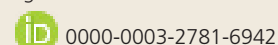


Religião: textualidades e relações com agentes metahumanos

Religion: Textualities and Metahuman Agency

Paulo Augusto de Souza NOGUEIRA¹



Resumo

Este artigo pretende contribuir para a discussão sobre o conceito de religião abordando não o que religião seria, mas o que a religião faz, ou seja, sobre seu poder de versar sobre o mundo. O texto religioso (texto compreendido de forma ampla) articula o mundo para além e em oposição ao senso comum, por meio de articulações híbridas (de vários códigos) e complexas, tendendo à polissemia. Trata-se de linguagem do excesso. No entanto, os sujeitos e as comunidades religiosas resistem à arbitrariedade dos signos que compõem seus textos. Afinal, neles se trata de intervenções no mundo, que só são possíveis devido à configuração desses textos. Nada neles é gratuito. Isso também se deve ao fato de que religião não se propõe a apenas a produzir sentido, mas se aplica igualmente à “produção de presença”. Trata-se da conexão promovida pelos textos religiosos entre agentes humanos e os metahumanos, incluindo aí as divindades, os agentes espirituais e ancestrais, mas também objetos, animais e espaços. Este tipo de religiosidade promove conectividade entre os mais diversos agentes, subvertendo classificações convencionais, num total descentramento do humano. Desta forma, entendemos que o estudo dessa textualidade complexa e híbrida, com poder mágico de conectar agentes de diversas ordens, deve ser prioritário para o estudo das religiosidades latino-americanas contemporâneas, incluindo suas vertentes sincréticas das periferias dos centros urbanos.

Palavras-chave: Agente metahumano. Magia. Polissemia. Teoria da religião. Texto religioso.

Abstract

This article aims to contribute to the discussion on the concept of religion by addressing not what religion is, but what religion does, in other words, its power to address the world. The religious text (broadly understood) articulates the world beyond and in opposition to common sense, through hybrid (multi-code) and complex articulations, tending towards polysemy. It is a language of excess. However, religious subjects and communities resist the arbitrariness of the signs that make up their texts. After all, they are interventions in the world, which are only possible due to the configuration of these texts. Nothing in them is free, which is also because religion is not just about producing meaning, but also “producing presence”. This is the connection promoted by religious texts between human and metahuman agents, including deities, spiritual agents and ancestors, but also objects, animals, and spaces. This type of religiosity promotes connections among the most diverse agents, subverting conventional classifications in a total decentering of the human. We therefore believe that the study of this complex and hybrid textuality, with its magical power to connect agents from different orders should be a priority for understanding contemporary Latin American religiosities, including its syncretic aspects on the outskirts of urban centers.

Keywords: Meta-human agency. Magic. Polysemy. Religion theory. Religious text.

¹ Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais, Pós-Graduação em Ciências da Religião. Campinas, SP, Brasil. E-mail: <paulo.nogueira@puc-campinas.edu.br>.

Apoio/Support: Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Bolsista de Produtividade em Pesquisa – nível 2.



Introdução

As Ciências Humanas – e mesmo as Ciências da Religião – se sentem desconfortáveis diante da tarefa de definir o que é religião. Há muitas variantes que podem determinar uma definição de religião. Em que dimensão da vida psíquica e cultural a definimos? A partir de que tradição? O que é que constitui isso que chamamos de “religião”? Que elementos deveriam compor uma definição universal? Isso é possível? Ou então, desde quando e porque começamos a chamar certos comportamentos e expressões humanas de “religiosos”? Esse nome designa algo efetivamente presente nas sociedades ou constrói seu próprio objeto? O debate contemporâneo é intenso e às vezes nos deixa com a impressão de que o cientista da religião seria uma espécie de Dom Quixote contemporâneo que luta com moinhos de vento conceituais pressupondo haver “algo lá fora”.

Este ensaio não pretende responder a essas difíceis e necessárias questões frontalmente. Há literatura contemporânea que faz balanços completos e nuançados sobre a questão que nos permitem, se não tomar posição, fazer um uso mais cuidadoso e hipotético do conceito². Prefiro uma abordagem mais restrita, mas possivelmente mais produtiva. Para os fins de nossa discussão aqui partirei do princípio de que existe algo que podemos chamar de “o religioso”, no âmbito psíquico, social e cultural, seja como conjuntos de práticas e comportamentos, seja como conjuntos de textos³ e saberes. Também tenho como pressuposto que os conceitos e que as definições devem ser operacionais, contextuais, provisórios e, portanto, substituíveis. Adoto essa postura da definição de trabalho, hipotética, de admitir que religião seja um âmbito passível de definição e de descrição na sociedade porque quero adentrar ao problema “pela porta da cozinha”. Ao invés de dizer o que religião é, prefiro discutir *o que religião faz ou pode fazer*. Desta forma abordarei o conceito de religião iniciando na questão – não menos complexa – sobre o que a religião nomeia e sobre como o faz. O enunciado religioso, seu poder de versar sobre o mundo, será nosso objeto de discussão, nos permitindo fugir por umas páginas à questão essencialista do que a constitui de fato. Ao final retornarei ao problema com algumas propostas para a continuidade do debate, extrapolando o problema inicial do enunciado religioso em direção à questão das relações e presenças que a religião promove.

