

A definição de Religião de Mark C. Taylor: complexidade, constituição e desfiguração

Mark C. Taylor's definition of Religion: Complexity, constitution and disfiguring

Daniilo MENDES¹



0000-0002-2810-099X

Resumo

O objetivo deste artigo é analisar a definição de religião de Mark C. Taylor. Para isso, apresenta essa definição e propõe uma leitura estrutural de seus significados, dividindo-a em três partes. Primeiramente, verifica seu sentido como rede complexa emergente, apontando as bases da teoria da complexidade, da qual o autor se apropria, e aplicando o funcionamento dos sistemas complexos à religião. Em segundo momento, discute o momento constitutivo da religião e sua função enquanto elaboradora de esquemas e padrões de sentimento, pensamento e ação. Por fim, observa como Taylor propõe um momento disruptivo em sua definição, na qual a religião rompe, desloca e desfigura os esquemas e padrões formados anteriormente. Ao contrário do que se poderia pensar, para o autor, esses não são momentos antagônicos da religião, mas são intrinsecamente interligados, num movimento alternante quase dialético que modifica as estruturas da religião a todo tempo. Dessa forma, a definição de religião proposta por Taylor estabelece uma mútua dependência entre história e estrutura na teoria da religião.

Palavras-chave: Definição de religião. Mark C. Taylor. Teoria da religião.

Abstract

This article aims to analyze Mark C. Taylor's definition of religion. To do so, it presents this definition and proposes a structural reading of its meanings, dividing it into three parts. First, it verifies its meaning as an emerging complex network, pointing out the complexity theory foundations, from which the author takes ownership of some ideas, and applying the functioning of complex systems to religion. Then, it discusses the constitutive moment of religion and its function as a creator of schemes and patterns of feeling, thought and action. Finally, it observes how Taylor proposes a disruptive moment in his definition, in which religion breaks, displaces, and disfigures previously established schemes and patterns. Contrary to what one might think, the author believes these are not antagonistic moments in religion, but are intricately intertwined, in an almost dialectical alternating movement that constantly modifies the structures of religion. As a result, the definition of religion proposed by Taylor establishes a mutual dependence between history and structure in the theory of religion.

Keywords: Definition of religion. Mark C. Taylor. Theory of religion.

¹ Universidade Federal da Paraíba, Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões. João Pessoa, PB, Brasil. E-mail: <daniilo.smenes@hotmail.com>.



Introdução

Se há algo que parece ser um consenso mínimo² da Ciência da Religião, este é o fato de que o objeto de tal ciência é a religião. Não obstante a variação da terminologia mesma do campo de estudos (ciência/s da/s religião/ões), a ideia de que a Ciência da Religião estude a religião nos parece coerente. Mesmo quando consideramos a possibilidade do segundo termo no plural, religiões, podemos pressupor que a ênfase na diversidade não suprime a necessidade lógica de que todo múltiplo é constituído da soma, ainda que infinita, de singulares. Em outras palavras, até mesmo as ciências das religiões estudam a religião. Se, por um lado, a religião como objeto parece ponto quase pacífico, por outro, a discussão sobre a definição do que seja religião está, ironicamente, longe de se definir. Mais longe ainda está esse artigo de querer pôr fim a tal questão. Antes, o que nos interessa, aqui, é somar à multiplicidade e apresentar ainda mais uma definição de religião. Fazemo-lo a partir de Mark C. Taylor, autor estadunidense e professor do Departamento de Religião da Columbia University, em Nova Iorque.

Obviamente, não partimos de um pressuposto inocente da questão: sabemos e reconhecemos a validade das críticas ao termo religião, sobretudo em sua ocidentalidade branca e moderna³. Ignorar tais críticas configura grave erro para todas/os aquelas/es que desejam, ainda hoje, afirmar novas interpretações sobre a definição de religião. Por isso, acolhemos a pesquisa histórico-conceitual de Wilfred Cantwell Smith como paradigmática na demonstração dos traços que constituem o termo religião como múltiplo, recente e ocidental (Smith, 2006). Todavia, discordamos de sua conclusão propositiva, na qual deve-se abandonar o termo em favor de uma divisão entre fé, aspecto “interno” das religiões, e tradição cumulativa, aspecto “externo” e histórico das religiões. Antes, reconhecemos que falar de religião não é impeditivo para o entendimento: pelo contrário, falar de religião e, ainda mais, conceituar o termo é de suma importância para que se delimitem os fenômenos que dizem respeito à nossa ciência. Como o próprio Smith demonstra, conceitos se transformam ao longo do tempo – e nós acreditamos que o melhor modo de retirar o sentido pejorativo do termo religião seja, justamente, assumindo-o como objeto de uma ciência séria e comprometida com a compreensão e interpretação do fenômeno em sua diversidade. Tal comprometimento também nos atinge, de modo que assumimos esta posição como base de nosso artigo: não abandonamos o termo, mesmo assumindo que sua estrutura não passa de interpretação academicamente postulada, em vez de “coisa em si”.

Nesse ponto, é preciso explicar de antemão uma relação confusa entre definição e teoria da religião. A nosso ver, embora andem de mãos dadas, uma definição do termo religião não é a mesma coisa que uma teoria da religião, ainda que uma prescinda da outra e a alimente. Uma definição do termo, por exemplo, não aparece explicitamente em Marx (2010, p. 145), ainda que o filósofo se destaque em dizer o que ela é: “o ópio do povo”. Certamente, há uma definição pressuposta em sua afirmação, mas ela não está explícita como definição. Uma teoria da religião, por outro lado, não tem por interesse somente dizer concisamente aquilo que ela é, mas visa estabelecer suas relações, funções e significados mais aprofundadamente. Nesse sentido, uma teoria da religião é substantivamente mais complexa do que uma definição. O entrelaçamento entre as duas se estabelece na medida em que toda teoria pressupõe uma definição e que de toda definição pode-se desenvolver uma teoria, ainda que isso não seja feito por seu/ua autor/a de princípio. Essa relação entre definição e teoria ficará mais clara à medida que o artigo avança porque, justamente, demonstramos passar de uma definição a uma teoria em Taylor.

² Aqui remetemos ao importante artigo de Huff Júnior e Portella (2012) sobre as bases para uma epistemologia da Ciência da Religião a fim de fundamentar a proposta teórica de uma graduação em Ciência da Religião.

³ Para uma discussão mais aprofundada sobre as críticas ao termo e uma recepção da crítica na obra de Taylor, ver Mendes (2023).

