sua estrutura.

A abordagem da epistemologia do estudo de religião de Mark C. Taylor é denegativa, conforme analisamos sua lógica complexa no primeiro capítulo. O que isso, entretanto, significa? Primeiramente, a denegação implica o posicionamento de nosso autor nos entrelugares do pensamento, isto é, nas bordas e margens do que se considerou historicamente como os lugares adequados para pensar. Em síntese, podemos dizer que a abordagem denegativa posiciona a epistemologia de Taylor entre reducionismo e essencialismo, entre explicação e interpretação, entre descrição e prescrição, entre materialidade e normatividade prescritiva. Todavia, esse entrelugar não implica uma mediação dialética dos termos entre os quais se coloca, mas, pelo contrário, implica uma denegação da relação de contradição que se poderia a eles atribuir. Taylor, em sua abordagem, não intenta criticar nem explicar funcionalmente a religião, mas busca, primeiramente, denegar as tradicionais leituras que não consideram a complexidade de seu objeto. Nesse sentido, a denegação responde à questão de como se pode conhecer a religião.

No entanto, a denegação não encerra essa questão, uma vez que, acompanhando uma abordagem, deve haver também um método, isto é, um caminho que responda como esse conhecimento deve se dar. A operação metodológica de Taylor, embora filiada à

filosofia da religião (mas não restrita a ela), é a anarqueologia da religião. Retomemos: ela é a análise da relação entre religião e outros fenômenos que se dá por meio da articulação de ideias teológicas em sistemas culturais, sociais e naturais. Seu caminho parte da investigação dessa articulação, mais ligada a uma perspectiva descritiva, e chega à análise histórico-conceitual da relação da religião com outros fenômenos. Esse método se mostra adequado para a contemporaneidade porque relaciona abordagens empíricas e filosóficas de acordo com sua interdependência, sem conferir-lhes contrariedade ou superação de uma pela outra. Sem buscar nem uma essência estrutural nem um ponto originário discursivo, esse método investiga a relacionalidade da religião, revelando-se coerente com a proposta epistemológica geral de Taylor.

Neste ponto, já percebemos aspectos fundamentais de nossa proposta epistemológica: um objeto, uma abordagem, um método. Resta-nos, entretanto, fornecer os objetivos e as justificativas nos quais a proposta se respalda. Os primeiros dizem respeito a certo “para que” estudar religião do modo proposto. Obviamente, o objetivo de melhor entender o objeto já seria suficiente para validar epistemologicamente o trajeto de Taylor. Mas um importante ponto se soma: as complexas relações contemporâneas. A estrutura pela qual a sociedade organiza a si mesma e a natureza se modificou de modo substancial ao longo da história do Ocidente no último milênio: de modelo feudal, no qual o centro mediador das organizações era a religião institucional; passando às bolhas modernas, nas quais a cultura medeia esferas autônomas; à complexidade contemporânea, na qual tudo está conectado e relacionado formando uma rede de fios emaranhados e relacionados. Na medida em que a religião está conjuntamente emaranhada nessa rede, o objetivo dessa proposta epistemológica é estudar a religião nos termos da complexidade contemporânea — algo que não pode se estabelecer por si mesmo, mas na relação com outros fenômenos.

Por fim, a justificativa na qual essa proposta epistemológica se fundamenta é a inadequação dos paradigmas modernos de compreensão da realidade e, conseqüentemente, da religião. Na genealogia teológica que Taylor traça, estruturalismo e pós-estruturalismo se fundamentam em diferentes paradigmas acerca de Deus, do mundo e da subjetividade, a partir de lógicas monistas e dualistas. Por mais que essas lógicas, bem como as correntes filosóficas e científicas no estudo da religião, contribuam em grande parte para o nível de elaboração teórica contemporânea, elas não são mais adequadas para tratar de nossa época uma vez que são binárias. Com isso, tanto monismo quanto dualismo reduzem as possibilidades interpretativas de seus objetos à mera

simplicidade de fenômenos isolados que, apesar de reconhecidamente históricos, não são captados nem em suas relações com outros fenômenos nem com si mesmos em suas diferentes versões ao longo do tempo. Escapa ao binarismo a dinamicidade das estruturas que compõem nossos sistemas sociais, culturais e naturais. Por que a proposta epistemológica de Taylor? Porque as anteriormente formuladas não são suficientes para investigar adequadamente as relações da religião na contemporaneidade. A tabela abaixo (Tabela 1) auxilia na visualização da proposta epistemológica de Taylor.

Questão	Componente	Conceito
O quê?	Objeto	Religião
Como?	Abordagem	Denegação
Para quê?	Objetivo	Complexidade contemporânea
Por quê?	Justificativa	Inadequação moderna

Tabela 1: Epistemologia do estudo de religião em Mark C. Taylor

Não inserimos na tabela a anarqueologia enquanto método por entendermos que, epistemologicamente, a organização mínima dos estudos de religião não precise de um método específico tanto quanto do objeto, da abordagem, do objetivo e da justificativa. Nesse sentido, a anarqueologia se coloca como um método possível, mas não o único adequado. Argumentamos, por fim, que esse quadro geral é suficiente para a formalização de uma proposta epistemológica do estudo da religião na medida em que: a) responde a questões científicas fundamentais; b) sugere um método prático de investigação; c) justifica sua existência a partir de uma análise do contexto global. Em outras palavras, a proposta não somente é suficientemente fundamentada como também factível de ser praticada — algo que o próprio Taylor já faz em grande parte de sua obra. Nosso interesse na estruturação dessa epistemologia retomando temas que já foram analisados se dá no sentido de clarificar o modo pelo qual interpretamos em Taylor uma proposta realmente inovadora nos estudos de religião. Como cacos de vidro coloridos e espalhados, os conceitos que nosso autor nos fornece têm enorme potência epistemológica, por mais que sejam associados a leituras específicas de arte, arquitetura e economia. A tentativa de elaboração do quadro teórico de Taylor é o esforço por um vitral composto por esses cacos que, quando organizados, formam uma imagem epistemológica consistente, coerente, interessante e plausível.

Ora, a importância de tal proposta diz respeito a duas atmosferas diferentes, sobretudo quanto à escala. Primeiramente, uma mudança epistemológica é necessária na própria estrutura educacional-universitária a partir da qual o estudo da religião se insere, em geral. A crítica de Taylor, nesse ponto, baseia-se no fato de que, enquanto o mundo se move na direção de cada vez mais interconexões e relações complexas entre os fenômenos da vida humana, as universidades se fecham cada vez mais em seus departamentos fragmentados. Mesmo quando se promovem diálogos, cada departamento representa sua própria “mônada” que, ao expor-se, não se deixa afetar pelos outros — de modo que não há nenhuma contribuição efetiva com tal diálogo. Diz Taylor que, “por exemplo, a especialidade em economia que é limitada à matemática é inadequada e precisa ser suplementada com a especialidade na relação entre economia e psicologia, sociologia e até religião”²⁵⁵ (CC, p. 113). Isso significa que tão importante quanto as relações basilares de um campo específico, como a matemática é para a economia, são as relações desse campo com outros que a ele se conectam na complexa teia contemporânea. Ao transitarmos da atmosfera da educação para a dos estudos de religião, o mesmo problema está estabelecido. Na mesma medida em que os departamentos de religião podem se fechar para os outros, seus núcleos internos de religiões ou metodologias específicas também se fechariam entre si mesmos. Aqui também certo atomismo científico torna inadequado o estudo da religião ao seu objeto na complexidade contemporânea. Indicar tais inadequações, nesse momento, implica mais do que mera acusação: fazê-lo demonstra a coerência interna da proposta epistemológica que buscamos delinear ao longo deste capítulo.

Semelhantemente a Oscar Niemeyer, a quem fizemos referência no início deste capítulo, a delimitação de uma proposta epistemológica para o estudo da religião em Mark C. Taylor, parece militar por uma curva epistemológica. A palavra portuguesa “curva” vem do latim *curvus*, que indica dobrar, torcer. Quando pensamos em curva, imaginamos uma mudança da direção de quem anda, uma conversão, como um carro que dobra uma esquina entrando em uma rua. Mas, se imaginarmos um fio de arame, curvá-lo é dobrá-lo, torcê-lo. Do mesmo modo, tal carro dobra uma esquina, faz curva. Estamos, mais uma vez, em um limiar de nossa tese: propusemos uma interpretação da epistemologia do estudo da religião a partir do pensamento de Mark C. Taylor retomando os conceitos,

²⁵⁵ “For example, expertise in economics that is limited to mathematics is inadequate and needs to be supplemented with expertise in the relationship between economics and psychology, sociology and even religion”.

noções e lógicas que construímos durante os últimos capítulos. A partir daqui, entretanto, precisamos fazer uma curva, dobrar a esquina e entrar em novas avenidas para fazer propostas concretas acerca da ciência da religião no Brasil. Entre tantas curvas, precisamos ainda apelar a uma, antes de passarmos a isso.

Identificamos, desde o início da tese, duas tendências epistemológicas gerais as quais Taylor rejeita fatalmente em suas diversas variações. Tomemo-nas pelo nome de suas lógicas: monismo e dualismo. A primeira se curva diante da identidade com reverência e adoração: tudo se reduz ao uno primordial e teleologicamente final, à unidade que subjaz a todos os acidentes que lhe são como sombras frente à realidade do uno. A segunda se curva perante a diferença com semelhante fervor: cada objeto, cada fenômeno, cada experiência é única e nada pode agrupar cada pequena unidade individual em um uno maior sem que, com isso, faça-lhe violência. Sim, esses paradigmas se curvam, se dobram, torcem-se para caber nos pressupostos da identidade ou da diferença absolutas.