Mas antes quero alertar meu leitor que minha abordagem é feita na perspectiva de alguém que estuda religião no mundo antigo, mas que o faz partir de sua vivência e observação de grupos religiosos na América-Latina. Essa estranha combinação do antigo e do contemporâneo, de sociedades tão distintas no tempo e na cultura, de minhas sensibilidades e práticas do religioso, podem me ajudar a descentrar o debate do eixo da academia do Atlântico Norte, com seus conceitos e abordagens particulares sobre o fenômeno religioso. Dos estudos de religião no mundo antigo aprendi a desconfiar das definições muito restritivas e simplificadas da articulação dos âmbitos da vida social. Quando alguém diz, por exemplo, que a religião tradicional se constituía em uma estrutura de autoridade e um conjunto de saberes que se impunham sobre toda a sociedade, o estudioso de religião no mundo antigo se sente incomodado, pois suas fontes mostram muito mais dinamismo, pluralidade, estratificação e conflitos no mundo das práticas religiosas. O contraste entre o “tradicional” – seja do mundo antigo ou medieval – com o moderno, muitas vezes soa caricato para quem estuda religião na antiguidade. Por outro lado, o fato de estudar religião na realidade sociocultural latino-americana, com todo seu pluralismo e complexidade, nos torna mais sensíveis para a presença da religião na sociedade. Essa sensibilidade permite observar que certos

² A bibliografia sobre o problema da definição de religião é extensa. Para um panorama sobre o debate em torno ao conceito “religião”, confira o artigo *Religião: limites e horizontes de um conceito* (Pieper, 2019).

³ Nos referimos neste artigo a “texto” não no sentido de texto escrito, mas no sentido semiótico de mensagem articulada. Essas mensagens podem ser gestuais, visuais, orais, escritas ou híbridas e compostas da junção de vários códigos.

instrumentos teóricos aplicados ao religioso parecem ser mais pertinentes, se for o caso, às sociedades industrializadas e urbanas do Atlântico Norte, pouco descrevendo o nosso mundo. Espero que essa junção estranha de contextos – estudos de religião no mundo antigo realizados na América Latina – possibilitem um ângulo a partir do qual novas perguntas possam ser formuladas.

Um ponto de partida problemático: o conceito moderno de religião

Os estudos de religião no mundo contemporâneo, incluindo os estudos realizados no Brasil, tendem a se pautar pelo conceito moderno de religião, no qual prevaleceria uma postura secularizada e desencantada, em contraste com a religião tradicional⁴. Se antes religião era um todo monolítico, que oferecia um modelo unificado de crenças e comportamentos para toda a sociedade, sem que indivíduos tivessem possibilidade de escolha, desde o advento da modernidade na Europa a religião passaria a ocupar um espaço circunscrito na sociedade, tendo que dividir sua relevância e poder com o estado secular, com a ciência etc. Neste contexto desencantado, religião passaria a ser assunto privado, de escolhas e conjugações pessoais, não incidindo mais sobre a sociedade como um todo. Caberia ao indivíduo decidir se adere a alguma religião e, em caso afirmativo, como o faria. Religião teria deixado de ser definitivamente um assunto da sociedade em sua totalidade, sendo recolhida ao âmbito privado.

Resumi acima, em um único parágrafo, as ideias centrais que compõem a narrativa da religião e de seu papel na modernidade. No entanto, como os defensores da abordagem moderna e secular reconhecem, religião não se recolheu ao âmbito privado, como previsto. Ela tampouco deixou de ser uma força social e política determinante na sociedade contemporânea nas regiões industriais e urbanas do Atlântico Norte, quanto menos na América Latina. Religião tem mostrado uma vitalidade imensa, seja na origem dos chamados novos movimentos religiosos, na vitalidade das tradições ancestrais, mas também na força disruptiva da ação de grupos religiosos ultraconservadores e de extrema-direita na sociedade. Por isso se fala em “retorno do sagrado” ou em “reencantamento do mundo” com o fim de atualizar e manter válida a tese da secularização.

Sou da opinião de que o conceito moderno de religião valeria, quando muito, ao contexto de sua formação, ou seja, ao mundo industrializado e urbano europeu. E isso ainda se desconsiderarmos suas populações de imigrantes, com grandes contingentes hindus e islâmicos, entre outros. Sua aplicação, no entanto, a sociedades em que comunidades e expressões religiosas são vigorosas, dinâmicas e plurais, me parece, no mínimo, problemática. Sem dúvida, religião é vivenciada hoje de forma distinta de como o era em outras temporalidades – afinal se trata de um fenômeno histórico, que sempre é vivido de formas diferentes na diacronia –, mas a marcação enfática no contraste entre o “tradicional” e o “moderno secular” pressupõe: (a) uma confiança descabida no poder do sujeito autônomo kantiano; (b) uma ideia simplificada de “religião tradicional” no mundo antigo e medieval; (c) um pressuposto de que diálogo, escolha, liberdade e tolerância sejam criações exclusivas de contextos modernos europeus; (d) um certo exagero na consideração do papel da racionalidade e da ciência na condução da vida cotidiana, e, por fim, (e) a adoção de um modelo evolucionista em que ciência e razão substituem os simbolismos e cosmovisões “primitivos”, rumo a uma sociedade que deles possa finalmente prescindir.

⁴ Uma excelente síntese do modelo de interpretação moderna e secularizada de religião pode ser encontrada no artigo *A religião na sociedade secularizada: urdindo as tramas de um debate* (Portella, 2008).

De minha parte, intérprete de religião na América Latina, prefiro parodiar o famoso filósofo: “jamais fomos modernos” (Latour, 2019). O modelo de análise fundado no contraste entre o tradicional e o moderno secular está pouco sintonizado com as dinâmicas e a pluralidade do fenômeno religioso nas sociedades latino-americanas contemporâneas. Parece-me que a proposta de uma discussão sobre o papel da religião na nossa sociedade – e, a partir dela, uma hipótese de trabalho sobre o que seria religião – não pode partir de uma pauta criada em um contexto tão específico como o europeu, afinal ele só poderia responder a questões feitas nessa perspectiva, que não necessariamente as de nossa realidade. Seria melhor seguirmos uma rota alternativa para escaparmos dos dilemas oferecidos pelos conceitos acima. Ou seja, não queremos discutir religião por algo que ela não é, como saber científico ou modelos universalmente aceitos de condução da vida social. Tampouco queremos limitar o papel da religião a pautas – novamente modernas – de emancipação, desenvolvimento social etc., por mais importantes que sejam.