Por isso, nosso percurso se inicia com a definição proposta por Taylor. Nesse ponto, não apenas buscamos apresentá-la, mas analisar sua coerência e destrinchar seus significados internos. Em segundo lugar, apresentamos a primeira parte de sua definição, apontando para o significado de uma rede complexa emergente. Prosseguimos destrinchando os sentidos do momento constitutivo da religião. E, por fim, elaboramos sobre seu momento disruptivo, em relação ao anterior. Como ficará claro ao longo do texto, nossa leitura não tem caráter normativo sobre as religiões, isto é, não se prontifica a prescrever o que elas devem ser, mas se preocupa com a definição formal do que elas são.

Uma definição de religião

“Toda investigação sobre o papel que a religião tem na sociedade e na cultura hoje deve, portanto, começar fazendo uma questão que os próprios críticos teóricos proibiram por muitas décadas: o que é religião?” (Taylor, 2007, p. 15, tradução própria)⁴. Essa citação de Taylor nos ajuda a começar a pensar a importância de uma definição do termo religião. Obviamente, saber sobre o que exatamente se está falando é fundamental para qualquer discurso. Quando alguém fala de “ponto”, por exemplo, só conseguimos entender se soubermos sobre o que se fala sobre ponto de ônibus, pontuação gramatical ou a pontuação de um jogo de basquete. De todo modo, cotidianamente aceitamos que nem tudo seja minuciosamente explicado por causa de seu contexto: em uma quadra, assistindo a um jogo, dificilmente o assunto seria pontuação gramatical. Por vezes, o mesmo se assume quanto à religião: adivinha-se ou pressupõe-se sua definição por meio de seu contexto. Se Santo Agostinho fala sobre a “verdadeira religião”, pressupomos que religião signifique cristianismo, ainda que não seja⁵. Contra esse sentido, a citação de Taylor acima nos diz que a investigação sobre a religião deve começar se perguntando por sua definição. E ainda mais: esse papel não cabe somente à filosofia, à teoria da religião ou a abordagens mais abstratas do objeto. Antes, essa pergunta deve também ser feita por todo/a aquele/a que se volta a entender a relação entre a religião, a sociedade e a cultura.

A afirmação de Taylor, por questão de coerência, não é somente uma exigência epistemológica por ele postulada, mas se instaura como uma necessidade também para ele e para suas investigações. Dessa forma, Taylor se debruça durante parte de *After God* em uma definição de religião que consiga, ao mesmo tempo, descrever a lógica, a complexidade e as funções da religião; entender como ela se modifica ao longo do tempo; apresentar como as religiões interagem entre si e com outros aspectos da vida; e incluir um princípio interno de criticidade, de modo que a definição seja sempre mutável (Taylor, 2007). Essas são exigências de Taylor para qualquer definição, as quais ele tenta também seguir em sua proposta. Citamos abaixo sua definição para, então, apontarmos caminhos para sua compreensão.

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 (Taylor, 2007, p. 12, tradução própria)⁶.

⁴ No original: “Any investigation of the role religion plays in society and culture today must, therefore, begin by asking a question these very critical theorists have forbidden for several decades: What is religion?”

⁵ Sobre esse sentido específico do termo religião em Santo Agostinho, ver Smith (2006).

⁶ No original: “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”.

Podemos dividir essa definição em três grandes partes: uma primeira parte característica, e duas que apresentam o que chamaremos de “movimentos da religião”, uma parte constitutiva e uma disruptiva. A primeira apresenta o que é a religião em relação à teoria da complexidade e às linguagens da religião, como usualmente ficou conhecido o conjunto de símbolos, mitos e ritos. A segunda trata do modo como a religião constitui esquemas de interpretação do mundo a partir de novas informações adaptativas. O terceiro, por fim, trata de como a própria religião rompe com esses esquemas de modo a deslocar a segurança que eles ofereciam, criando um *loop* complexo e quase dialético.

A complexidade da religião

Primeiramente, Taylor fala de “uma rede emergente, complexa e adaptativa de símbolos, mitos e ritos” (Taylor, 2007, p. 12, tradução própria)⁷. Essa caracterização, por sua vez, também pode ser dividida em duas partes: como a rede se comporta e do que ela é composta. Talvez o termo central da caracterização da rede seja o termo “complexidade”, ao qual Taylor já havia dedicado um livro inteiro (*The Moment of Complexity* [2002]) pouco tempo antes de *After God*. A própria ideia de uma rede emergente e adaptativa só pode ser entendida a partir da teoria da complexidade que, na recepção de Taylor, equivale a um entrelugar que não afirma nem somente um tipo de estruturalismo, que imputaria à religião uma “essência atemporal”⁸, nem somente um tipo de pós-estruturalismo, que levaria a religião à simples diferença múltipla, na qual encontramos apenas religiões. Nesse sentido, ao falar de complexidade, Taylor não trata somente de uma característica oposta à ideia de simplicidade a nível de senso comum. A complexidade interpretada na religião vem de um novo modo de interpretar o mundo, a teoria complexa. Em resumo, Taylor (2002, p. 142, tradução própria)⁹ apresenta as características básicas de um sistema complexo:

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 No original: “*Religion is an emergent, complex, adaptive network of symbols, myths, and rituals*”.

⁸ Sabemos que há um longo trajeto conceito no uso do termo “essência” que, embora remeta à filosofia antiga, ainda hoje se constrói – ou, ainda, se desconstrói, sobretudo se pensamos em terrenos multiculturalistas. Por isso, usamos o termo essência atemporal como uma rasa imagem para ilustrar a afirmação de uma estrutura passível de conhecimento para qualquer fenômeno. A leitura de Taylor sobre o estruturalismo deixa clara essa percepção (Taylor, 2002).

⁹ No original: *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 evolve. 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*

7. A emergência ocorre em um espaço de possibilidade limitado entre condições que são muito ordenadas e muito desordenadas. Esse limite ou margem está à “beira do caos”, que está sempre longe do equilíbrio.

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, pressupõe que um sistema é constituído de múltiplas partes que, em sua interação, se auto-organizam, gerando efeitos e eventos 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. No sentido que Taylor dá aos termos, ela se diferencia das análises estruturalistas na medida em que não afirma uma espécie de essência 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 destes conjuntos, fato que se comprova pela diversidade de sistemas (de biológicos a sociais) passíveis de análise por ele. 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 religião. Os sistemas complexos adaptativos (*complex adaptive systems*) são redes que possuem um funcionamento específico em relação ao seu ambiente e à sua própria estrutura, primeiramente, ao identificar regularidades presentes no ambiente em que ele se insere. 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 a 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 as 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 o autor: “A irreducibilidade 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” (Taylor, 2002, p. 168, tradução própria)¹⁰. Isso significa

¹⁰ No original: “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”.

que, primeiramente, a soma das partes de um sistema não resume um sistema complexo adaptativo, uma vez que tais partes estabelecem diferentes tipos de relação entre si. Essa irreducibilidade 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, modifica-se para adaptar-se ao presente, prevendo futuras mudanças através de seus esquemas já elaborados anteriormente.