Algo semelhante ocorre nos estudos de religião: as tendências ligadas à fenomenologia e à teologia normativa se curvam diante da pressuposição de uma identidade compartilhada subjacente a todo fenômeno religioso como se, enquanto um universal existente na realidade em si, as religiões fossem meras expressões da religião (com todo o peso ontológico que o singular ocupa na história da filosofia). Por outro lado, as tendências ligadas a métodos exclusivamente empíricos se curvam às diferenças como se nada existisse para além delas e como se categorizações sistemáticas das expressões religiosas nunca fossem possíveis — e, no limite, nem o próprio conceito religião o fosse. Em Taylor, mais importante do que optar por pura identidade ou diferença radical enquanto paradigmas epistemológicos no estudo da religião, é preciso reconhecer a interdependência entre os termos.

Os estudos de religião, seguindo a proposta de Taylor, não deveriam se curvar nem à identidade nem à diferença. Ao contrário, deveriam fazer uma curva em direção a uma epistemologia que não tome identidade e diferença como contraditórios, mas pense em uma identidade-na-diferença e uma diferença-na-identidade, não apenas por questões ontológicas, mas epistemológicas. Isto é, as próprias curvas da religião na contemporaneidade exigem essa curva para estabelecer uma epistemologia que considere a complexidade de nosso tempo e de nosso objeto. Apropriamo-nos aqui das *curvas do tempo* de Niemeyer, que evocamos há algumas páginas, para lembrar que, segundo Taylor, vivemos um tempo das curvas no qual está colocado o emaranhado de fios na enorme rede que conecta todos os sistemas sociais. Para entender a religião enquanto

fenômeno curvo em um tempo curvo, é necessária uma epistemologia curva que, mesmo que não seja funcional como uma linha, ou rígida como um ângulo reto, carrega a beleza da adequação ao universo sobre o qual se projeta. Por isso, é necessária uma curva que nos leve para além dos reducionismos monistas e dualistas.

6. Poslúdio: o pássaro e o mundo

*Theory without practice is
empty; practice without theory is blind.
The ongoing challenge is to bring theory
and practice together in such a way that
we can theorize our practices and practice
or theories.*

Mark C. Taylor

Ao longo da obra de Mark C. Taylor por vezes aparece a ideia condensada na citação acima (MC, p. 233), como discorreremos no último capítulo. Embora tenhamos optado por tratá-la mais perto do fim de nossa tese, não seria difícil deduzi-la diante dos termos em que sua teoria se dá: a relação entre teoria e prática não poderia ser tomada como uma binaridade excludente, nem como uma simples síntese. Antes, para Taylor, não há oposição entre elas, mas codependência: uma sem a outra é vazia ou cega. Todavia, a mera justaposição entre teoria e prática não é suficiente. De fato, um aglomerado de teoria-e-prática não nos parece atender suficientemente as exigências de um momento complexo como o nosso. Por isso, Taylor complica a relação coimplicando os dois termos num desafio: é necessário que se possa teorizar a prática e praticar a teoria.

Aqui, numa paródia da décima primeira tese de Marx sobre Feuerbach, não é preciso superar a teoria em favor de uma prática, mas as articular conjuntamente: até este momento, nos preocupamos em teorizar a prática de diferentes formas; o que importa, agora, é praticar a teoria. Isso significa, em outras palavras, que é preciso experimentar, na prática, as propostas epistemológicas que consideramos e, de alguma forma, pensar a partir dessa experiência. De alguma forma, esse movimento já foi ensaiado no interlúdio de nossa tese — buscando como as estruturas desfundamentadoras míticas de Exu podem contribuir para uma atitude de desobediência epistêmica decolonial — instaurando um perspectivismo a partir das margens e bordas externas da intelectualidade eurocentrada. Interessa-nos, neste ponto, projetar nossa tese num fenômeno também ligado, de algum modo, às margens — e não propor mais uma interpretação de produções artísticas e culturais injetadas midiaticamente pelo norte global.

Para tal, optamos por analisar o quadro *A Bird Called Innocence* do artista multimídia recifense Samuel de Saboia. A análise que se segue tem dois objetivos e,

portanto, importa duplamente à nossa tese: primeiramente, ela nos ajuda a explorar a ideia de que a religião pode ser encontrada em lugares atípicos e pouco óbvios, como na arte de Saboia; em segundo lugar, nossa análise testa a plausibilidade de uma anarqueologia da religião como método para a ciência da religião. Nesse sentido, não buscamos apoiar o valor de verdade de nossa tese num breve poslúdio nem dar a ele o dever de comprovar toda a bagagem anterior de nosso trabalho. Para manter a metáfora geográfica que permeou toda a tese, este epílogo serve como uma linha imaginária em um mapa: coloca-se como uma referência de interpretação do território que auxilia na localização do mapa previamente delineado.

Ou, tentando outro elemento na metáfora geográfica, este epílogo serve como nosso *phantom settlement*. Esse termo se refere a um artifício usado pelos cartógrafos Otto G. Lindberg e Ernest Alpers em um mapa do estado de Nova Iorque na década de 1930. Com poucos recursos para o trabalho, os cartógrafos temiam que seu mapa fosse copiado sem os devidos direitos e, por isso, decidiram criar um local fictício chamado Angloe. A cidade inexistente ficou conhecida como uma cidade de papel: o único lugar onde existia era no mapa, como uma espécie de rubrica de seus autores. Não pretendemos, obviamente, colocar um poslúdio em nossa tese com o mesmo temor de Lindberg e Alpers. Mas nos apetece a ideia de assinar as considerações geográficas que aqui fizemos. Portanto, nosso objetivo maior é deixar uma assinatura, uma marca, uma leitura ainda mais originalmente nossa como um esforço por levar a sério a ideia de uma anarqueologia da religião. Aqui, não nos furtamos a admitir que pensar vãos, propor mapas, passar por encruzilhadas e pensar cartografias nos impele a deixar também nossa assinatura, nossa própria cidade de papel.

6.1. *A Bird Called Saboia*



A Bird Called Innocence

O quadro acima reproduzido faz parte e é homônimo da primeira exposição solo de Saboia em Zurique, na Suíça. Apesar de pernambucano, o artista teve sua primeira mostra em Nova Iorque, na Ghost Gallery em 2018, aos 20 anos. Para viabilizar sua ida, Saboia vendeu 20 obras por 1000 reais cada, arrecadando o dinheiro que precisava para se manter na cidade durante a exposição. Embora a exposição *A Bird Called Innocence* tenha nascido de um ponto de partida diferente de *Beautiful Wounds*, sua primeira exposição, ela também trata, de certa forma, da morte. Enquanto *Beautiful Wounds* tinha como inspiração a morte violenta de seis jovens amigos de Saboia, *A Bird Called Innocence* tem inspiração em um dos primeiros desejos de Saboia, de quando tinha apenas 1 ano e 6 meses de idade. À época, ele desenhou uma galinha em um telhado que tentava voar, mesmo que não conseguisse (ASSIS, 2020).

Embora sua inspiração para o título da exposição seja essa, a tela homônima nasce do choque com a morte de seu avô. Quando ele ainda planejava a exposição, assim que chegou a Zurique, foi avisado de que o avô tinha falecido. Em suas palavras sobre o avô: “Um homem lindo, sabe? Representante e patriarca de uma família preta [...]. Cheguei aqui achando que o veria mais uma vez. Foi daí que veio o título, ‘Um Pássaro Chamado Inocência’. O ato de pegar o avião achando que iria vê-lo de novo” (SABOIA, 2020).

Apesar da dor, Saboia, na mesma entrevista, não percebe sua mostra de arte como formatada a partir de uma tristeza, mas de uma alegria delicada que celebra a vida e o sonho.

Esse sentimento dual, de perda e celebração da vida, nos impele, também, a uma duplicidade: o pássaro do qual trata a exposição é Samuel ou seu avô? De um lado, temos a figura de um jovem artista que, inocentemente, ainda acredita poder rever seu avô após um voo. De outro lado, temos o avô, um senhor inocente, “dono de um senso de humor absurdo” (SABOIA, 2020), que realiza sua migração eterna para longe de seu neto. Nessa impossibilidade de decisão, importa pensar mais sobre como os dois podem ocupar o mesmo papel do que determinar a referência do artista. Isso se mostra também no quadro homônimo à exposição. O lugar do luto e da celebração da vida, em sua obra, passam por uma tríade que, até onde pudemos saber, Saboia só explicitou acerca de sua obra mais recentemente. Em entrevista, ele define um princípio de sua arte como ART: *amour, rêve e temps*. Esse anagrama em francês indica a tríade amor, sonho e tempo como o fundamento de sua arte: “uso o amor para desenvolver minha arte e sonho com a peça, faz parte do meu processo criativo. E, claro, a parte do tempo: o tempo de construir a obra, pensar nela, experimentá-la, celebrá-la”²⁵⁶ (SABOIA, 2022b). Embora a dor também esteja presente nesse processo, como afirma posteriormente, a tríade fundamental se faz presente na própria dualidade neto/avô do pássaro inocente que Saboia concebe. O amor os une na esperança do reencontro, o sonho faz com que esse momento seja desejado e experimentado como verdadeiro, e o tempo é abolido no plano da inocência que pensa que ele ainda pode ser verdadeiro.

Ao olharmos para o quadro, observamos uma figura principal que ocupa o seu centro. Um misto entre pássaro e ser humano, algumas de suas características chamam atenção. O alongamento de sua cabeça remetendo à forma de uma cabeça de pássaro sem um bico destacado, como se cabeça e bico fossem o mesmo elemento, indicado pela continuidade de cor. Ainda nessa cabeça, destacamos o olho semicerrado de cor alaranjada, próxima à representação de um sol. Seu pescoço multicolorido remete a um desenho anatômico que destaca os músculos ou os sistemas vasculares de um ser vivo. Seu tronco, similarmente, parece estar representando de modo a mostrar seus órgãos internos ou, em certos pontos, transparecer o que está por trás do pássaro humano. Suas asas apresentam uma dualidade entre interior e exterior, uma ruptura e uma continuidade:

²⁵⁶ “Uso el amor para desarrollar mi arte y sueño con la pieza, forma parte de mi proceso creativo. Y, por supuesto, la parte del tiempo: el tiempo de construir la obra, pensar en ella, experimentarla, celebrarla”.

pela posição lateral na qual é retratado, podemos inferir que as asas do pássaro possuem diferente coloração interna e externa. Por fora, a asa tem um tom de azul claro que tende ao branco, contornada, externamente, com um azul mais escuro — o mesmo que preenche o espaço acima da asa direita. Por dentro, a asa é branca. A ruptura entre elas se caracteriza pela diferença de cores, a continuidade se apresenta na medida em que, externamente, as asas têm “cor de céu”, enquanto, internamente, elas têm “cor de nuvem”. Para baixo do tronco do pássaro, há uma espécie de joelho que está flexionado, como se impulsionando-se para cima, talvez para levantar voo. Por fim, na figura principal, chama-nos atenção um pé quase desproporcional ao restante do corpo com muitos dedos e muitas cores. Talvez o tamanho do pé indique que, tão grande quanto as asas, e a capacidade de voar, o pássaro humano também tem capacidade de se fixar, de permanecer.