Parto do princípio de que religião versa sobre o mundo, constantemente e por meio de muitas formas. Sujeitos e comunidades religiosas são falantes inveterados, são tagarelas. E se adotarmos esse caminho? De nos perguntarmos pelas expressões religiosas – tema certamente já amplo demais – para depois nos voltarmos para o conceito de religião? Ainda que haja certo risco de circularidade, há vantagens nessa abordagem que chamarei de semiótico-material, na análise dos textos produzidos por meio de signos de diferentes tipos articulados entre si, como os gestuais, visuais, sonoros, escritos, entre outros. Preferimos esse trajeto pelo fato de que esses textos podem efetivamente ser analisados nos contextos em que são produzidos, como, por exemplo, nas periferias das metrópoles latino-americanas, no que convencionamos de chamar “cultura popular”⁵. Não se trata de forma alguma em pensar religião como algo transcendente, metafísico, ou de adotar um parâmetro supostamente universal, mas de pensar sobre sua produção e consumo em espaços concretos, por sujeitos concretos, em artefatos concretos. Propomos uma abordagem material, perguntando pelos signos, objetos, espaços, imagens, corpos. Isso também nos permite evitar as perguntas de inspiração moderna sobre a adequação da religião com o real, incluindo as questões sobre a correspondência com o factual e as prerrogativas de eficiência. Religião é entendida aqui como um espaço de criação, de *poiesis*. Ao adotarmos a perspectiva semiótica-material também nos protegemos de definições unilaterais aplicadas a uma sociedade, como, por exemplo, de que religião seria um conjunto de proposições doutrinárias, ou de saberes estabelecidos de certa classe de profissionais especializados, impostos a uma coletividade. Teríamos que, ao contrário, examinar as expressões religiosas, em sua múltipla codificação semiótica – que não seria necessariamente verbal e menos ainda escrita – a partir de seus agentes, em sua articulação específica. Nossa definição de religião estaria aberta ao portar objetos, como amuletos, dispor e frequentar espaços, à execução de movimentos significantes do corpo, alterações dos estados de consciência, formas de performance no canto e na narração, criação de imagens, mistura de elementos simbólicos para a obtenção de fins práticos, ritos de iniciação etc.

Religião produz textos híbridos de poder polissêmico

A definição moderna e secularizante de religião tem dificuldades em entender a linguagem com que os grupos religiosos se expressam. Com o advento da racionalidade e da ciência moderna, os textos

⁵ Sou consciente das limitações do conceito e de sua possível confusão com os produtos da cultura de massa. No entanto, diante da dificuldade de explicitar minha compreensão do problema, prefiro mantê-lo no sentido básico de produção e recepção cultural e religiosa de comunidades subalternas e periféricas.

e expressões religiosas passaram a ser confrontados com os critérios de obtenção de saber objetivos e factuais. Neste caso, as expressões religiosas são vistas como ingênuas, imprecisas, supersticiosas e irracionais. Não é sem motivo que a forma por excelência de expressão religiosa, a narrativa mítica e sua modalidade de articulação de mundo, foi alvo de impiedosos ataques. O mito foi rejeitado, ou na melhor das hipóteses, submetido a processos de demitização. E isso não ocorreu apenas no âmbito do pensamento científico, mas também na teologia. O caso extremo se encontra na teologia de Bultmann, teólogo alemão protestante do século XX, que não tolerava as ambiguidades e imprecisões da linguagem mitopoética. Ele entendia que a cosmovisão mítica que subjaz ao texto bíblico, com seus anjos, demônios, lugares do além-mundo, crença em milagres etc. impediam o ser humano moderno, afeito à ciência e aos avanços da tecnologia, de atentar ao que mais importava, a saber, o anúncio salvífico do Evangelho (Bultmann, 1985). Para permitir, portanto, que a mensagem central do cristianismo interpelasse o homem moderno, era necessário despir o texto bíblico de sua roupagem mítica. Esse é o cerne do processo de demitização (*Entmythologisierung*): separar forma de conteúdo, substituindo a primeira por uma linguagem de corte existencialista heideggeriano, que teria por finalidade permitir o acesso à mensagem salvífica evangélica ao homem moderno.

Hoje em dia, a ingenuidade do projeto bultmanniano salta aos olhos, uma vez que não podemos conceber a separação de forma e conteúdo num texto religioso, e tampouco nos satisfazemos com a repetição de duas ou três expressões-chave de ordem existencialista como o conjunto relevante da mensagem dos primeiros cristãos. Pelo contrário, sua pluralidade, inventividade e radicalidade são estudadas e valorizadas. Bultmann é apenas a ponta de um iceberg de posturas teológicas que alinhadas a um projeto moderno de pensamento resiste às idiossincrasias da expressão mítico-religiosa. O *iceberg* abrange coisas tão díspares como a crítica histórica ao texto bíblico da teologia liberal das universidades alemãs do século XIX, o conservadorismo teológico protestante que tenta harmonizar o texto bíblico com um conceito de realidade do senso comum, até as teologias políticas que leem os textos antigos quase como alegorias de causas emancipatórias. O resultado, para falar apenas do âmbito teológico, foi um desmonte e fragmentação das narrativas, que agora deviam responder ao factual, à precisão de certo modelo histórico e científico, uma vez despidas da linguagem ultrapassada do mito. Desta forma, na modernidade, religião passa a ser entendida não apenas como um saber particular, em disputa por legitimidade com tantos outros, mas sua própria forma de pensamento, a narrativa imagética e conectiva por excelência, que remete a estratos profundos da psiquê e da cultura, é exposta como um pensamento não só impreciso, mas também inadequado para esse novo tempo da evolução da humanidade. O pensamento mitopoético se tornou sinônimo de obscurantismo, algo a ser substituído. A religião, se ainda quer versar sobre o mundo, teria que abandonar seu modo próprio de expressão e se tornar corpo doutrinal, sistemas éticos, proposições educacionais e políticas emancipatórias etc.