Assim, quando Taylor (2007, p. 12) diz que a religião é “uma rede emergente, complexa e adaptativa de símbolos, mitos e ritos”, o primeiro entendimento deve ser o fato de que a religião estabelece múltiplas ligações entre seus componentes internos, que ela se auto-organiza, e que ela se modifica ao longo do tempo adaptando-se. Essa complexidade da religião, desde o princípio, já postula uma nova relação entre o que Taylor chama de estruturalismo e pós-estruturalismo: por um lado, a religião tem uma estrutura, mas esta só se manifesta historicamente; por outro, ela está em constante/múltipla modificação ao longo da história, mas possui uma estrutura que se modifica. Nesse sentido, estrutura e história não se relacionam dialeticamente buscando uma síntese, nem se opõem radicalmente de modo a não se relacionarem: elas se coimplicam, complicam, complexificam.

A adaptação da religião, para Taylor, se constrói a partir de sua interação com diversos outros fenômenos/sistemas, sejam eles culturais, biológicos, tecnológicos, físicos, econômicos ou mesmo religiosos. Essas interações se dão em dois eixos, sincrônico e diacrônico, o que significa que qualquer fenômeno religioso se relacione, simultaneamente, com outros fenômenos contemporâneos e consigo mesmo ao longo do tempo¹¹. A primeira interação, sincrônica, postula que uma religião tenha contato com fenômenos que geram novos dados e, portanto, impliquem mudanças sobre como ela se constitui. A segunda interação, diacrônica, diz respeito a como uma religião interpreta, no presente, o vão entre passado e futuro, isto é, lida com seu espaço de experiência e seu horizonte de expectativa (Koselleck, 2007), interage com o que interpreta que foi e com o que espera ser, tanto quanto com o passado e o futuro de outros fenômenos correlatos.

Essas múltiplas interações geram à religião, enquanto sistema complexo, ruídos que potencialmente modificam sua estrutura. A chegada de tais ruídos é o primeiro ponto do ciclo de feedback que torna adaptativo um sistema complexo. O ruído, quando interpretado, gera uma nova informação, a partir da qual a religião se modifica para se adaptar ao futuro. Desse modo, toda interação gera ruído, informação e faz com que todo o sistema se modifique. Esse ciclo se mantém de modo emergente e torna a religião um sistema sempre adaptativo.

Pela definição de Taylor, esse sistema se constitui de símbolos, mitos e ritos. Tal noção, por si mesma, não nos parece grande inovação: antes, ela já é familiar aos estudos de empíricos da religião, sobretudo em solo brasileiro, sob a grande influência de *As Linguagens da Experiência Religiosa* de José Severino Croatto (2010). Nesta obra, o autor nomeia, exatamente, os aspectos simbólicos, mitológicos e rituais como as linguagens mais basilares da religião — ou, mais propriamente, da experiência religiosa, uma vez que ele parte da fenomenologia da religião para traçar tais características. Suas definições são interessantes para entendermos melhor os significados da afirmação de Taylor. Sobre o primeiro, Croatto (2010, p. 87)

¹¹Em *After God*, Taylor (2007) organiza visualmente as interações entre múltiplos sistemas religiosos, apresentando como eles interagem sincronicamente e diacronicamente.

diz: “O símbolo é, então, um elemento desse mundo fenomênico (desde uma coisa até uma pessoa ou um acontecimento) que foi ‘transsignificado’, enquanto significa algo além de seu sentido primário”. Isso significa, em outras palavras, que o signo remete sempre à outra realidade, da qual foi separado (por isso *sym-ballo*, a recomposição dos separados). O campo religioso é riquíssimo de símbolos: da indumentária do Candomblé à roda do Dharma budista, diversos são os elementos que remetem a outras realidades e possuem um significado para além de si mesmos, embora participem ativamente do que significam.

O mito, por sua vez, está intimamente ligado ao símbolo: ele lhe dá contexto, sentido e situação. Assim, o chapéu de Exu, por exemplo, se contextualiza e ganha sua importância dentro das narrativas mitológicas em que ele é usado ativamente pelo Orixá (Prandi, 2001). A definição de mito de Croatto é a seguinte: “O mito é um relato de um acontecimento originário, no qual os Deuses agem e cuja finalidade é dar sentido a uma realidade significativa” (Croatto, 2010, p. 209). Aqui, quatro pontos são primordiais: o fato de o mito ser um relato; tratar de um acontecimento originário; a ação dos deuses; e a intenção de fornecer sentido. De um ponto de vista estrito, tal definição peca por dar primordialidade aos deuses, uma vez que nem toda religião possui uma ou mais figuras identificadas como deuses. Ainda assim, o sentido apontado nos auxilia na compreensão sobre o que é o mito, já que coloca em relação uma narrativa que busca dar sentido a algo já estabelecido na realidade ou na doutrina de uma religião. Voltando a Exu, é por causa do mito de que ele não tinha lugar que hoje é reconhecido como tendo poder sobre as encruzilhadas (Prandi, 2001).

Se o mito contextualiza o símbolo, o rito é sua manifestação gestual. Nas palavras de Croatto, “O rito é o equivalente gestual do símbolo. Dito de outra maneira, o rito é um símbolo em ação. [...] no rito, os seres humanos fazem o que no mito fazem os deuses” (Croatto, 2010, p. 329). Isto significa que o rito tem um caráter acionário em relação ao símbolo e ao mito que, por outro lado, permanecem ligados ao imaginário humano, ainda que possuam certa concretude (como no caso da indumentária). Na definição de Taylor, o rito parece apontar para um caráter mais prático da religião, isto é, para a medida em que ela não apenas envolve os afetos pessoais, mas também a ação e a prática de tais afetos. Nesse sentido, o mito se torna também ponto fundamental para o entendimento do ciclo de *feedback* da religião enquanto sistema complexo adaptativo: na medida em que novas informações quebram os padrões já estabelecidos, novas práticas e sentidos para os símbolos, mitos e ritos são formados. A presença do rito na definição de Taylor assegura que tais mudanças não implicam apenas o imaginário subjetivo, mas a própria ação dos grupos religiosos.