Em torno da figura principal da obra, Saboia retrata diversos elementos, embora poucos deles possam ser identificados com clareza. Do lado direito, às costas do pássaro, há uma planta desenhada com tinta preta cujo longo caule possui poucas folhas. Esse caule se liga, abaixo, com uma linha azul que remete a ondas sobre o fundo azul e branco. Ao lado esquerdo desse “mar”, em volta das pernas e dos pés do pássaro, o artista coloca uma série de padrões de diferentes cores, como se fossem estampas: estrelas beges sobre um fundo laranja; pontos pretos e verdes, como árvores, sob um monte verde que passa à roxo com pontos pretos; camas intercaladas entre verde e laranja, já do lado esquerdo inferior da tela; traços e pontos pretos sobre fundo amarelo, como um padrão de onça; saindo desse amarelo e intercalado com azul uma espécie de arco, similar ao arco tricolor da bandeira do Estado do Pernambuco; e pontos pretos sobre fundo acinzentado. Menos complexo, o fundo superior da tela revela uma grande massa verde que envolve uma massa azul escuro. No canto superior esquerdo, dentro da massa verde, há uma estrela que também remete à bandeira pernambucana. Em volta da cabeça do pássaro, há ainda um padrão de amarelo com verde que, quando aproximado, se parece com um campo de girassóis. Um importante detalhe que poderia passar despercebido deve aqui ser notado: as extremidades superiores, tanto direita quanto esquerda, deixam transparecer que há uma moldura preta que delimita a tela. Isto é, Saboia propositalmente delimitou o quadro para que ele ficasse confinado àquele espaço. Ao delimitar, o artista cria também um jogo entre fora e dentro no mundo do quadro.

A indicação de Saboia nos leva a interpretar a tela, primeiramente, a partir desse jogo entre dentro e fora. Fora, a escuridão, o inimaginável, o que não é (e talvez nem possa ser) retratado. Dentro, o mundo do pássaro com os padrões e desenhos que

representam seu imaginário construído. Aqui estão presentes o verde da grama, o azul do céu e do mar, bem como suas ondas. Nesse dentro, há as referências a Pernambuco, a estampas floridas e de onça e à harmonia entre flora e mar — que se conectam em continuidade. Interessante percebermos que no alto desse mundo, não brilha o sol, mas uma estrela. O sol, por outro lado, parece estar dentro dos olhos do pássaro. Isso nos indica que é o próprio pássaro que cria o seu mundo: ele o ilumina e, a partir disso, torna possível a aparição desse mundo. Em jargão kantiano, seus olhos são a condição de possibilidade de sua experiência de mundo: somente através deles é possível ao pássaro criar o mundo à sua volta. Outro indício de que o mundo da tela é criado pelo próprio pássaro se encontra nas curvas da pintura, sobretudo na parte superior. No canto superior direito, o azul e o verde parecem acompanhar a forma da cabeça do pássaro; no lado esquerdo, a mesma massa azul parece acompanhar a forma da asa direita do pássaro. Esses dois casos, em que o fundo se formata ao pássaro, nos indicam que o mundo parece se moldar àquilo que o criou: ele acompanha os traços do corpo que lhe dá forma e o ilumina. Como Saboia mesmo diz, em entrevista, sua arte é também uma técnica de criação de mundos: “Eu pintava outros mundos, mas sempre com rostos conhecidos: contei as histórias dos meus amigos, dos meus vizinhos, misturei com meus sonhos e um pouco de ácido...” (SABOIA, 2018).

A relação entre um fora e um dentro também fazem parte da biografia de Saboia. Sua primeira mostra solo fora de terras nacionais, em uma galeria estadunidense, demonstra já uma complicada articulação entre os lugares nos quais sua arte se encontra. Como relatamos anteriormente, Saboia chegava em Zurique quando recebeu a notícia do falecimento de seu avô, em Recife. Mais do que a distância, o que delimita um fora e um dentro é a recepção da própria arte e o espaço que se abre a ela. Em entrevista, Saboia relata o seguinte:

Fora do Brasil, sou visto como um fenômeno brasileiro da arte contemporânea, da porta pra dentro eu sou um artista preto. Um grande problema da estrutura é que ela acha que é inocente, boba, enquanto na prática existe um desejo de marcar quem entra pelo portão e quem pula o muro. Enquanto uns podem testar palavras e formas de expressão, a minha arte é preta; enquanto outros têm acesso a paletas de cores, a minha tinta é preta; as mídias e suportes que os artistas experimentam têm texturas e tamanhos, mas a minha é preta. (SABOIA, 2022a)

Aqui, de modo ainda mais claro, podemos situar a tensão que interpretamos em *A Bird Called Innocence*. As relações entre dentro e fora se invertem quando Saboia está no Norte global: o dentro é o mundo permitido a ele como “fenômeno brasileiro da arte

contemporânea”; o fora é o Brasil preto que lhe fecha as portas. Dentro, o mundo que o artista molda a partir de sua própria criatividade, de suas cores, texturas, padrões e combinações. Fora, aquilo que cala, que deslegitima a linguagem e reduz sua arte à sua cor, isto é, seu amor, seu sonho e seu tempo ao preto. Diferentemente da raça, o preto no quadro parece significar a morte da arte, o local onde ela se encerra, como se apagassem a luz da galeria onde os quadros de Saboia estão expostos.

Na fala do artista, coincidentemente ou não, aparece mais uma vez a questão da inocência. Se na tela analisada a questão surgia do desejo do reencontro, agora a inocência toma sentido negativo: a estrutura colonial que racializa e limita a arte de Saboia a uma “arte negra” se coloca como “inocente”, isto é, tenta manter na superfície uma questão profunda, o direito de ser artista. Ao sustentar o rótulo de arte negra, a estrutura denunciada por Saboia faz coro à manutenção de que aos brancos cabe a arte e os negros que a fazem são exceção — e assim devem ser mantidos. A inocência, nesse ponto, se releva como o mais profundo cinismo racista que marca o corpo negro a fim de decretar seus lugares e frustrar suas potencialidades. O pássaro, sob esse ponto de vista, poderia ser chamado de inocente por estar preso em uma cela colorida cujas grades são da cor de sua pele. Entretanto, como nos indica a entrevista, Saboia resiste a essa redução sem negar a óbvia atuação que a raça tem sobre sua arte. Um exemplo disso é o tema, citado anteriormente, de sua primeira mostra solo: as mortes violentas de seus amigos — marcadas pelo racismo brasileiro.

Como uma reflexão sobre o tema, Saboia utiliza a noção de afropresentismo: a ideia de que o futuro negro a ser construído não pode ser deixado apenas à utopia de uma sociedade livre do racismo, mas deve começar na busca de justiça já no presente (SABOIA, 2019). Essa ideia dialoga criticamente com o conceito de afrofuturismo, uma ideia cada vez mais difundida, sobretudo na literatura. Segundo Adriano Elia, o afrofuturismo pode ser definido como “um movimento cultural transnacional e transdisciplinar baseado na conexão incomum entre a marginalidade dos povos tidos como ‘primitivos’ da diáspora africana e a tecnologia e a ficção científica ‘modernas’”²⁵⁷ (ELIA, 2014, p. 84). Segundo Neema Githere, criadora do afropresentismo, essa ideia não é mais do que a realização no agora daquilo que imagina/profetiza o afrofuturismo (GHITERE, 2022). Na fala de Saboia (2019), essa questão não diz respeito somente às

²⁵⁷ “[...] a transnational and transdisciplinary cultural movement based upon the unusual connection between the marginality of allegedly ‘primitive’ people of the African diaspora and ‘modern’ technology and science fiction”.

possibilidades epistemológicas, mas à própria materialidade do artista: os editais de fomento à arte negra limitam os artistas ao prefixo que lhes imputa, como se o afroartista fosse limitado à cor de sua pele. Aqui, também, podemos dizer que *A Bird Called Innocence* é um esforço afropresentista de Saboia na medida em que instaura um mundo para além das limitações da sociedade racista.

6.2. Religião: amor, sonho e tempo

Antes ainda de passarmos às origens teológicas da obra de Saboia, faz-se necessário apontar como sua biografia se liga ao tema da religião. Tema frequentemente trazido à tona em suas telas e entrevistas, a questão religiosa ocupa parte central da preocupação do artista, fazendo parte tanto de seu passado quanto de sua atividade atual. A jornalista Ana Carolina Ralston diz que

Em 2019, o luto deixou parte das telas de Samuel para dar lugar à sua latente religiosidade e ao *joie de vivre*. Filho de pastores, não é incomum ouvirmos tocar no iPhone de Samuel, principalmente quando está criando, sons angelicais com um toque gospel, que invocam suas raízes, quando fazia parte dos corais da igreja ministrada pelo pai. No início, eles chegaram a achar que o filho estava possuído por forças malignas quando desatava a criar. Isso porque a pintura de Samuel materializa os dois lados ocultos do ser humano: a luz e a sombra, a dualidade, reforça ele, que existe também nos mensageiros de Deus, os anjos, chamados de seres viventes no antigo testamento. (RALSTON, 2019)

Embora Ralston esteja se referindo mais especificamente à mostra que Saboia iniciaria em Los Angeles, ela dá importantes indícios sobre a relação do jovem artista com o universo da religião. Em primeiro lugar, vale ressaltar que os pais de Saboia são pastores da Igreja Batista (ASSIS, 2020) desde que ele nasceu. Por isso, como indica Ralston, o gospel seria uma referência às suas raízes. Em segundo lugar, a indicação de que seus pais se preocuparam com a dualidade entre luz e sombra em suas telas, que poderia ser fruto de uma possessão demoníaca, de acordo com a jornalista, reforça ainda mais a ideia de que Saboia tem os símbolos religiosos como elementos muito familiares. O artista mesmo reconhece isso: “A espiritualidade é tão importante quanto outras narrativas e vivências que tenho, ela me torna quem eu sou, eu sou um produto de Fé, dos sonhos dos meus pais, uma manifestação de Deus. Então no fim é continuar com meu vocabulário comum” (SABOIA, 2020). A espiritualidade, sua infância religiosa, é o vocabulário de onde Saboia parte para sua arte — ainda que reconheça outras narrativas e vivências. O som angelical, apontado por Ralston, parece fazer parte de um movimento

que cria um ambiente amigável e familiar para sua manifestação artística. Uma espécie de *ordo amoris* no ateliê.