Os sujeitos religiosos expressam o mundo potencialmente, por meio de textos que se relacionam com o real, mas que desafiam o senso-comum, ou seja, dissertam sobre o mundo como se sobre outro versassem ou privilegiando conexões não evidentes. Para isso a linguagem religiosa se utiliza das estratégias da ficcionalidade, em que a realidade é horizontalizada, as relações tradicionais suspensas e eventualmente questionadas. Isso acontece de forma mais explícita nos grupos que convenciamos chamar de populares ou subalternos, que resistem ao discurso estabelecido e às formatações eruditas do discurso religioso. Nestes, privilegia-se a codificação conceitual e normativa da religião; nos grupos subalternos, no entanto, prevalece uma potência da narrativa mitopoética, numa aliança profunda e inarticulada com formas do folclore e de sabedoria popular. Temos um claro exemplo disso quando no segundo século da nossa era o pensamento do cristianismo antigo foi articulado em duas vertentes: de um lado, os primeiros pais da igreja, que buscaram traduzir o pensamento cristão nos moldes

conceituais da filosofia e da moral greco-romanos, em gêneros literários e vocabulário eruditos; de outro lado, encontramos a intensa produção de textos apócrifos que reinterpretam as origens do movimento cristão por meio de narrativas que integram milagres exagerados, viagens ao além mundo, com a presença recorrente de animais falantes etc⁶. No substrato popular do cristianismo de segundo a quarto séculos houve uma insistência em narrar nos moldes do fantástico, propondo uma grande narrativa de origem com os tópicos da oralidade, do folclore, do mito e da moral pragmática do dia a dia. Não é surpresa, portanto, que nas abordagens acadêmicas todo esse estrato mitopoético subalterno seja quase que completamente desconsiderado.

Nas práticas da religiosidade popular o problema se amplifica, pois seus textos são de outra ordem. Ali há uma composição híbrida de signos de diversas ordens que são articulados de forma a produzir textos que não só interpretam, mas também pretendem intervir sobre o mundo (Tambiah, 1968). Este tipo de texto é híbrido e complexo: ele é composto de elementos materiais (plantas, animais, terra etc.) signos verbais (orações, invocações, palavras glossolálicas ou ancestrais), visuais (o espaço escolhido, desenhos, imagens), gestuais (sinais da cruz, mãos que abençoam), que se organizam numa ordem determinada, num certo ritmo e atmosfera, obedecendo a uma conjugação de tempo (lua, calendário dos santos) e espaço (templo, encruzilhada). Nos rituais religiosos, portanto, nada há de aleatório ou de gratuito, tudo é perfeitamente encaixado para que o ritual de poder possa assim transformar o mundo material e/ou psíquico. Ele é uma proposta de intervenção conectiva e simbólica sobre a realidade.

Este tipo de textualidade concreta passou a ganhar a devida atenção nas pesquisas de religião por meio da abordagem que convencionamos chamar de religião visual e material (Morgan, 2005, 2010). Um de seus expoentes, Morgan (2005), nos alerta que, mesmo a religião que considerávamos mais afeita à modernidade, o protestantismo norte-americano, que se apresentava como avessa a imagens, racional etc., na verdade, cultivava todo um conjunto de práticas materiais que ele intitulou de *Visual Piety*⁷. Nesta perspectiva, praticar religião não implica necessariamente adotar um conjunto elaborado de crenças, ou se ter uma experiência individual emotiva padrão, mas pode ser expressa num conjunto de articulações transversais, que incluem portar um chaveiro com a imagem de um santo, colocar um versículo bíblico no para-brisas do automóvel ou ter uma Bíblia aberta em um Salmo num estabelecimento comercial. Isso é um texto religioso complexo, ainda que comercial, ainda que fira nossos padrões eruditos e estéticos. Nele há interação de olhares, corpos, emoções, significados. Trata-se de um artefato e de um espaço de produção de textualidade e de experiência religiosa. O quanto ele é determinado pelo sacerdote ou pelo líder religioso tem que ser definido caso a caso. É mais provável que esses textos e práticas se constituam de formas criativas e transversais, nos moldes do que se convencionou chamar de religião vivida (McGuire, 2008).

O filme *Híbridos: os espíritos do Brasil*, dirigido por Priscilla Telmon e Vincent Moon (2017), pode nos ajudar a ilustrar a rica textualidade da religião popular a que nos referimos. Ainda que ele seja um texto em si mesmo, uma narrativa cinematográfica que propõe uma leitura sobre religião no Brasil, ele é composto a partir de um acervo de filmagens de rituais religiosos reais, filmados em comunidades concretas, cujo elemento comum é o eixo da possessão e do transe. Sua montagem insere no começo uma dança indígena e no final um ritual de pajelança, enquadrando as demais manifestações religiosas neste grande berço de cultura originária indígena. Dentro de seus limites são inseridos rituais de origem afro-brasileiro, xamânicos, de ayahuasca, espíritas, de festas católicas, pentecostais, de magia popular etc. O filme defende a tese de que o que caracteriza a religiosidade do povo brasileiro é o transe e o

⁶ Mais sobre o tema em Nogueira (2018).