Voltando-nos à noção geral da primeira parte da definição que Taylor fornece de religião, nos deparamos com a possibilidade de um interessante paralelo, sobretudo para os estudos brasileiros em religião, com uma definição empreendida por Rubem Alves. O primeiro elemento da definição proposta por Taylor é o da rede, também utilizada pelo autor brasileiro, que explora metaforicamente a ideia. Eis o poema de Alves (1999, p. 5):

Sabia que a religião é uma linguagem?
Um jeito de falar sobre o mundo...
Em tudo, a presença da esperança e do sentido...
Religião é tapeçaria que a esperança constrói com palavras.
E sobre estas redes as pessoas se deitam.
É. Deitam-se sobre as palavras amarradas umas nas outras.
Como é que as palavras se amarram?
É simples.
Com o desejo.

Só que, às vezes, as redes de amor viram mortalhas de medo.
 Redes que podem falar de vida e podem falar de morte.
 E tudo se faz com as palavras e o desejo.
 Por isto, para se entender a religião, é necessário entender o caminho da linguagem.

A definição-poema de Alves se aproxima e se afasta da proposta de Taylor. Ela se aproxima na medida em que postula certo caráter linguístico à religião: do mesmo modo que Taylor a descreve como uma rede de símbolos, mitos e ritos, isto é, linguagem; Alves a descreve como um jeito de falar sobre o mundo e sobre as coisas que estão ao redor do ser humano. Por outro lado, a complexidade interpretada na religião, em Taylor, não encontra eco na teoria alvesiana. De fato, não queremos dizer que a definição deste seja simples, como num julgamento de valor. Antes, dizemos que há certa simplificação em sua teoria, na medida em que o nó que tece as redes da religião é resumido a um só movimento, ainda que ele mesmo seja complexo em sua efetivação: o desejo¹². O caminho da linguagem, nesse sentido, não passa apenas pelos símbolos, mitos e ritos. Antes, para Alves, esses também são fruto do desejo humano pela construção de uma ordem amoris, um mundo amável que supre as demandas da vontade humana. Aqui, embora a aproximação às redes como referência à definição de religião seja interessante, os caminhos seguidos por Taylor e por Alves parecem não ser tão próximos quanto poderiam: de um lado, o caminho da linguagem; do outro o da complexidade.

A constituição da religião

Seguindo com a definição de Taylor (2007, p. 12, tradução própria)¹³, “Religião é uma rede [...] que, por um lado, figura esquemas [*schemata*] de sentimento, pensamento e ação de modo a emprestar sentido e propósito à vida”. Para compreendermos melhor esse primeiro movimento da religião, devemos analisar alguns de seus pormenores ainda antes de chegarmos a seu sentido geral e, conseqüentemente, à ação que ele promove dentro da teoria da religião que Taylor está elaborando em face da complexidade. Em primeiro lugar, devemos entender o sentido do verbo figurar (*to figure* no inglês). Ainda que não seja usual em português, “figurar” indica uma ligação óbvia com o substantivo “figura”: ele indica a ideia de desenho, delineação, criação. O ato de figurar indica a criação de uma forma que organize visualmente algo. No caso da definição de Taylor, a religião figura esquemas (*schemata* no inglês). Previamente ao entendimento do que sejam esses esquemas, sublinhamos que figurá-los não é atitude passiva, como se fosse mera representação de uma realidade, mas uma criação ativa, propositiva, que se debruça em delinear tais esquemas.

Schemata são, para Taylor, condensados de informações regulares de experiências prévias, e a sua formulação é essencial em sistemas complexos adaptativos. A própria ideia de adaptação se baseia nesses esquemas na medida em que, ao identificar regularidades, forma-os e eles possibilitam a antecipação de eventos que, ao ocorrerem, modificam os esquemas prévios. Nesse sentido, diz Taylor (2007, p. 16, tradução própria)¹⁴, “Esquemas funcionam, tanto teoricamente quanto praticamente, primeiro em relação aos dados para detectar, formar e reformar padrões que simultaneamente descrevem, prefiguram e

¹²Para uma interessante leitura crítica da teoria da religião em Rubem Alves a partir do conceito de desejo, ver o livro *A tristeza de Crer* (Catenaci, 2021).

¹³No original: “Religion is [...] a network [...] that, on the one hand, figure schemata of feeling, thinking, and acting in ways that lend life meaning and purpose”.

¹⁴No original: “Schemata function both theoretically and practically first to screen data in order to detect, form, and reform patterns that simultaneously describe, prefigure, and predict entities and events and second to model adaptive actions in the real world”.

predizem entidades e eventos e, segundo, modelam ações adaptativas no mundo real”. Aqui, fica ainda mais claro o modo como os esquemas são sempre provisórios: eles são constantemente reformados de modo a se adaptar a novas circunstâncias. A reformulação de padrões faz com que os antigos sejam abandonados, ainda que parcialmente, na medida em que novos dados são obtidos. A interpretação desses dados, entretanto, também está ligada ao modo como os esquemas são formados. Em outras palavras, a recepção de novos dados, sua interpretação e aplicabilidade à formação de novos padrões dependem do esquema.

Essa provisoriidade, tanto quanto a mutabilidade e a adaptação dos esquemas possuem grande significado para a teoria da religião em Taylor. Devemos voltar, portanto, à definição do autor para entendermos que os esquemas da religião não são esquemas gerais, de quaisquer sistemas complexos adaptativos. Antes, esses esquemas têm uma estrutura básica composta por sentimento, pensamento e ação. A ideia de Taylor, nesse ponto, é integrar os três modos básicos de interação do humano no mundo, mas sua proposta não nasce somente de uma criatividade. Nesse ponto, o autor está inserindo sua definição de religião na mais alta tradição filosófica, imputando-a não um lugar segundo, mas primordial. Na medida em que a religião cria esquemas de sentimento, pensamento e ação, ela alimenta a razão prática, a razão pura e a faculdade de julgamento humano, para colocarmos em termos kantianos (Kant, 2013, 2016, 2018). Isso significa que ela não está inscrita apenas a uma faculdade entre outras na mente humana, como uma leitura teológica de Kant poderia sugerir¹⁵, mas pode ser interpretada como uma estrutura objetiva, exterior ao ser humano, que lhe fornece dados para sentir, pensar e agir.