A própria ideia de *ordo amoris* pode ser usada como chave para interpretar o esforço do pássaro que, em *A Bird Called Innocence*, cria o mundo à sua volta. Na fenomenologia de Max Scheler, *ordo amoris* tem um sentido duplo: é tanto normativo quanto descritivo. Na concepção do autor, tal conceito é normativo porque possui certa força de imposição uma vez que está referido à vontade do ser humano em criar um mundo que contemple suas aspirações e valores. Nesse caso, assegura Scheler, a normatividade está na vontade de tornar o mundo amável e não em um conjunto de regras que saciariam tal vontade. Em outro sentido, *ordo amoris* se estabelece como conceito descritivo na medida em que nomeia a estrutura de valores que guiam moralmente um sujeito. Em suas palavras, “tudo o que num homem ou num grupo podemos conhecer de moralmente relevante se deve reduzir — sempre mediatamente — a uma forma particular de organização dos seus actos de amor e de ódio, das suas capacidades de amar e de odiar” (SCHELER, 2012, p. 3). Nesse ponto, essa forma particular na qual os atos de amor e ódio se organizam é *ordo amoris*²⁵⁸.

De fato, o esforço de Saboia na tela pode ser interpretado como um retrato de *ordo amoris*. No ímpeto de criar um mundo amável, o artista retrata uma organização de seus símbolos particulares de acordo com aquilo que ama. Essa é, por exemplo, uma plausível hermenêutica do significado da estrela que paira sozinha no céu de *A Bird Called Innocence*. A estrela pode ser lida como referência ao falecido avô que, apesar da dor da morte, está representado como algo distante, intocável, mas que, ainda assim, é acessível ao olhar atento. A organização do universo através da *ordo amoris* implica a representação do que não se faz presente senão pela saudade. O esforço de moldar um mundo de acordo com seu próprio corpo, como analisamos na repetição de formas de acordo com a figura do pássaro na tela, também se estabelece como “um microcosmos do mundo dos valores” (SCHELER, 2012, p. 21), isto é, *ordo amoris*. Isso, para o autor, não é algo puramente racional, mas surge dos desejos do coração humano (SCHELER, 2012, p. 22). Por isso a ordem do coração pode ser descrita em sua vontade normativa, mas não pode ser regrada ou determinada por agentes exteriores: o coração quer o que quer. Ainda

²⁵⁸ Para uma leitura mais extensa do termo, sobretudo de sua apropriação por Rubem Alves, recomendamos a tese de Gustavo Martins, principalmente o capítulo “*ordo amoris*: o sonho dos que estão acordados” (MARTINS, 2020, p. 70-137).

que não seja racionalmente cabível, a esperança inocente do reencontro, figurada na estrela da tela, é revelação do desejo que ignora as impossibilidades da realidade.

Há um perigo, entretanto, na tentativa de ligar a *ordo amoris* à religião, para Scheler. Muitos, diz o autor, tentam reduzir essa àquela, como se a religião fosse somente a tentativa de realização dos desejos do coração — sempre ilusórios, passageiros e precários. Devemos entender a fragilidade de tais desejos como em oposição à realidade e à verdade — entendidas metafisicamente com todo o peso iluminista que se poderia dar a tais noções. Nesse sentido, a *ordo amoris* seria uma expressão quase mesquinha do egoísmo de um humano que não se abre à progressiva iluminação da razão. Scheler discorda desse ponto dizendo, justamente, que a *ordo amoris* tem sua própria razão que, baseada no desejo, não nega a racionalidade objetiva. Antes, à *ordo amoris* ainda é possível imputar a racionalidade objetiva na medida em que essa surge como um desejo humano de conhecimento.

A partir dessa inversão, Scheler não liga diretamente *ordo amoris* e religião. Para o autor, a origem da religião e da metafísica é outra, anterior ainda à *ordo amoris*. Em “O homem e o fundamento do mundo. A origem da religião e da metafísica” (SCHELER, 2003), o autor busca, na própria constituição fenomenológica do ser humano, como surgem a religião e a metafísica. Para ele, as duas nascem no ser humano como respostas diferentes à mesma questão: a pergunta sobre si mesmo diante de seu afastamento da natureza. Nas palavras de Scheler,

No mesmo instante em que se torna consciente em geral do mundo e de si mesmo, o homem precisa descobrir, com uma necessidade explícita, o acaso peculiar, a contingência do fato de “que há mundo e não antes não há” e de “que o mesmo é e não antes não é”. Por isso é um erro completo deixar o “eu penso” (Descartes) ou “o mundo é” (Tomás de Aquino) preceder a sentença universal ‘há um ser absoluto’ e querer alcançar a esfera do absoluto antes de tudo através da dedução a partir daqueles modos de ser. Consciência do mundo, do si próprio e de Deus formam uma unidade estrutural ilacerável exatamente como a transcendência do objeto da autoconsciência emergem justamente no mesmo ato, na “terceira reflexão”. No mesmo instante em que aquele “não” à realidade concreta do meio ambiente entrou em cena, o instante no qual se constituíram o ser espiritual atual e seus objetivos ideais; exatamente no mesmo instante em que sugeriram o comportamento aberto para o mundo e a mania que nunca se apazigua de avançar ilimitadamente para o interior da esfera descoberta do mundo e de não se aquietar em meio a nenhum estado de fato; exatamente no mesmo instante em que o homem deveniente rompeu os métodos de todo viver animal que lhe era precedente para ser adaptado ao meio ambiente ou para se adaptar a ele, tomando a direção inversa: a adaptação do mundo descoberto a si e à sua vida que se tornou organicamente estável; exatamente no instante em que “o homem” se arrancou da “natureza” e a tornou objeto de sua dominação e do novo princípio da arte e dos signos: justamente no mesmo instante o homem também precisou ancorar seu centro de algum modo fora e para além do mundo. Ele não podia mais se tomar como

uma simples “parte” ou como um simples “membro” do mundo, sobre o qual ele tinha se colocado de maneira tão audaz. (SCHELER, 2003, p. 86-87)

Aqui, observamos mais detalhadamente de que forma o autor concebe a situação do homem diante de tal afastamento. Essa posição de descobrimento do mundo à sua volta não diz respeito, todavia, a uma data ou a um evento histórico específico, mas faz parte da própria constituição da consciência do ser humano enquanto tal. Na medida em que se coloca sobre o mundo, diz Scheler, o ser humano se retira dele e precisa lidar com as consequências existenciais desse ato. O mundo descoberto contingente é o novo ambiente no qual o ser humano se encontra e, a partir dele, pode buscar duas respostas: ou articular com o absoluto que tenta apreender, ou criar figuras divinas que sirvam de abrigo diante da violenta natureza. Em Scheler, a primeira resposta dá origem à metafísica, e a segunda origina a religião. Aqui, a religião não pode ser vista como fruto direto de uma *ordo amoris*. Ela é anterior a qualquer ordem de valores que o ser humano possa estabelecer microcosmicamente na medida em que responde a uma questão ainda anterior à criação cultural de ordenação na natureza. Nas palavras de Scheler, “a superação deste niilismo na forma de tais buscas por abrigo, apoio, é o que denominamos religião” (SCHELER, 2003, p. 87-88). O niilismo ao qual o autor se refere é a situação de insegurança diante da descoberta da falta de sentido no mundo.

Não é também esse niilismo que Samuel de Saboia enfrenta diante da morte de seu avô? A insegurança diante do fim da vida, o inconsolável sentimento de perda, o incontrolável luto. Diante do choro do mundo, Saboia povoa sua tela de figuras conhecidas, familiares e amáveis. Nesse gesto, parece que religião e *ordo amoris* se encontram: a tentativa de superação do niilismo diante da morte transforma-se em organização a partir dos valores próprios de si mesmo. Há proteção e auxílio, primeiramente, mas também há um mundo a ser criado a partir do amor. Aqui, podemos retomar a noção tríade de arte em Saboia: amor, sonho e tempo. De certa forma, os três elementos se encontram e articulam nas noções de *ordo amoris* e de religião interpretadas a partir da tela. O amor aparece como princípio que guia e dá valor à organização do mundo que o artista cria. O sonho se faz presente na negação de que o niilismo é uma possibilidade existencial última e insuperável para o ser humano — o sonho se apresenta como o povoamento de figuras outras que dão abrigo e apoio. O tempo, para além do tempo de produção da obra, é marcado pela memória de um passado impossível, o tempo da vida antes da morte. Aqui, a religião parece encontrar a arte de Saboia na pintura de um pássaro inocente que sonha com o passado onde a morte não fazia parte do mundo.