⁷ Essa perspectiva de estudo da religião teve repercussão no Brasil em obras como Mendonça, Renders e Higuete (2020).

hibridismo religioso. Por meio deles a religiosidade do povo se conecta com seus ancestrais indígenas, africanos, ibéricos, com o mundo dos espíritos e entidades, com a Virgem e com Iemanjá, com o Deus cristão etc., mas nunca isoladamente. Prevaecem as composições híbridas. O filme registra muitas textualidades em ação: ritmos de maracás e de percussão, corpos organizados, dançantes, em desfile, ou unidos, como na tarefa de puxar a corda do Círio de Nazaré, corpos em êxtase, ruas adornadas, templos repletos de imagens, e outros tantos elementos, como tabaco, comida, oferendas. Todos esses elementos, separadamente, nos ritos particulares dos registros que formam a base do filme, são compostos de forma semiótica complexa, não importando quão carente seja a comunidade em questão. No filme, esses ritos são conjugados na montagem, compondo uma narrativa, um grande texto artístico, híbrido também como só a linguagem do cinema pode ser. Sua polissemia se manifesta a cada espectador. Ele também pode ser percebido por nós como uma experiência estética e até religiosa.

No exemplo que demos acima, duplamente, dos rituais religiosos concretos e do filme com os rituais editados e montados cinematograficamente, se manifestam características centrais das formas da religião nomear o mundo: ela diz muitas coisas, com poder de explosões polissêmicas (Lotman, 1999). A linguagem religiosa, principalmente a híbrida, que combina duas ou mais formas de signos – e ainda de diferentes origens culturais – sempre tende ao exagero, ao excesso, expressos nos estados alterados de consciência, nas danças frenéticas, ou nas formas do silêncio ou da ascese, evocando estratos profundos da psiquê e da memória cultural. As formas do excesso desses textos religiosos têm em si uma contradição: no seu excesso, nas formas exageradas, os temas da vida e da cotidianidade são articulados. O real é transfigurado, mas ele está lá, pulsante o tempo todo. Esse exagero das formas da religião, seu uso desmedido de cores, formas, referências ancestrais, simbologias, terminologia, indumentária, hierarquias, ferem muitas vezes padrões estéticos elevados de observadores distantes, mas sua composição tem uma função poética de criação de mundo, na perspectiva do sagrado, para a vida de seus praticantes. Religião é *poiesis* do excesso. Nela pretende-se dizer mais coisas, sobre mais assuntos, com a intervenção de mais agentes, expandindo e subvertendo causalidades, explorando e jogando com novas temporalidades e espacialidades, por meio de textos hibridamente constituídos. Nessa ansiedade por versar sobre todas as coisas, em seu enciclopedismo, religião elabora textos crípticos e labirínticos.

Chegamos, por fim, a uma característica fundamental do enunciado religioso: ele é constituído pelas regras da linguagem e pelos códigos dos âmbitos em que se articula, no entanto, os sujeitos religiosos resistem a admitir esse jogo de linguagem, em qualquer dos seus níveis. Para o sujeito religioso, os elementos materiais de seu rito, na forma como estão combinados e preparados, são necessários, nesse mesmo formato e em nenhum outro, com o risco de comprometer sua eficiência, uma vez que estão conectados com o funcionamento do mundo. As palavras rezadas num ritual religioso não são arbitrárias em nenhuma instância. Um dos motivos para essa resistência à linguagem, apesar de nela se estruturar, se encontra no fato que religião não quer representar o mundo, mas sim evocar presenças, se inserir em relações com agentes.

Chamo essa resistência à arbitrariedade da representação do texto religioso de “efeito de presença”, termo que tomo emprestado do crítico literário Hans Ulrich Gumbrecht, que o evoca na relação com os textos literários. Crítico da ênfase moderna de que tudo é jogo de interpretação, Gumbrecht (2010) nos chama a atenção de que a arte, mais do que estabelecer jogos modernos de deciframento, de um sujeito que se aplica à interpretação de um objeto, propõe relações e presenças, como na experiência do teatro medieval em que as encenações se apossavam de seu público. Outro exemplo dado por ele – sugestivo para nosso argumento – é o da eucaristia. Ela é um ritual composto por palavras, gestos, símbolos etc., mas promove muito mais do que jogos de interpretação de um sujeito distanciado: na eucaristia temos a

efetivação concreta e material da presença divina. Desta forma, o que para o intelectual e para o cientista é apenas um conjunto de códigos e subcódigos articulados para representar o mundo dentro de uma certa cultura, num contexto histórico circunscrito, é para o sujeito estético e religioso uma experiência de presença e de promoção de relações no mundo.

Estas relações de recusa à arbitrariedade e da relativização da linguagem religiosa se manifestam mesmo em tradições ricas em jogos de interpretação, dando-se de forma exemplar no judaísmo em sua versão cabalista. Quando no *Sefer-ha-Zohar* as letras do alfabeto hebraico (que também eram números) desfilam diante do Criador pedindo para serem por ele escolhidas para iniciar sua criação, quando com ele argumentam e pedem para que o Espírito os preencha em suas formas, temos um encontro de entidades, de potências da criação (Matt, 2004). Não se trata de letras arbitrárias, mas de entidades por meio das quais o criador executará sua criação. Qualquer alteração delas resultaria num desfecho inesperado e comprometeria a ordem da criação do mundo. Especulações desse tipo acompanham o judaísmo desde a antiguidade tardia, em textos como o *Sefer Yetzirá* ou o *Bahir*, que se iniciam com complexas apresentações de letras/números que fundamentam a criação divina. Entender essa experiência de presença nas letras, como constituinte da fundação do mundo, era uma forma de adentrar em seus mais profundos mistérios. Este tipo de pensamento sobre a linguagem foi tão influente no pensamento judaico, que deixou vestígios em Benjamin, que as expressa num dos seus mais brilhantes e enigmáticos ensaios, *Sobre a linguagem humana e a linguagem em geral*, quando faz uma leitura de Gênesis refletindo esta perspectiva (Benjamin, 1992).