Outro ponto importante dessa colocação de Taylor é a ordem dos elementos, algo fundamental para seu entendimento. Enquanto o sentir está num nível mais fundamental, pensar se encontra em um intermediário e agir final. Isso indica que sentir é, para o autor, o contato mais imediato entre seres humanos e o mundo, isto é, antes de pensar sobre o mundo à sua volta, o ser humano se relaciona com ele a partir de seus sentimentos. Essa anteriorização à razão se aproxima da ideia de efetividade da fenomenologia husserliana: o ser humano está sempre dentro de um mundo que está disponível para ele e lhe é acessível, isto é, não há humano sem mundo. E tal percepção, sentimento em relação ao mundo, é anterior a qualquer racionalização ou teoria sobre ele. Importante ressaltar, então, que mesmo no contato mais imediato com o mundo, o ser humano sente a partir de um fundamento formado pelo esquema da religião. Esse dado coloca a definição de Taylor em um nível profundo porque, em geral, não é grande novidade afirmar que alguém pensa ou age a partir da religião. Todavia, postular essa base em relação ao sentimento humano nos parece ser um grau mais elevado de aprofundamento no sentido da religião.

Após esse sentimento, Taylor atribui pensamento ao esquema gerado pela religião. Isso significa que não há apenas um modo de pensar religiosamente a religião, o que se aproxima da teologia, mas pensar o mundo, e todos os seus fenômenos, a partir da religião. Socialmente, isso poderia parecer como algo que beira o fundamentalismo¹⁶: aqueles que pensam e, portanto, julgam apenas a partir de sua crença religiosa são, potencialmente, violentos na afirmação de sua verdade. Todavia, essa justaposição entre pensamento religioso e fundamentalismo não nos parece necessária, sobretudo quando consideramos a complexidade da vida humana e dos esquemas da religião. Nesse sentido, não é injusto admitir que há esquemas de pensamento mais ou menos abertos ao reconhecimento de verdade, nos mais variados

¹⁵Referimo-nos, especificamente, a Rudolf Otto e seu conceito de Sagrado (Otto, 2014). Sobre a relação entre esse autor e a fenomenologia kantiana, indicamos o texto de Piper (2018).

¹⁶Aqui, não estamos pensando o sentido estrito de fundamentalismo enquanto fenômeno histórico ligado ao protestantismo, nem em sentido midiático atribuído, desde a primeira metade da década de 2001, à ação violenta de facções ligadas ao Islã. Antes, pensamos o fundamentalismo como conceito amplo que fundamenta metafisicamente sua verdade a partir de uma violência hermenêutica contra pessoas com discurso divergente. Sobre esse caso, ver nossa dissertação que identifica o fundamentalismo como uma presença absoluta (Mendes, 2019).

graus, em outras interpretações que não a sua própria. Não podemos negar, também, que tal associação é possível, e a realidade está cheia de casos que o comprovam – assim como comprova que seu oposto também existe. Assim, a religião fornece, para Taylor, as bases esquemáticas para que o ser humano sinta, mas também pense o seu mundo.

O mesmo se dá com a ação, em nível posterior ao sentimento e ao pensamento. Neste ponto, a sequência é quase lógica: se o ser humano sente e pensa seu mundo a partir de um esquema da religião, ele também deverá agir a partir de tal esquema. Embora a ação seja posterior aos outros dois, ela se diferencia deles na medida em que está ligada a uma interação mais ativa com o mundo externo. Ora, sentir e pensar podem não refletir em nenhuma interação objetiva com o mundo. Podem, por exemplo, ser totalmente pessoais e íntimas, enquanto a ação exige certo movimento passível de percepção pelo outro à volta do agente. De certo modo, também é a ação o movimento mais drástico gerado por um esquema da religião, uma vez que pode ser uma ação mais ou menos favorável ao mundo externo: por causa de um sentimento e de um pensamento religioso, uma pessoa pode ser caridosa ou homofóbica, por exemplo. É preciso apontar, todavia, que, embora Taylor organize uma ordem entre sentir, pensar e agir, ele não os hierarquiza nem imputa necessidade entre um e outro. Isso nos indica que se pode passar de um sentimento a uma ação religiosa impensada, em certos casos. Entretanto, não nos parece plausível um não-sentimento, nesse sentido de experiência mais imediata dos afetos humanos com o mundo. Há, claro, a possibilidade de sentimentos que não provêm de um esquema de religião, mas sentir, em si mesmo, nos parece universal.

Assim, embora cada um dos três elementos colocados por Taylor seja independente, há uma forte interconexão entre eles, de modo que, a todo tempo, eles se coimplicam. Taylor (2007, p. 20, tradução própria)¹⁷ deixa isso claro: “[...] 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”. Os três elementos se ligam aos elementos de linguagem da religião, que abordamos anteriormente. Os modos como o ser humano age, pensa e sente modificam a sua relação com os símbolos, mitos e ritos que os formaram em um primeiro momento. Há uma retroalimentação, uma circularidade quase dialética, na qual um polo se modifica pelo outro, e vice-versa, constantemente. Esse ciclo de feedback também demonstra a complexidade existente dentro do momento constitutivo da religião. Lembremos: a definição de Taylor nos diz que a religião é uma rede que, por um lado, constitui, emprestando sentido à vida e formando esquemas que permitem ao ser humano sentir, pensar e agir. Isso significa que a constituição de novos esquemas permitirá a emergência de novos sentidos para a vida e de novos modos de sentir, pensar e agir, indefinidamente.

Podemos fazer uma breve comparação com a tipologia de Joachim Wach, autor basilar da Ciência da Religião¹⁸. Em sua proposta de tipologização em *Sociologia da Religião* (Wach, 1990), o autor elenca doze tipos de autoridade religiosa, dentre os quais nos chama atenção a figura do sacerdote, justamente por sua relação positivamente constitutiva com a religião. Nossa leitura, nesse ponto, se dá nesse sentido: o sacerdote parece ser um tipo específico que representa o momento constitutivo da teoria da religião de Taylor. Nas palavras de Wach (1990, p. 436, grifo próprio),

a principal função do sacerdote é cultural. [...] Na qualidade de verdadeira expressão de experiência religiosa, por mais primitiva ou rudimentar que possa ser sua forma, o culto constitui a tarefa

¹⁷No original: “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”.

¹⁸Para uma importante leitura da obra de Wach e de suas implicações epistemológicas para a Ciência da Religião e, sobretudo, para o ensino sobre religião, ver Martins (2022).

principal do sacerdote. Ele garante o desempenho correto de atos formalizados de culto. O sacerdote é o guardião de tradições e o protetor dos conhecimentos sagrados e da técnica de meditação e oração. Ele é o guarda da lei sagrada, que corresponde à ordem cósmica moral e ritual de que dependem o mundo, a comunidade e o indivíduo. Como intérprete desta lei, o sacerdote pode funcionar como juiz, administrador, mestre e erudito, *pode formular padrões e normas de conduta e reforçar sua observância*. [...] O sacerdote lança os alicerces da teologia, da história, da filosofia, da lei, da medicina, da matemática e da astronomia.