A partir dessa leitura, não nos parece incoerente afirmar que a tela em questão tem pressupostos teológicos. Primeiramente, há indícios biográficos do artista que, ainda que não determinem definitivamente a produção, apresentam evidências sobre a possibilidade de relação entre sua arte e a religião. Em segundo lugar, a partir das entrevistas dadas por Saboia, identificamos que a tela nasce de uma dor: a morte de seu avô. A partir da noção de *ordo amoris* e dos encaminhamentos sobre “a origem da religião” em Max Scheler, pudemos identificar que a resposta que Saboia dá a essa dor pode ser lida como uma resposta religiosa na medida em que cria um mundo amável no qual tenta se abrigar diante da ameaça existencial de um mundo sem sentido. Aqui, podemos também observar como a religião se apresenta de modo ambivalente na medida em que resiste à ultimidade do niilismo do cosmos e cria novos mundos amáveis para o ser humano. Essas duas faces, ou momentos do mesmo fenômeno, correspondem à leitura que Mark C. Taylor propõe em sua teoria da religião (AG, p. 12): um momento de desfundamento e um momento de estabelecimento e organização do mundo. Em todo o tempo, a religião permanece sendo aquilo que dá sentido, tanto à perda quanto à vida. Por isso, propomos que a interpretação de *A Bird Called Innocence* a partir da religião não é somente possível como necessária para um estudo mais completo da tela.

7. Conclusão

*erguer um pé — só — e esperar que este
toque o chão para erguer o outro que
só depois de tocar o chão de novo
deixará o primeiro por sua vez*

*levantar-se; e além de tudo isso
há a necessidade de mover-se
pra frente — sempre — além do perigo
iminente da queda, que haverá*

*de ocorrer, fatalmente, sucessivas
vezes e que não pode coincidir
jamais com o deixar de caminhar*

*mas com o levantar-se, e o calmamente
recomeçar, pé ante pé, até
que não haja mais como reerguer-se.*

Gregório Duvivier

O poema acima tem por título “Soneto para começar”. Não o escolhemos por estarmos no início da tese, mas por estarmos no início de seu fim. A essa altura, a banca avaliadora de nossa tese, as leitoras e os leitores já têm um gráfico de todas as vezes que caímos ao longo da caminhada e de quantas vezes nos levantamos e nos reerguemos. Já começamos, andamos, demos saltos, caímos... mas ainda assim estamos no começo. No começo do fim, sim, mas ainda assim um começo. No fim do começo, falamos sobre os fins que a vida nos impôs (e que nos assombram). No começo do fim, preferimos falar sobre começos. No começo dos começos, era o ovo e a Clarice absorta nele — e o ovo era a religião. No começo do fim, não colocamos de novo a religião, mas a prática de estudá-la. E de fazer uma tese sobre como estudá-la. Um estudo sobre o estudo. Claro que haveremos de lembrar os principais tópicos que abordamos durante as páginas da tese, mas, antes, falamos sobre o processo da tese.

Ela é também um início. Mesmo sendo a culminação de 10 anos de estudo, que começou em 2013 na graduação em teologia, ela ainda é o início. Uma de minhas ideias iniciais da pesquisa da tese era que ela fosse, de alguma forma, um texto programático. Isto é, que ela apresentasse um fundamento epistemológico para o caminho que, como pesquisadores, gostaríamos de traçar a longo prazo. Isso significa que, ainda que se possa aprimorar, temos aqui o passo zero de um longo caminho a ser trilhado na ciência da religião. Não digo, com isso, que pretendemos formar uma escola de pensadores que fazem anarqueologia da religião, mas que esse nos parece um bom caminho pessoal, no mínimo. Essa escolha não implica abandonar as discussões de teoria da religião ou de epistemologia da ciência da religião, elas continuarão fazendo parte de meus esforços. Todavia, o que esta tese significa para nós, em termos fundamentais, nos liga diretamente ao seu conteúdo e não somente à sua grande área. Por isso, optamos por começar o fim falando de novos começos, novos primeiros passos que poderão ser dados a partir do que aqui se propôs.

Julgamos interessante essa aproximação epistemológica à religião na filosofia da religião porque, em geral, o escopo de meus colegas se forma em torno de autores e tradições. Há excelentes pesquisadores de filosofia da religião em Heidegger que saberiam versar poucas linhas sobre Derrida, por exemplo. Ao escolhermos, a partir dessa tese, não ficarmos presos em um autor para a trajetória acadêmica, acolhemos a possibilidade de diálogo com a diversidade da tradição que nos permite uma melhor articulação com fenômenos culturais aos quais nos debruçaremos. Dessa forma, será mais simples lançar mão do conceito de desespero de Kierkegaard ao analisar as músicas de Belchior ou os romances de Cristovão Tezza. Certamente, corremos o risco de não dominar a obra do filósofo como um scholar que se dedica exclusivamente à leitura e releitura de suas obras e diários. Mas, ainda assim, nos parece posição legítima para olhar para fora das janelas das bibliotecas onde, via de regra, a filosofia da religião se encontra confinada. Nossa jornada, que apenas começa, requer de nós paciência para esperar um pé tocar o chão para que o outro se erga — sem esquecermos de que deve haver movimento. Ainda que tenhamos em mente o perigo da queda, deixar de caminhar e reiniciar não nos parece opção.

E assim chegamos ao meio do fim. O meio é onde realmente as coisas acontecem. No início, prometemos. No fim, argumentamos que tudo foi cumprido (ainda que haja discordâncias). O meio é onde de fato agimos. Onde argumentamos sobre a validade dos pensamentos expostos e sobre sua relevância. Eis o momento. A nosso ver, nossa tese

conjuga dois importantes elementos da ciência da religião: a teoria da religião e a epistemologia da ciência da religião. Argumentar sobre a relevância desses elementos não nos parece a tarefa mais árdua, uma vez que a clareza conceitual sobre o que se estuda e sobre como se estuda nos parecem a tarefa mais básica de uma ciência. Ainda que esses dois pontos estejam pressupostos, sem grandes traumas, em grande parte das teses e dissertações da área, a discussão sobre eles não é tarefa menor ou secundária, mas primordial. Exemplo disso é a diversidade de nomenclaturas dos programas de pós-graduação da área em nosso país: não há nem consenso sobre o que é nossa ciência nem sobre o que é religião. Nesse ponto, nos parece que fazer o debate é tão ou mais importante do que estabelecer unanimidade. O debate gera a consciência necessária para que as escolhas epistemológicas sejam feitas de modo racional, ainda que possamos discordar delas. Assim, acreditamos que nossa tese debate um tema de grande relevância para qualquer um que se disponha a fazer ciência da religião — independentemente se a partir de métodos históricos, sociológicos, antropológicos, psicológicos ou filosóficos.

Adentramos tais questões a partir de um autor próprio de nossa área — o que é algo raro no Brasil. Ainda que parte da carreira de Taylor seja na teologia, sua posição como professor de religião na Universidade de Columbia traz força ao seu lugar como o que chamaríamos aqui de cientista da religião. Sua valiosa e criativa obra nos auxiliou a debater os temas propostos de modo crítico e propositivo. Por isso começamos, no primeiro capítulo, com um panorama geral sobre Mak C. Taylor. Não propriamente para biografá-lo de algum modo, mas para entender a lógica que rege seu pensamento. Nesse ponto, a noção de entrelugar foi fundamental, uma vez que descreveu de forma adequada a dupla negação entre o monismo e o dualismo como modos de pensar a relação entre dois polos quaisquer. Nesse sentido, Taylor ocupa uma posição fronteira em relação à filosofia e à teologia modernas, uma vez que se nega a assumir uma forma de relação como sua, senão a própria denegação da relação. Sua tentativa, então, é de fundar um pensamento para além das totalidades e sistemas fechados, considerando que a complexidade contemporânea e a relacionalidade das coisas não permite uma homogeneização do mundo — nem mesmo pela diferença. Desse modo, identificamos a lógica subjacente ao pensamento de Taylor como uma lógica errante, na qual o percurso de descoberta dos fios da complexidade é mais importante do que a identificação estática de antemão de qualquer fenômeno.

Identificar o vão no qual Taylor se coloca nos abriu as portas para começarmos a explorar o território da religião. De certo modo, antes de subirmos as escadas da biblioteca

para pensarmos nos mapas, era importante que estivéssemos no chão a ser cartografado (com cuidado para respeitar seus vãos [*always minding the gap*]). Assim, no segundo capítulo, buscamos identificar uma teoria da religião em Taylor, isto é, como ele mapeia a religião. Antes, contudo, tratamos de algumas armadilhas presentes no território e como tem sido argumentada a falsidade do mapa em relação ao território. Começamos verificando as críticas ao conceito de religião, baseadas sobretudo na ideia de que esse seria um conceito ideológico e mais prejudicial do que positivo. Em relação a tais críticas, contrapomos também o próprio pensamento de Taylor. Isso demonstra, até certo ponto, que nosso autor não se preocupa somente com uma teoria “pura” da religião, mas a constrói a partir de bases minimamente conscientes sobre como tal teoria deve se desenvolver. A partir disso, Taylor aborda a religião a partir de três princípios seus na contemporaneidade: a altaridade, a complexidade e a espectralidade. Embora cada uma seja específica, elas se fundem e se coimplicam de certa forma, o que permite uma definição formal pela parte de Taylor: a religião como uma rede quase dialética que alterna entre momentos fundadores e disruptivos. No primeiro, a religião gera modos de interpretação que dão sentido à vida por meio de símbolos, ritos e mitos; no segundo, ela quebra esses modos a partir de novas informações e novos contatos com outras experiências culturais. Nesse sentido, Taylor postula uma relação de codependência entre a estrutura da religião e a sua temporalidade: ela tem uma estrutura porque é histórica e só é histórica porque tem uma estrutura.