Também há resistência a considerar a mensagem religiosa como convencional na interpretação cristã medieval da Bíblia, quando entende que todos os eventos da história e seu sentido profundo estão nela contidos alegoricamente. No sistema alegórico medieval, a Escritura era um grande mapa no qual toda a história ganhava um sentido profundo e espiritual. Nas palavras de Frye (2002) trata-se de um “grande código” do mundo. Os jogos de interpretação religiosos impõem seus textos sobre a realidade como textos que lhes dão acesso a seu sentido profundo. Textos dessa ordem não podem ser meramente arbitrários e convencionais. Parece-nos, no entanto, que é nos ritos religiosos, em especial nos rituais de transe e de incorporação, que esse poder de constituir presença da realidade religiosa se dá de forma plena, afinal, nos rituais de incorporação se juntam à comunidade os agentes ancestrais, do outro mundo. As comunidades se relacionam com esses agentes concretamente nessas incorporações. Suas danças, passes, rezas, mensagens são efetivamente vivenciadas como relações de presença.

Desta forma, fica marcada a experiência religiosa de nomear o mundo ou nomear no mundo pelo paradoxo de que é feita por linguagem híbrida, de codificação complexa, com potencial polissêmico, que diz/expressa/mostra o real no excesso, mas sem admitir a possibilidade de o fazer dentro das regras e limites da codificação da linguagem. Ou seja, aquilo que o pesquisador entende como texto que atualiza sistemas de signos que apontam para algo, que representam coisas, o sujeito religioso o experimenta como experiência de inserção em redes de relações e de presenças.

Os sujeitos religiosos promovem trocas, fazem doações, sacrifícios, conversam com as entidades, das quais por sua vez recebem bençãos, saúde, prosperidade, enfim, vida. No que se refere à religião no mundo antigo, Stowers (2011) nos chama a atenção que à religião entendida como sistema de interpretação, por agentes qualificados na exegese ou na transmissão de textos, precede um modo de religião muito mais pervasivo: a das oferendas e sacrifícios de plantas e animais. Esse era o modo de religião que permeava as práticas concretas de todos os estratos das populações. Os dois modos de religião – de oferendas e trocas e a de interpretação – convivem uma com a outra e se sobrepõem nas sociedades. Enquanto intérpretes, no entanto, nós temos a tendência de considerar apenas a forma erudita, como

se religião fosse voltada exclusivamente para o mundo transcendente e para a interpretação dos textos e enigmas sagrados. Esses textos são também, na perspectiva do modo primeiro, forma de promover presença e relações.

A magia precisa ser reincorporada ao conceito de religião

Se até o começo da modernidade religião era associada a obrigações rituais, num complexo sistema de trocas, a partir do século XVIII, sob influência da modernidade e do protestantismo, ela passa a ser ligada a um conceito que entende religião como adesão intelectual a conjuntos de crenças e a uma relação subjetiva, intimista e emocional com a divindade⁸. Esse modelo europeu protestante de adesão religiosa serviu de base para que, no século 19, no auge do colonialismo e do pensamento evolucionista europeu, o conceito de religião passasse por uma grande depuração: ele foi separado da magia (Styers, 2004). Afinal, magia seria um fenômeno típico de sociedades não modernas e não europeias, ou seja, excluído da civilização. Magia foi entendida por antropólogos como Tylor (2010)⁹ como um estágio primitivo da religião, no qual ela ainda estaria ligada a crenças animistas. Essa depuração do conceito de religião não delimitava apenas a religiosidade europeia (e seu modelo ideal do protestantismo) dos povos das colônias, mas também se impunha internamente, afinal, quem pratica a magia na Europa? Imigrantes vindos das colônias aos centros coloniais, cuja religiosidade devia ser controlada, afinal se trataria de uma religião primitiva e selvagem. A depuração da religião em relação à magia se voltou, finalmente, contra o catolicismo romano, com sua permissividade com milagres fantásticos e seu conceito quase mágico de eucaristia. A modernidade conduzia a outra direção: a uma idealização da subjetividade moderna, do indivíduo, que delimita a piedade e a submete à razão, num processo de *Ent-zauberung* (Max Weber), traduzido como “desencantamento do mundo”, mas que significa literalmente “retirada da magia”. Magia, nessa perspectiva, só pode ser entendida como um desagradável “*survival*”, um resquício de pensamento primitivo que não tem mais função alguma na modernidade e em tempos regidos pela ciência. A religião, agora entendida como racional, constituída de práticas piedosas individuais e de elevação moral, podia ser tolerada pelo pensamento científico, além de fornecer um quadro de suporte ideológico para o capitalismo emergente (Styers, 2004). Mas, para isso, é fundamental que o conceito de religião se distancie da sua origem espúria: a magia.

O problema da magia é que ela remete a dois âmbitos que na modernidade passaram a ser circunscritos, pertencentes a outros âmbitos da realidade que não o religioso. Por um lado, a magia é por demais material, ela é posta em ação por meio de rituais que se organizam na manipulação ordenada de ervas, elementos animais, minerais, espaços, objetos, desafiando o núcleo racional e teórico da religião moderna. Desta forma, a religião, agora espiritualizada, é isolada do mundo material. O mundo material passa a ser objeto da ciência. Religião não tem mais como papel transformar o real. Por outro lado, magia põe coisas demais em relação, desrespeitando os âmbitos em que deviam estar circunscritas. Num ritual de magia são colocadas em relação: palavras proclamadas, palavras escritas, corpos gesticulantes, entidades espirituais, objetos, elementos da natureza, imagens, símbolos etc. E não apenas isso. A magia

⁸ Não podemos abordar no escopo deste artigo o conceito clássico de religião, sua separação do conceito de magia, sua aplicação na história da religião e as abordagens que se apresentam no debate contemporâneo. Limito-me apenas a indicar algumas obras de referência atuais, principalmente que debatem o conceito e seu estudo no mundo antigo: Otto (2019), Janowitz (2001, 2002) e a magistral obra editada por Frankfurter (2019).