Em outras palavras, nos parece que o sacerdote é o tipo que, exatamente, fórmula padrões que emprestam sentido à vida, por meio de uma articulação dos símbolos, mitos e ritos religiosos – que ele manipula¹⁹, interpreta e protege. É preciso observar que a definição de religião em Taylor é mais larga do que a ideia sacerdotal de Wach: enquanto para o primeiro a religião e seus esquemas podem estar presentes em todos os âmbitos da vida cotidiana, o tipo oferecido pelo segundo se delimita às funções tipicamente religiosas, sobretudo culturais. Ainda assim, nos parece possível apontar para o momento constitutivo da religião, em Taylor, como uma espécie de função sacerdotal da religião, na medida em que esse momento oferece normas de conduta, bem como sentimento e pensamento, que possibilitam ao ser humano uma interpretação de base religiosa da vida. O sacerdote, dessa mesma forma, personifica o momento constitutivo da religião, ao interpretar seus símbolos, mitos e ritos e formular padrões e normas para o sentir, pensar e agir humano.

A religião disruptiva

Ao segundo movimento da religião denominamos momento disruptivo. Ao contrário do primeiro, que constitui esquemas de interpretação, este rompe tais esquemas. Nas palavras de Taylor (2007, p. 12), “Religião é uma rede [...] que, por outro lado, rompe, desloca e desfigura toda estrutura estabilizadora”. Embora a articulação da ruptura pareça mais simples do que a da constituição, também é preciso sobre ela nos debruçarmos para detalhar seus pormenores e, assim, compreender melhor as nuances da definição empregada por Taylor. Em um primeiro momento, poderia parecer que as ações de ruptura (romper, deslocar e desfigurar) equivalem às ações da constituição (sentir, pensar e agir), mas, a nosso ver, não há nenhuma relação entre elas, sobretudo porque não se anulam, mas se reconstituem num ciclo de *feedback*. Assim, romper, deslocar e desfigurar não anulam sentir, pensar e agir, mas possibilitam, desde o início, novos modos de fazê-lo que, por sua vez, serão novamente rompidos, deslocados e desfigurados. Para melhor destrinchar o significado desses movimentos, devemos separá-los e meditar sobre cada um deles.

A ideia de rompimento é importante dentro da definição de Taylor porque, a nosso ver, aponta para o próprio núcleo das linguagens da religião. Na medida em que o símbolo religioso reúne elementos separados (conforme sua própria filologia), a ruptura os afasta. Ela é seu contrário, em algum sentido. Se, nesse caso, também recorrermos à filologia, podemos afirmar que o momento disruptivo, em Taylor, começa reconhecendo o caráter diabólico²⁰ da religião, isto é, de separação entre aquilo que antes estava unido. Dentro da definição, a ideia de separação é útil para apontar certa desintegração dos esquemas e padrões formados anteriormente. Mesmo que seja um passo inicial, isto é, ainda que a ruptura não seja

¹⁹Obviamente, não utilizamos o verbo “manipular” em sentido pejorativo, como se houvesse um interesse mau de qualquer tipo ao sacerdote manusear os símbolos religiosos.

²⁰Ainda que o caráter diabólico da religião remeta a um conceito de Tillich, o de “demoníaco” ou “demônico”, há aqui pouca relação entre as ideias de tais autores. Para Taylor, ao contrário de Tillich, tal caráter faz parte da religião, é intrínseco a ela; enquanto que, para o teólogo alemão, ela é a antítese da relação adequada do ser humano com o condicionado (Tillich, 1984).

o movimento último que leva à formação de novos esquemas, ela é importante porque funciona como uma primeira quebra dos modos de interpretação, sentimento, pensamento e ação, antes colocados. A ruptura funciona como um tipo de barulho/ruído que interrompe a comunicação antes estabelecida. Nesses termos, a ruptura é, antes de tudo, um ato contra os esquemas e padrões instaurados, que apresenta seus limites e fragilidades em prever, interpretar e dar sentido a partir de novos dados – que rompem com tais esquemas e padrões.

O deslocamento, por sua vez, parece ser um passo posterior à ruptura, uma vez que atesta e consome a ruptura. Para além dessa ligação com seu anterior, o deslocamento também torna impossível a reutilização hermenêutica dos esquemas prévios para novas situações. Ainda que a questão do deslocamento seja, sobretudo, de localização, e não de conteúdo, não há um sem o outro. Isso significa que deslocar é uma forma de modificação que, assim como a ruptura, gera ruídos que, no fim, levarão a novas informações e à geração de novos padrões e esquemas. É importante ressaltar que, assim como a ruptura, o deslocamento não está alheio à religião, isto é, ele também faz parte dela. Isso indica que, para Taylor, a religião não é um todo coerente, mas se constrói a partir de uma movimentação interna de constituição, esquematização e figuração e rompimento, deslocamento e desfiguração. Poderíamos citar dois exemplos míticos que apontam para o caráter de deslocamento-ruptura interno às religiões. Primeiramente, podemos pensar no chamado que Javé faz a Abraão para que ele se desloque para uma nova terra que seria ainda revelada (*Gn* 12.1-5). A tradição monoteísta que surge desse chamado se estrutura, de certo modo, a partir de um deslocamento que reconfigura os esquemas religiosos antes constituídos. Na própria Bíblia hebraica, tanto quanto na cristã, diversos são os exemplos de deslocamento e ruptura que geram novos esquemas interpretativos. Em segundo lugar, um movimento correlato é narrado em relação a Exu: querendo enganar Olocum, Orum e Oxu, ele convenceu-os a mudar de casa, alterando toda a ordem do Ayé (o que entendemos, em geral, por mundo ou terra). Após a intervenção de Oxum e um castigo de Omulu, Exu voltou cada um ao seu lugar e desfez a confusão (Prandi, 2001). Independentemente do desfecho da narrativa, o deslocamento está presente nessa e em outras narrativas relacionadas a esse orixá. Isso não apenas apresenta a possibilidade de deslocamento dentro das religiões, mas demonstra o quanto esse movimento é fundamental na própria estrutura da religião em geral. O deslocamento, na definição de Taylor, não apenas modifica aspectos menos importantes de um todo, mas pode reconfigurar o cerne mesmo dos esquemas gerados.