A partir de tal definição, percebemos que a pergunta fundamental da teoria da religião, “o que é religião?”, é deslocada — justamente na medida em que Taylor responde de modo mais assertivo a ela. A questão que está no centro, a partir de então, é “onde está a religião?”. Isto é, onde podemos encontrar, em meio à complexidade contemporânea, sua presença, ainda que fora dos lugares nos quais a modernidade a confinou (igrejas, templos, terreiros, sinagogas, mesquitas etc.). Justamente nessa virada se encontra o cerne de nossa pesquisa: como o deslocamento da teoria da religião de Mark C. Taylor implica novos modos de estudar a religião? Nesse ponto, verificamos que a teoria da religião de nosso autor não se propõe somente a uma definição lógica do que é religião, mas à verificação de seus lugares, isto é, se propõe a uma topologia da religião. No fim de nosso segundo capítulo, argumentamos sobre os limites de qualquer teoria/cartografia, explicitando como as projeções escolhidas direcionam diretamente o mapeamento de qualquer território. É também sobre essas escolhas, suas preferências coloniais e suas consequências imperialistas, que fazemos um interlúdio: um momento

para refletirmos, a partir da encruzilhada, sobre como o silêncio de Taylor sobre a cultura do sul global revela tanto quanto sua fala sobre a cultura do norte global.

Se a ciência da religião é o lugar no qual se mapeia a religião, estudar sua epistemologia é pensar cartograficamente no modo como tais mapas se constroem. Por isso, em nosso terceiro capítulo, nos voltamos às implicações epistemológicas do deslocamento da teoria da religião de Taylor. Começamos por uma abordagem mais geral das tendências epistemológicas no estudo da religião. A partir delas, identificamos uma relação mais fundamental que parece permear as tensões entre posicionamentos divergentes acerca de tal estudo: a relação entre descrição e prescrição. Ela marca, de certo modo, uma dualidade presente desde as mais fundamentais elaborações epistemológicas da ciência da religião, com M. Müller e J. Wach: a divisão entre empiria e sistematicidade, grosso modo. Para aliviar as tensões, propomos uma revisão do que se entende por normatividade, indicando possibilidades de sistematização e avaliação nem prescritivas nem teológicas — o que resiste, também, às recentes críticas de que toda filosofia da religião seria uma espécie de criptoteologia. Como prova de um estudo da religião que segue certa normatividade não prescritiva, delineamos o método que Taylor utiliza em suas obras para compreender a religião em lugares pouco óbvios. Mesmo que o próprio autor não faça uma reflexão explícita sobre isso, em nossa interpretação há um movimento de aproximação a fenômenos com características historicamente teológicas na cultura. O procedimento de Taylor nomeamos anarqueologia da religião. Ainda que se aproxime da cultura para pensar a religião, defendemos que nosso autor não instaura uma nova teologia da cultura nos moldes de P. Tillich, uma vez que seus interesses são outros, bem como seus pressupostos. Entretanto, seria injusto não dialogar com esse teólogo de grande nome e importância para a ciência da religião no Brasil. Por isso, concluímos buscamos apresentar também no terceiro capítulo as interfaces entre Taylor e Tillich.

A partir dessas considerações, traçamos um poslúdio com a interpretação da tela *A Bird Called Innocence* de Samuel de Saboia a partir da anarqueologia da religião. Nele, buscamos demonstrar como os elementos do quadro fundamentam e deslocam a experiência de mundo do artista ao mesclar elementos de seu passado com novas possibilidades para o futuro.

Esse poslúdio não apenas busca ser um experimento de uma metodologia que delineamos em nossa tese: ele pretende ser também uma nova porta para nosso próprio futuro. Ele indica, ainda que insipiente, o caminho que a tese nos abre enquanto pesquisadores. Para além do estudo de Taylor, a anarqueologia da religião nos chega

como fundamento para pesquisas posteriores e oportunidade de análise de diversos fenômenos culturais brasileiros. Não pretendemos supor que a religião esteja em tudo, mas que há antecedentes teológicos na história de conceitos, obras de arte, posições políticas etc. Trazer luz a essa relação nos parece um caminho oportuno para trilhar um longo caminho de pesquisas relevantes sobre a religião, a cultura e a sociedade brasileiras. Por isso, a nosso ver, essa tese assume caráter de fundamento pessoal a partir do qual nos debruçaremos sobre outros temas. Para além do autor de nossa tese, consideramos que este trabalho contribui para a recepção do pensamento de Taylor no Brasil, quase inédito e sem traduções; contribui para as discussões sobre teoria da religião, na medida em que enfrenta as críticas ao termo e se posiciona em relação a elas; e contribui para o debate epistemológico sobre a ciência da religião postulando uma nova leitura da normatividade, complexificando a simplificadora coincidência entre normatividade e prescrição.

O fim do fim. O derradeiro erguer-se da tese. “Fim” pode indicar tanto o encerramento quanto a finalidade — e tal dualidade é preciosa demais para nos escapar. Quando falamos do fim do fim, podemos falar de duas coisas distintas: o fim do *fim* ou o *fim* do fim. Ao chegarmos ao encerramento desta tese, não poderíamos concordar que chegamos ao fim do *fim*. Pelo contrário: escrever uma tese pressupõe que a sua finalidade comece, justamente, em seu fim, isto é, no momento de sua publicação. Uma tese se propõe a contribuir com a área de pesquisa em que se encontra — este é o seu fim. O *fim* do fim, por outro lado, é argumentar que ela realmente chegará ao seu fim. Se de fato chegará, somente o tempo poderá dizer — apesar de a banca poder dar boas indicações. Assim, nossa tese chega ao seu fim. Não obstante, querendo, ainda mais, chegar ao seu fim.

Bibliografia

- ABFR. Associação Brasileira de Filosofia da Religião, 2020. Disponível em: <www.abfr.org>. Acesso em: 28 out. 2020
- AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum*. Sobre o método. São Paulo: Boitempo editorial, 2019.
- _____. *O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- ALLES, Gregory. The study of religions: the last 50 years. In: HINNELLS (org.) *The Routledge Companion to the study of religion*. Segunda edição. London; New York: Routledge, 2010. p. 39-55.
- ALVES, Rubem. *O que é religião?* São Paulo: Loyola, 1999.
- _____. *O enigma da religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984.
- AMBASCIANO, Leonardo. *An Unnatural History of Religions: Academia, Post-truth and the Quest for Scientific Knowledge*. London: Bloomsbury Academic, 2018.
- ANZALDÚA, Glória. *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1999.
- ANPTECRE. [Associação nacional de pós-graduação e pesquisa em teologia e ciências da religião]. Ata da reunião realizada no dia 08 de maio de 2012.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Edição Bilingue. São Paulo: Editora 34, 2017.
- ARNAL, William; MCCUTCHEON, Russel. *The Sacred is the Profane. The Political Nature of "Religion"*. Oxford: Oxford University Press, 2013
- ASSAD, Talal. *Genealogies of Religion. Discipline and Reason of Power in Christianity and Islam*. London: The John Hopkins University Press, 1993.
- ASSIS, Tatiane. "Dentro de mim, só tem espaço para o bem", diz o artista Samuel de Saboia. *Veja São Paulo*. On-line. 28 maio 2020. Disponível em <<https://vejasp.abril.com.br/coluna/arte-ao-redor/entrevista-samuel-de-saboia/>>. Acesso em: 13 set. 2022.
- BARTALINI, Vladimir. A trama capilar das águas na visão cotidiana da paisagem. *Revista USP*, n. 70, p. 88-97, 2006.
- BARTH, Karl. *Church Dogmatics*. (Vol 1/2. The doctrine of the word of God). New York: T&T Clark, 2009.
- BAUDRILLARD, Jean. *Simulacros e simulações*. Lisboa: Relógio D'água, 1991.
- BLUMENBERG, Hans. *The legitimacy of the Modern Age*. Cambridge: MIT Press, 1983.

- BONOMI, Andrea. *Fenomenologia e estruturalismo*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- BROWN, Wendy. *Nas Ruínas do Neoliberalismo: a Ascensão da Política Antidemocrática no Ocidente*. São Paulo: Ed. Politeia, 2019.
- BULTMANN, Rudolf. *Demitologização*. Coletânea de ensaios. São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- _____. Será possível a exegese livre de premissas? In: *Crer e Compreender*. Artigos Seleccionados, 2001.
- CABRAL, Alexandre Marques. *Heidegger em Bultmann: Da destruição fenomenológica à desmitologização da teológica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.
- CAPUTO, John. *On religion*. New York: Taylor & Francis, 2001.
- CARVALHAES, Cláudio. A complexidade da religião — o pensamento de Mark C. Taylor. In: MARASCHIN, J.; PIEPER, F. *Teologia e Pós-modernidade - Ensaios de teologia e filosofia da religião*. São Paulo: Fonte Editorial, 2008. p. 243-266.
- _____. Uma Crítica das Teologias Pós-Modernas à Teologia Ontológica de Paul Tillich. *Correlatio*, v.2, n.3, 2003, p. 87-112.
- CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.
- COOPER, Travis. Taxonomy Construction and the Normative Turn in Religious Studies. *Religions*, v. 8, n. 12, 2017, p. 1-15.
- CORMIER, H. J.-F. Editorial. *Revista Brasileira De Filosofia Da Religião*, n.1, v.1, p. 5-8, 2014.
- COSTA, Matheus Oliva. *Ciência Da Religião Aplicada Como O Terceiro Ramo Da Religionswissenschaft: história, análises e propostas de atuação profissional*. Tese (Doutorado em Ciência da Religião). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo. 241 p., 2019.
- COSTA, Matheus Oliva da; MARCHINI, Welder L. Confusões e demarcações: um estudo tipológico das produções de eventos acadêmicos de Ciência da Religião e Teologia no Brasil. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 14, n.1, p. 8-30, 2017.
- CRUZ, Eduardo R. Estatuto epistemológico da Ciência da Religião. In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013. p. 37-49.
- CUSSET, François. *Filosofia Francesa*. A influência de Foucault, Derrida, Deleuze & cia. Porto Alegre: Artmed, 2008.