⁹ Trabalho originalmente publicado em 1871.

também põe o ser humano em contato com forças e entidades selvagens, das profundezas de sua psiquê e de sua memória ancestral. Trata-se de conexões e de forças indômitas demais. Na magia, as pessoas se abrem para relacionamentos “fora de controle” com espaços, animais, plantas, signos, astros e se colocam diante das variedades e possibilidades de formas de vida. O ideário moderno, secular, científico e capitalista não permite essa transgressão de fronteiras. O mundo foi definitivamente burocratizado, pelo menos assim reza o modelo.

Nós nos perguntamos então como esse ideário moderno poderia ser incorporado ao conceito de religião com o qual se estuda a religiosidade latino-americana. Se levamos em consideração as três matrizes religiosas – a indígena, a africana e a ibérica, em todas as suas variações – encontramos em todas elas o elemento mágico (e mágico-oracular) como predominante na religiosidade popular. E no caso da presença evangélico-protestante na América Latina, que mais poderia se aproximar do modelo moderno, ela só consegue se efetivar nas periferias nos formatos pentecostais, afeitos aos milagres. Daí decorre a dificuldade de certo estudo de religião no continente e no Brasil, em particular. A religiosidade popular traz em si esses desagradáveis e desnecessários resquícios. Não se trata de religião com elevado padrão de gosto estético, nem de pautas éticas e políticas claras. Essa falta de sintonia é ainda acentuada na análise acadêmica que se utiliza sistematicamente de certas metáforas na análise como “mercado de bens simbólicos” ou os seguidores de certo líder como seus “clientes” (Bourdieu, 1992). Quem usa a metáfora econômica do mercado só encontrará de fato “clientes”, “bens”, “compensações” etc. Predomina uma incapacidade de sair do âmbito do status acadêmico e observar as relações que se constituem delicadamente nos grupos religiosos periféricos.

Religião se refere a relações imanentes com mais agentes

Religião não é um âmbito de ideias abstratas, mas de relações entre agentes. É um mundo de complexas relações entre agentes inusitados: entre seres humanos entre si, em seu devir e multidimensionalidade, mas também entre os agentes humanos e agentes “de outra ordem”, os metahumanos. Vocês já devem imaginar que vou propor aqui a complexa questão de que religião está voltada para deuses, seres espirituais, enfim para o universo do sobrenatural. Esse é um ponto criticado nas definições clássicas de religião, de que se trate de um fenômeno voltado para a devoção a seres sobrenaturais, transcendentais, do além-mundo, sendo, portanto, um conceito viciado, tomado de pressupostos transcendentais e dualistas (cristãos) e que não se aplicam a todas as sociedades que praticam essa coisa que nós chamamos de religião. Afinal, há sociedades em que os elementos sagrados (outro conceito que demanda constante revisão) são imanentes, ligados a coisas, espaços e seres que pertencem ao âmbito que chamamos de natureza. Novamente sou aqui provocado por debates contemporâneos sobre religião no mundo antigo, sobre propostas para se entender religião não como busca exclusiva por transcendência e sentido, mas por relações com agentes animados e por relações materiais. Conforme a proposta de Stowers (2011), que já mencionamos acima, religião no mundo antigo não pode ser circunscrita a relações transcendentais ou a interpretação de símbolos e de textos ocultos e misteriosos. De fato, os elementos místicos, textuais e interpretativos são importantes para entender as religiões no antigo Mediterrâneo, mas apenas se considerados num quadro mais amplo, em concomitância com as práticas religiosas organizadas na base de trocas com as entidades e agentes divinos, cuja contrapartida humana são as formas de oferendas vegetais e animais.

A essa abordagem se somam estudos ecofeministas que propõem a predominância destas relações também no cristianismo antigo. Virginia Burrus, pesquisadora norte-americana, insiste que nele também há materialidade, imanência e animismo, permitindo-nos dizer que a partir de uma leitura crítica das fontes apócrifas e patrísticas encontramos um potente pensamento ecológico nas origens do cristianismo, ao invés de uma postura escapista transcendente platônica, como afirmado nos manuais. Em suas palavras:

[...] as fronteiras entre o cristianismo e o que nós podemos pensar como os 'outros' religiosos, não são sempre evidentes para os habitantes do mundo mediterrâneo como são para nós. Essa eco-poética é tanto cristã, por ser também platônica e politeísta [...] os cristãos do Mediterrâneo antigo experimentavam os humanos como coexistindo com uma gama de seres vivos e relacionais, sejam animais, vegetais, minerais, angélicos ou demoníacos, divinos ou criados, grandes e pequenos. Essa eco-poética antiga é tanto materialista e animista (Burrus, 2019, p. 6).

Este é um parágrafo programático, que propõe uma pauta de renovação dos estudos de religião no mundo antigo, que integra o judaísmo e o cristianismo, tirando-os do isolamento da condição de religiões especiais que não participariam da grande comunidade religiosa do Mediterrâneo com sua materialidade, metamorfoses e relações densas entre os mais diferentes agentes.