Por fim, Taylor postula como a culminação do momento disruptivo da religião leva a desfiguração. Se não há, como argumentamos, uma equivalência entre sentimento, pensamento e ação e ruptura, deslocamento e desfiguração, há uma clara relação entre a figuração de esquemas e a desfiguração. Nesse sentido, a ligação é anterior ao sentimento e seus posteriores: a desfiguração desafia a própria ação figurativa de esquemas. Aqui, mais uma vez, há uma ordem estabelecida que se inicia na ruptura, passa pelo deslocamento e acaba na desfiguração. Se os movimentos anteriores não eram suficientes para desfazer totalmente os esquemas estabelecidos, a desfiguração consome essa quebra – não em si mesma, mas pela soma dela com os anteriores. O processo de desfiguração tem sua importância na medida em que, por fim, abre o terreno para que novos esquemas possam ser figurados para uma interpretação mais adequada dos novos dados. Isso significa que há, na desfiguração, não apenas o ponto final do processo disruptivo, mas o ponto inicial do processo constitutivo. Somente por meio da destruição dos esquemas anteriores, é possível a formulação de novos, mais adaptados às mudanças em torno da religião.

Mais uma vez, um diálogo com Rubem Alves pode ser interessante nesse ponto: Alves (1984), ao analisar o processo de conversão a uma religião, aponta um momento crucial na vida de quem está se convertendo, a anomia. A ideia é semelhante ao que o termo propõe: o ser humano encontra-se

sem nomos, sem normas e parâmetros que o balizariam. Nas poéticas palavras de Alves (1984, p. 141), “desaparecem os horizontes, desaparecem as certezas, desorganiza-se o comportamento, inúteis as súplicas, inútil o olhar para o futuro, inútil lutar. Só se ouve o silêncio, só se contempla o vazio, só se sente uma ausência”. Aqui, há uma semelhança estrutural que aponta para a característica que delineamos anteriormente: o momento de anomia, para Alves, é o que possibilita a cosmogonia individual, isto é, a construção de um novo mundo religioso que consuma a conversão. Embora haja uma diferença fundamental entre Taylor e Alves, a saber, que o primeiro pensa a desfiguração a partir de uma estrutura da religião e o segundo pensa a anomia a partir de um processo religioso individual, aproximamos as duas ideias para realçar o caráter de dependência entre constituição e ruptura: só é possível construir depois de uma destruição da construção anterior.

Isso nos leva, novamente, à tipologia religiosa de Wach. Se o momento constitutivo da religião pôde ser identificado com a figura do sacerdote, o momento disruptivo nos aponta para outra figura, a do profeta. Antes, uma ressalva: a característica principal do profeta é sua relação imediata com a divindade (Wach, 1990). Esse não é o ponto a ser sublinhado, mas uma característica que, embora Wach aponte como secundária, é fundamental, inclusive para tal relação. Assim, diz Wach (1990, p. 418, grifo próprio),

Com frequência sua atitude com relação ao culto assumirá caráter de *crítica*, ele se mostrará não conformista, 'protestante'. Este protesto pode ser dirigido contra a natureza e o caráter de prática cultural específica ilegítima ou falsificada ou pode ter caráter mais genérico. Por conseguinte, *o carisma profético leva com frequência a conflitos com os poderes que regem instituições religiosas*. Mas a autoridade do profeta pode também servir para reintegrar indivíduos em grupos na comunidade religiosa e para *restaurar o equilíbrio perdido*, na vida social e política, entre o governante e os súditos e os súditos entre si. Essa autoridade pode agir *como novo centro de cristalização sociológica* dentro do grupo religioso, ou então provocar eventual separação, levando assim à *formação de unidade cultural nova e independente*. Desta maneira, revela-se a transição do profeta para o fundador, o reformador e o líder sectário. A história mostra que o caráter revolucionário da profecia prevalece sobre aspectos conservadores que, no entanto, não estão inteiramente ausentes do caráter e atividades proféticos.

O trecho destacado da citação de Wach nos apresenta os pontos fundamentais para a comparação que traçamos. Diz o autor que a autoridade religiosa profética funciona em caráter crítico: ele, lembrando do passado, interpreta as possibilidades de futuro e, a partir dessa leitura, critica o comportamento presente – com o interesse de adiar certo futuro e concretizar outro. Isso significa, adequando a ideia a Taylor, que a função profética é a de desfiguração dos padrões de comportamento, sobretudo, a fim de formular novos padrões e esquemas. Essa ideia se demonstra, mais claramente, no conflito instaurado entre carisma profético e os poderes das instituições religiosas (dos quais o sacerdote, que apresentamos anteriormente, é peça chave). O conflito se constrói na destruição crítica dos esquemas constituídos. Mais uma vez, nos interessa mais o homomorfismo: a estrutura nos parece demasiadamente semelhante. A crítica leva à desfiguração que, por sua vez, não é um fim em si mesma, mas busca a restauração de um equilíbrio em novos moldes, novos esquemas que serão cristalizados e, posteriormente, novamente desfigurados.

A relação entre os momentos constitutivo e disruptivo poderia parecer como um esquema dialético, num estilo hegeliano. Taylor (2007, p. 13, tradução própria)²¹ defende que essa não é uma leitura

²¹No original: “It is important to emphasize at the outset that this definition of religion identifies two interrelated moments: one that structures and stabilizes and one that destructures and destabilizes. These two moments are inseparable and alternate in a kind of quasi-dialectical rhythm”.

coerente: “É importante enfatizar, desde o início, que essa definição de religião identifica dois momentos inter-relacionados: um que estrutura e estabiliza e um que desestrutura e desestabiliza. Esses dois momentos são inseparáveis e se alternam em um ritmo quase dialético”. A dialética, diferentemente da alternância que propõe Taylor, requer uma síntese, o que não ocorre dentro desse sistema complexo. Não há nenhuma espécie de conclusão que serve de base para uma nova postulação primária, há apenas o jogo ininterrupto entre constituição e ruptura. Por isso, ainda que Taylor reconheça a aproximação com a dialética, pela falta da síntese o autor afirma que sua definição segue uma “quase dialética”.