- D'AMARAL, Marcio Tavares. *Os assassinos do sol*. Uma história dos paradigmas filosóficos. Vol. 3 — Os medievais — séculos IX a XIV d. C. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2017.
- DELEUZE, G; GUATARRI, F. *Mil platôs*. Vol 1. São Paulo: Ed. 34, 2011.
- DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*. O estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- _____. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- DERRIDA, J.; VATTIMO, G. *A religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DOMINGUES, Ivan. *O continente e a ilha*. Duas vias da filosofia contemporânea. São Paulo: Loyola, 2017.
- DUSSEL, Enrique. *Filosofia da libertação: crítica à ideologia da exclusão*. São Paulo: Paulus, 1995.
- DUTRA, Luís Henrique de Araújo. *Introdução à epistemologia*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- DUVIVIER, Gregório. *A partir de amanhã eu juro que a vida vai ser agora*. Rio de Janeiro: 7letras, 2011.
- EAGLETON, Terry. *Depois da teoria*. Um olhar sobre os estudos culturais e o pós-modernismo. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2016.
- ELIA, Adriano. The Languages of Afrofuturism. *Lingue e Linguaggi*, n. 12, 2014, p. 83-96.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ELWELL, Craig. *Brief History of the Gold Standard (GS) in the United States*. Washington D.C.: Congressional Research Service, 2011.
- ERICKSON, Gregory. After God. Review. *Christianity & Literature*, v. 59, n. 1, p. 157-161, 2009.
- FALCONER, Kenneth. *Fractals: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- _____. *Fractal geometry*. Mathematical foundations and applications. New York: John Wiley and Sons, 1990.
- FERNANDES, Sabrina. *Sintomas mórbidos*. São Paulo: Autonomia literária, 2019
- FEUERBACH, Ludwing. *A essência do cristianismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

- FISHER, Mark. *Fantasma da minha vida*. escritos sobre depressão, assombrologia e futuros perdidos. São Paulo: Autonomia Literária, 2022.
- _____. *Realismo capitalista*. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.
- FITZGERALD, Timothy. *The Ideology of Religious Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão. In: *Obras completas, volume 17*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 231-301.
- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.
- FREUD, Sigmund. *A negação*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- FORD, David; MUERS, Rachel (eds). *The modern theologians: An introduction to Christian theology since 1918*. Malden: Blackwell Publishing, 2005.
- FOUCAULT, Michael. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- _____. *História da sexualidade*. Vol 1. A vontade de saber. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.
- _____. *Do governo dos vivos*. Curso no Collège de France, 1979-1980: aulas de 09 e 30 de janeiro de 1980. São Paulo: Centro de Cultura Social, 2009.
- _____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Paz e terra, 2014.
- _____. O que são as luzes. In: *Ditos e escritos II*. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. p. 335-351.
- _____. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FUKUYAMA, Francis. *The end of history and the last man*. New York: Free Press, 1992.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva I*. Heidegger em retrospectiva. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- GRIER, Philip T (org.). *Identity and Difference: Studies in Hegel's Logic, Philosophy of Spirit, and Politics*. New York: State University of New York Press, 2007.
- GROSS, Eduardo. O conceito de Fé em Paul Tillich. *Correlatio*, v. 12, n. 23, 2013a, p. 7-26.
- _____. O conceito de religião em Paul Tillich e a ciência da religião. *Correlatio*, v. 12, n. 24, 2013b, p. 59-76.

- GITHERE, Neema. Neema Githere: Afropresentism. Entrevista concedida a The Kraal. *The Kraal*. On-line, 2022. Acesso em 09 set. 2022. Disponível em: <<https://thekraal.world/article/neema-githere-afropresentism>>.
- HABERMAS, Jürgen. *Dialética e hermenêutica*. Porto Alegre: L&PM, 1987.
- HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes: 2014
- HEIDEGGER, Martin. *Contribuições à filosofia*. Do acontecimento apropriador. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.
- _____. *Fenomenologia da vida religiosa*. Petrópolis, RJ: Vozes: 2014.
- _____. *Kant e o problema da metafísica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.
- _____. *Marcas do caminho*. Petrópolis, RJ: Vozes: 2008.
- _____. *O que é isto - a filosofia: identidade e diferença*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006.
- _____. *Ser e tempo*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- HEINÄMAA, Sara. Constitutive, Prescriptive, Technical, or Ideal? On the Ambiguity of the Term ‘Norm’. In: BURCH, M.; MARSH, J.; MCMULLIN, I. (org). *Normativity, Meaning, and the Promise of Phenomenology*. New York: Routledge, 2019, p. 9-28.
- HICK, John. *Filosofia da religião*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1970.
- _____. *O mal e o Deus do amor*. Brasília: Editora UnB, 2018a.
- _____. *Uma interpretação da religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018b.
- HIGUET, Etienne. As relações entre religião e cultura no pensamento de Paul Tillich. *Revista Eletrônica Correlatio*, n. 14, 2008, p. 123-143.
- HUDSON, Wayne. Religion and Theory. *Culture, Theory & Critique*, v. 49, n. 1, 2008, p. 35—48
- HUFF JR, Arnaldo; PORTELLA, Rodrigo. Ciência da Religião: uma proposta a caminho para consensos mínimos. *Numen*, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, 2012, p. 433-456.
- HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.
- HUXLEY, Aldous. *A filosofia perene*. Uma interpretação dos grandes místicos do Oriente e do Ocidente. Rio de Janeiro: Ed. Globo, 2010.
- JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa*. Um estudo sobre a natureza humana. São Paulo: Cultrix, 2017.

- KANDINSKY, Wassily. *Concerning the Spiritual in Art*. New York: The Floating Press, 2008.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Petrópolis, RJ: Vozes: 2013.
- KIERKEGAARD, Søren. *Migalhas filosóficas* ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- _____. *Pós-escrito às Migalhas filosóficas*. Vol. I. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.
- KNEPPER, Timothy D. *The Ends of Philosophy of Religion*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- LARRAURI, Maite. *Anarqueología*. Foucault y la verdad como campo de batalla. Madri: Enclave de Libros, 2018.
- LEWIS, Thomas A. *Why Philosophy Matters for the Study of Religion—And Vice Versa*. New York: Oxford University Press, 2015.
- LISPECTOR, Clarice. O ovo e a galinha. In: *Felicidade Clandestina*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998, p. 49-59.
- LOPES, Paulo H. S. *O labirinto existencial-religioso: a dialética entre forma e conteúdo no estilo da obra kierkegaardiana*. Dissertação (Mestrado em Ciências da religião). Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 92p., 2018.
- _____; SIMÕES, M. C. Quando o corpo abre o mundo: provocações antropofágicas para a ciência da religião. *REVER*. São Paulo. v. 20, n. 1, p. 27-44, 2020.
- LYOTARD, Jean-François. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio editora, 1984.
- MANDELBROT, Benoit. *The Fractal Geometry of Nature*. New York: W. H. Freeman, 1983.
- MARTINS, Gustavo Claudiano. *A presença da ausência: Contribuições de Rubem Alves para uma Ciência da Religião*. Tese (Doutorado em Ciência da Religião). Instituto de Ciências Humanas. Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG. 231 p., 2020.
- MASUZAWA, Tomoko. *The Invention of World Religions*. Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- MBEMBE, A. *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.

- McCLOUD, Sean. 'Religions are belief systems'. In: MARTIN, Craig. *Stereotyping Religion*. Critiquing Clichés. London: Bloomsbury, 2017, p. 11-22.
- McCUTCHEON, Russell T. *Manufacturing Religion*. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- _____. "Religion" in Theory and Practice: Demystifying the Field for Burgeoning Academics. Sheffield; Bristol: Equinox Publishing, 2018.
- MENDES, Danilo. *Modos de habitar a terra: O estatuto da linguagem religiosa em Gianni Vattimo e Rubem Alves*. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). Instituto de Ciências Humanas. Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, MG. 152 p., 2019.
- _____. O tempo entre literatura e religião: o kairós como chave hermenêutica para a ciência da religião. *Caminhos*, v. 18, p. 623-638, 2020,
- MICHENER, Ronald T. *Engaging Deconstructive Theology*. Burlington: Ashgate, 2007.
- MIGNOLO, Walter. *Histórias locais - projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- _____. *The Idea of Latin America*. Malden: Blackwell Publishing, 2005.
- _____. The decolonial option. In: MIGNOLO, W.; WALSH, C. *On Decoloniality*. Concepts, Analytics, Praxis. London: Duke University, 2018, p. 102-244.
- MORENO, Paul. After God. Review. *The Review of Metaphysics*, v. 62, n. 2, p. 437-438, 2008.
- MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. Porto Alegre: Ed. Sulina, 2015.
- MÜLLER, Friedrich Max. *Introduction to the science of religion: four lectures*. Londres: Longmans, 1882.
- _____. Primeira palestra. *REVER*, São Paulo. v. 20, n. 1, p. 305-329, 2020.
- NIEMEYER, Oscar. *As curvas do tempo — memórias*. Rio de Janeiro: Revan, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das letras, 2012.
- _____. *Além do bem e do mal*. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2009.
- _____. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Companhia das letras, 2005.
- OLIVEIRA, Rodrigo Lopes de Barros. *Derrida com Makumba: o dom, o tabaco e a magia negra*. Dissertação de Mestrado. UFSC: Florianópolis, 2008.
- ONISHI, Bradley. The beginning, not the end. On Continental Philosophy of Religion and Religious Studies. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 85, n. 1, 2017, p. 1-30.