Considerações Finais

Nosso artigo se concentrou em destrinchar os sentidos da concisa definição de religião oferecida por Taylor em *After God*. Para isso, analisamos a estrutura geral, observamos seus aspectos fundamentais (rede complexa de símbolos, mitos e ritos), seus movimentos (constitutivo e disruptivo) e os detalhes que compõem a complexidade de tal definição. Buscamos, ao fazê-lo, elaborar interna e externamente os aspectos propostos, por vezes apresentando um *close reading*, por outras desenvolvendo diálogos que situam as ideias de Taylor para o público brasileiro e tornam mais claros os sentidos de sua definição. Primeiramente, consideramos a definição de Taylor relevante para os estudos da religião no Brasil na medida em que apresenta uma ideia de religião que não depende exclusivamente de uma corrente filosófica específica, ainda que suas influências estejam presentes. Em segundo lugar, consideramos que ele postula adequadamente o jogo entre estrutura e história em sua definição, isto é, ele pensa uma estrutura da religião que só é perceptível porque é histórica e só se dá na história porque possui uma estrutura. Ainda que não tratemos disso pormenorizadamente no artigo, essa nos parece ser uma opção epistemológica que se coloca para além da discussão teórica entre a sui generidade da religião e sua redutibilidade. Em terceiro, acreditamos que a obra de Taylor, ainda inédita em português, mereça atenção da academia brasileira por sua criatividade epistemológica e multiplicidade de temas, aproximando, sobretudo, estudo de religião e cultura. Consideramos nosso artigo uma possível introdução a esta obra, abrindo uma porta pela via da teoria da religião.

Em um balanço crítico, poderíamos apontar um ganho interessante da definição proposta por Taylor: ela não se prende a nenhuma religião específica. Embora essa característica seja um tanto quanto óbvia, grande parte das teorias da religião é comprometida com alguma visão teológica específica²². Na medida em que parte de uma teoria secular, a definição de Taylor tenta abranger o maior número possível de expressões religiosas. Essa amplitude também se dá por conta de sua definição tratar formalmente da religião, isto é, de sua forma, em vez de seu conteúdo. Por outro lado, Taylor permanece refém de um tipo epistemológico específico, o ocidental. Obviamente, isso não justificaria, em si mesmo, um julgamento de valor, como se uma epistemologia à margem fosse mais adequada apenas por seu lugar. Todavia, a definição de Taylor se aproxima perigosamente das ideias de evolução que, em outros tempos, foram usadas para fins espúrios. O emprego indevido de uma teoria não é culpa do teórico, mas cabe a nós, leitores e intérpretes, apontar tal periculosidade: a emergência da religião enquanto sistema complexo não pode ser usada para comparação valorativa entre diferentes religiões, como se um maior número de ciclos de feedback fizesse uma tradição ser mais evoluída do que outra. Os pressupostos evolucionistas, nos quais haveria culturas primitivas diferentemente das ocidentais, não parecem válidos à definição proposta por Taylor.

²²Para uma crítica mais acurada dessa questão, recomendamos duas obras: *The Invention of World Religions* (Masuzawa, 2005) e *The Ideology of Religious Studies* (Fitzgerald, 2000).

Por fim, queremos sinalizar o caminho que o próprio autor segue a partir de tal definição. A proposta de Taylor em atribuir maior amplitude à teoria da religião tem por objetivo apontar os lugares nos quais a religião está. De certo, a religião é facilmente encontrada em terreiros, igrejas, mesquitas, templos, sinagogas etc. Mas, para além deles, a religião pode ser encontrada em passarelas de moda, álbuns musicais, museus, experimentos científicos, campos de futebol e muitos outros lugares. Na afirmação de Taylor, a religião é sempre mais interessante fora de sua obviedade. Isso indica uma interessante passagem da teoria ao estudo da religião: a complexidade da religião faz com que seus esquemas de interpretação e desfiguração se espalhem por lugares onde ela não é óbvia – e, muitas vezes, onde ela não é bem-vinda. Assim, apontamos que o trajeto percorrido por Taylor caminha para uma topologia da religião, pesquisando seus lugares, para além de sua definição, onde começou.

Referências

- Alves, R. *O enigma da religião*. Campinas: Papirus, 1984.
- Alves, R. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulus, 1999.
- Catenaci, G. F. *A tristeza de crer*. Uma teoria da religião em Rubem Alves. São Paulo: Editora Recriar, 2021.
- Croatto, J. S. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- Fitzgerald, T. *The Ideology of Religious Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Huff Júnior, A.; Portella, R. Ciência da Religião: uma proposta a caminho para consensos mínimos. *Numen*, v. 15, n. 2, p. 433-456, 2012.
- Kant, I. *Crítica da faculdade de julgar*. Petrópolis: Vozes: 2018.
- Kant, I. *Crítica da razão prática*. Petrópolis: Vozes: 2016.
- Kant, I. *Crítica da razão pura*. Petrópolis: Vozes: 2013.
- Koselleck, R. *Futuro Passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2007.
- Martins, N. F. S. *Por um ensino religioso empático: proposta de aplicação da compreensão empática da experiência religiosa de Joachim Wach*. 2022. 207 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2022.
- Marx, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- Masuzawa, T. *The Invention of World Religions. Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism* Chicago: University Of Chicago Press, 2005.
- Mendes, D. *Os entrelugares da religião: teoria e epistemologia a partir de Mark C. Taylor*. 2023. 232 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2023.
- Mendes, D. *Modos de habitar a terra: o estatuto da linguagem religiosa em Gianni Vattimo e Rubem Alves*. 2019. 152 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2019.
- Otto, R. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Petrópolis: Vozes, 2014.
- Pieper, F. A especificidade e autonomia da religião em R. Otto. In: Santos, J.; Huff Júnior, A. (ed.). *De Lutero a Otto*. O protestantismo e a ciência da religião. São Cristóvão: Editora da Universidade Federal de Sergipe, 2018. p. 131-152.
- Prandi, R. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- Smith, W. C. *O sentido e o fim da religião*. São Leopoldo: Sinodal, 2006.
- Taylor, M. C. *About Religion*. Chicago: Chicago University Press, 1999.
- Taylor, M. C. *After God*. Chicago: Chicago University Press, 2007.

Taylor, M. C. *The moment of Complexity*. Chicago: Chicago University Press, 2002.

Tillich, P. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 1984.

Wach, J. *Sociologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1990.

Como citar este artigo/*How to cite this article*

Mendes, D. A definição de Religião de Mark C. Taylor: complexidade, constituição e desfiguração. *Reflexão*, v. 48, e239371, 2023. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v48e2023a9371>

Editores responsáveis: Ceci Maria Costa Baptista Mariani, Breno Martins Campos.
Conflito de interesses: não há

Recebido em 25/8/2023 e aprovado em 16/10/2023.

Reflexão, Campinas, 48: e239371, 2023