- _____. *The sacrality of the secular: postmodern philosophy of religion*. New York: Columbia University Press, 2018.
- OTTO, Rudolf. O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- PALS, Daniel. Is religion a sui generis phenomenon. *Journal of the American Academy of Religion*. Oxford, v. LV, n. 2, p. 259—284, 1987.
- _____. Autonomy Revisited: A Rejoinder To Its Critics. *Religion*. Oxford. n. 20, 1990, p. 30-37.
- _____. Explanation, Social Science, And The Study Of Religion: A Response To Segal With Comment On The Zygon Exchange. *Leiden, Zygon*, v. 27, n, 1, 1992 p. 89-105.
- _____. *Nove teorias da religião*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.
- PASSOS, J. D.; USARSKI, F. Introdução geral. In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013, p. 17-29.
- PETERSON, Mariana Allen. *Introdução à filosofia medieval*. Fortaleza: Edições UFC, 1981.
- PIEPER, Frederico. A especificidade e autonomia da religião em R. Otto. In: SANTOS, Joe; HUFF JÚNIOR, Arnaldo. *De Lutero a Otto. O protestantismo e a ciência da religião*. São Cristóvão: Editora da Universidade Federal de Sergipe, 2018. p. 131-152.
- _____. Ciência(s) da(s) Religião(ões). In: JUNQUEIRA, S.; BRANDENBURG, L. KLEIN, R. *Compêndio do Ensino Religioso*. São Leopoldo; Petrópolis: Ed. Sinodal; Faculdades EST; Vozes, 2017, p. 131-139.
- _____. Religião: limites e horizontes de um conceito. *Estudos de Religião*. São Paulo, v. 33, n. 1, 2019, p. 5-35.
- PINTO NETO, Moysés. *A escritura da natureza: Derrida e o materialismo experimental*. Tese de Doutorado. PUC-RS: Porto Alegre, 2014.
- PLATÃO. Menôn. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.
- PLATINGA, Alvin. *Conhecimento de Deus*. Brasília: Ed. Monergismo, 2014.
- _____. *Conhecimento e Crença Cristã*. Brasília: Ed. Monergismo, 2017.
- PRADO, Adélia. *O coração disparado*. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- RAHNER, Karl. Chrétiens anonyms. *IDOC international*, n. 20, 1970, p. 77-93.

- RALSTON, Ana Carolina. Samuel de Saboia prepara exposição em Los Angeles. *Harper's Bazaar Brasil*. On-line. 18 abr. 2019. Disponível em: <<https://harpersbazaar.uol.com.br/bazaar-art/samuel-de-saboia-prepara-exposicao-em-los-angeles>>. Acesso em 13 set. 2022.
- RANGANATHAN, Bharat. Intelligibility and Normativity in the Study of Religion. *Religions*, n. 8, v. 234, 2017, p. 1-14.
- ROBERTS, Tyler. All Work and No Play: Chaos, Incongruity and "Différance" in the Study of Religion. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 77, n. 1, p. 81-104, 2009.
- _____. *Encountering Religion: Responsibility and Criticism After Secularism*. New York: Columbia University Press, 2013.
- RORTY, Richard. *Ensaio sobre Heidegger e outros*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- ROADKEY, Christopher D.; MILLER, Jordan E (eds). *The palgrave handbook of radical theology*. Cham: Palgrave Macmillan, 2018.
- ROUDINESCO, Elisabeth. *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- SABOIA, Samuel de. “Já deu de pintura de escravo, quero ver rostos pretos sentados no trono”. Entrevista concedida a Amanda Cavalcanti. *Vice*. On-line. 19 nov. 2018. Disponível em: <<https://www.vice.com/pt/article/a3mgqp/ja-deu-de-pintura-de-escravo-quero-ver-rostos-pretos-sentados-no-trono>>. Acesso em: 13 set. 2022.
- _____. Manifesto pílula Samuel de Saboia. *Youtube* (Canal Cartel 011). 04 dez. 2019. Disponível em: <<https://youtu.be/PXu03D64mSE>>. Acesso em: 09 set. 2022.
- _____. Não há mais Basquiat. Entrevista concedida a Igi Ayedun. *Revista Gama*. On-line. 6 jun. 2020. Disponível em: <<https://gamarevista.uol.com.br/formato/conversas/nao-ha-mais-basquiat/>>. Acesso em: 09 set. 2022.
- _____. Samuel de Saboia: um prodígio cosmopolita com o mundo aos seus pés. Entrevista concedida a Sabrina Fidalgo. *Vogue*. On-line. 4 jul. 2022a. Disponível em: <<https://vogue.globo.com/Vogue-Gente/noticia/2021/11/samuel-de-saboia.html>>. Acesso em: 09 set. 2022.
- _____. ¿De qué color son tus sueños? El artista queer brasileño Samuel de Saboia nos abre las puertas de su universo. Entrevista concedida a María Casbas. *Condé Nast Traveler*. On-line. 28 jun. 2022b. Disponível em:

- <<https://www.traveler.es/articulos/samuel-de-saboia-artista-queer-brasileno-entrevista>>. Acesso em: 09 set. 2022.
- SARAMAGO, José. *O conto da ilha desconhecida*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.
- SCHELER, Marx. *A posição do homem no cosmos*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2003.
- _____. *Ordo Amoris*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2012.
- SCHILBRACK, Kevin. *Philosophy and the Study of Religions: A Manifesto*. Malden: Wiley Blackwell, 2014.
- _____. Theorizing Religion and the Role of Philosophy. *Method and Theory in the Study of Religion*, v. 28, n. 1, p. 35-38, 2016.
- SEGAL, R.; WIEBE, D. Axioms and Dogmas in the Study of Religion. *Journal of the American Academy of Religion*. Oxford, v.LVII, n. 3, p. 591—606, 1989.
- SEGAL, Robert. In Defense of Reductionism. *Journal of the American Academy of Religion*. Oxford, v. 51, n. 1, p. 97-124, 1983.
- SERRA, Alice Mara. Notas sobre linguagem e alteridade: a partir de Derrida, leitor de Hegel, Husserl et al. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v.4, n.7, p. 398-412, 2013.
- SHARPE, Eric. The study of religion in historical perspective. In: HINNELLS, John. *The Routledge companion to the study of religion*. Segunda edição. New York: Routledge, 2005, p. 21-38.
- _____. *Comparative Religion: A History*. London: Duckworth, 2003.
- SILVA, Maurílio Ribeiro. *Ciência da Religião: contexto e pressupostos*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2022.
- SLODERDIJK, Peter. *Esferas I. Bolhas*. São Paulo: Estação Liberdade, 2016.
- SMITH, Jonathan Z. *Imagining religion. From Babylon to Jonestown*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- _____. Religion, Religions, Religious. In: TAYLOR, Mark C. *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: Chicago University Press, 1998. P. 269-284.
- SMITH, Wilfred Cantwell. *O sentido e o fim da religião*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.
- SOUZA, Patrícia Rodrigues. *Religião Material*. O estudo das religiões a partir da cultura material. Tese (Doutorado em Ciência da Religião). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP. 188 p., 2019.
- STODDARD, B; MARTIN, C. (orgs.) *Stereotyping Religion: Critiquin Clichés*. New York: Bloomsbury, 2017.

- STRENSKI, Ivan. Ideological Critique in the Study of Religion Real Thinkers, Real Contexts and a Little Humility. In: ANTES, Peter, GEERTZ, Armin W., WARNE, Randi R. *New Approaches to the Study of Religion*. Volume 1: Regional, Critical, and Historical Approaches. Berlin /New York: Walter de Gruyter, 2004, p. 271-293.
- _____. Material Culture and the Varieties of Religious Imagination. *Religious Studies News*, 2003. Disponível em: <http://rsnonline.org/index6979.html?option=com_content&view=article&id=601&Itemid=759>. Acesso em 07 Jun. 2020.
- SWINBURNE, Richard. *A existência de Deus*. Brasília: Academia Monergista, 2015.
- _____. *Deus existe?* Brasília: Academia Monergista, 2018.
- TAYLOR, Victor E.; WINQUIST, Charles E (eds). *Encyclopedia of postmodernism*. New York: Routledge, 2003.
- TEMPLETON Foundation. Religion, Science, And Philosophy In Brazil, 2019. Disponível em: <templeton.org/discoveries/religion-science-and-philosophy-in-brazil>. Acesso em: 28 Out. 2020.
- TIELE, Cornelius Petrus. Conceção, Objetivo e Método da Ciência da Religião. *REVER*, n. 18, v. 3, 2018, p. 217-228.
- TILLICH, Paul. *Dynamics of faith*. New York: Harper and Collins, 1958.
- _____. *A era protestante*. São Paulo: Ciências da Religião, 1992.
- _____. *The System of the Sciences According to Objects and Methods*. Plainsboro, EUA: Associated University Presse, 1981.
- _____. *Systematic Theology*. V. III. Chicago: University of Chicago Press, 1963.
- _____. *Teologia sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- _____. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte editorial, 2009.
- _____. On the idea of a theology of culture. In: *What is Religion?* New York: Harper and Row, 1969. p. 155-182.
- TORRES GARCÍA, Joaquín. *Universalismo Constructivo*. Buenos Aires: Poseidón, 1944.
- TRAKAKIS, Nick. *The End of Philosophy of Religion*. New York; London: Continuum, 2008.
- TUPINAMBÁ, Gabriel. The Life of Ghosts in The Periphery of The World. *ČKZ Journal for the Critique of Science*, n. 284, 2021, p. 58-72.

- USARSKI, Frank. História da Ciência da Religião. In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013, p. 51-61.
- _____. A tradição da segunda ordem como fonte identitária da Ciência da Religião - reflexões epistemológicas e concretizações. *Interações (Online)*, v. 13, n. 23, p. 23-37, 2018.
- _____. Perfil Paradigmático da Ciência da Religião na Alemanha. In: TEIXEIRA, F. *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- VANHOOZER, Kevin J (eds). *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003
- VÁSQUEZ, Manuel A. *More Than Belief: a materialist theory of religion*. Oxford; New York: Oxford University, 2011.
- _____. Studying Religion in Motion: A Networks Approach. *Method and Theory in the Study of Religion*, v. 20, 2008, p. 151-184.
- VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- _____. O vestígio do vestígio. In: DERRIDA, J.; VATTIMO, G. *A religião: o seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. p. 91-107.
- _____. *O sujeito e a máscara: Nietzsche e o problema da libertação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- WACH, Joachim. Os ramos da ciência da religião. *REVER*. São Paulo. v. 18, n. 2, p. 233-253, 2018.
- _____. *Sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1990.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WIEBE, Donald. *The Politics Of Religious Studies*. The continuing conflict with Theology in the academy. New York: Palgrave, 1999.
- _____. Is a science of religion possible? *Studies in religion*. Toronto. v. 7, n. 1, p. 5-17, 1978.
- ŽIŽEK, Slavoj. *O absoluto frágil, ou Por que vale a pena lutar pelo legado cristão?*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- _____. *Did somebody say totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)use of a Notion*. New York: Verso, 2002.

_____. *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. New York: Verso, 1999