Estes estudos de vanguarda de religião no mundo antigo estão sintonizados com estudos antropológicos contemporâneos que promovem um debate muito fascinante em torno às ontologias ameríndias (principalmente amazônicas), que desafiam nossa compreensão do mundo e suas divisões entre natural e sobrenatural ou entre natureza e cultura¹⁰. Segundo esses estudos, as categorias com que esses povos pensam as relações entre os agentes não se definem pelo naturalismo ocidental, em que todos seres vivos têm uma base biológica comum e que se distinguem pela cultura, o elemento distintivo humano. Os povos da Amazônia se relacionam com base no perspectivismo ameríndio, ou seja, de relações entre agentes que compartilham uma cultura comum, mas que intercambiam suas formas "naturais", de acordo com as relações de predação. Desta forma se estabelece uma sociedade metamórfica entre animais, espíritos da floresta, espíritos dos mortos e os seres humanos (Viveiros de Castro, 2018). Análises semelhantes têm sido conduzidas nos *animal studies*, nos quais se observa que, em certas culturas e no pensamento arcaico e mitopoético, há ontologias que subvertem as tradicionais divisões entre humanos e animais¹¹. Humanos e animais estão não só próximos, mas podem também se metamorfosear uns nos outros. Por fim, mencionamos também os estudos recentes no âmbito do novo animismo, sobre os agentes não-humanos presentes em culturas que atribuem *anima*, vida, agência a objetos, espaços e a elementos que chamamos tradicionalmente de "natureza", como rios, montanhas, astros etc¹². Desta forma, essas relações, sempre consideradas como reminiscências de formas animistas primitivas, como superstições de povos iletrados e como práticas incompatíveis com o pensamento científico, estão agora sendo revisitadas pelos estudos do chamado novo animismo, da virada ontológica, os estudos ecológicos e ecofeministas, além dos já citados *animal studies*. Os estudos de religião não estão de fora dessa agenda de pesquisa – e dela não sairão imunes –, uma vez que várias dessas relações e ontologias se sobrepõem ao campo que normalmente chamamos de religião (Laack, 2020). Na verdade, o conceito de religião ganha novas dimensões nesse debate.

¹⁰Destaco os estudos de Viveiros de Castro (2018), Descola (2012) e Kohn (2015). Uma síntese e avaliação da chamada *Ontological Turn* pode ser encontrada na obra de Holbraad e Pedersen (2017) e no verbete de Heywood (2017)

¹¹Como expoente recente desses estudos destaco entre outros a obra de Miller (2018), voltada aos estudos de imaginação zoológica no cristianismo antigo.

¹²Conferir as obras de Costa e Fausto (2010), Hornborg (2006), Ingold (2013) e Stengers (2017).

Essas vertentes de pensamento crítico e conectivo foram articuladas e sumarizadas de forma paradigmática na obra póstuma de Sahlins, *The New Science of the Enchanted Universe. An Anthropology of Most of Humanity*, de 2022. Trata-se de um livro repleto de resenhas de obras etnográficas sobre culturas de todos os continentes, formando o que o autor chama de “a book about books”, em uma paródia do *The Golden Bough* de Frazer. Sua tese é que apenas as religiões que se desenvolvem a partir do eixo axial – e dentre elas principalmente o judaísmo, o cristianismo e o islã – cultivam perspectivas prioritariamente transcendentais em relação às divindades. Mas a partir dos estudos etnográficos avançados, das mais diversas e remotas culturas do mundo, encontramos religiosidades que estão voltadas prioritariamente para relações imanentes com agentes “mais-que-humanos” ou metahumanos. Estas culturas contam com protagonistas mais diversos e mais plurais do que as nossas concepções políticas modernas podem admitir. Sahlins é aqui inspirado por Debora Danowski e Viveiros de Castro (2022) e sua concepção de “*cosmopoliteia*” nas sociedades ameríndias, que ele traduz por “Cosmic Polity”, como uma ampliação radical da sociedade e de seus agentes. Num artigo anterior a seu livro ele afirma:

A sociedade humana é heterônoma. Em si mesma ela não é nem completa, nem suficiente, nem auto-determinada. Humanos são cercados acima, abaixo e na terra por uma miríade de seres metahumanos [...], que são os habitantes animais, plantas, aspectos da natureza, deuses, ancestrais exaltados, espíritos dos recém-falecidos, os chefes das espécies, miríades de demônios etc. – os quais, em conjunto controlam a vitalidade do povo, sua mortalidade e prosperidade. De sua parte, os poderes metahumanos são organizados em uma hierarquia mais ou menos sistematizada de seres superiores e inferiores, de maior ou mais limitado poder. Os espíritos mais elevados englobam os espíritos menores, tanto temporalmente, no fato de que estiveram presentes desde a criação, e geograficamente, enquanto ocupam amplo espaço que é celestial, selvagem ou orgânico (Sahlins, 2021, p. 264).

Sua obra mostra como religião pode ser imanente, voltada para o cultivo dos campos, para a fertilidade dos animais, para garantir saúde ao clã, para proteger das intempéries e dos inimigos, envolvendo agentes metahumanos, numa sociedade ampla e complexa, na qual tudo – os objetos, os espaços, os mortos – pode virtualmente ter vida e agência. Isso não faz com que essas culturas e religiões não tenham divindades e ancestrais hierarquicamente organizados, com poderes de criação e ordenação de mundo.

Ainda que a perspectiva de Sahlins nos pareça muito pertinente e provocadora, suas possibilidades precisam ser avaliadas e exploradas em duas direções por ele não contempladas. Por um lado, não me parece que devemos manter as religiões do eixo-axial sob o conceito guarda-chuva de religiões transcendentais, como a sua classificação poderia sugerir. As provocações de Virginia Burrus são muito pertinentes, no sentido de que também podemos ler a história do judaísmo e do cristianismo no mundo antigo a partir de eixos mitopoéticos animistas e materialistas. Isso me parece possível se estudarmos a religiosidade popular no mundo antigo, com suas práticas mágicas dotadas de elementos materiais e anímicos, com agentes mais-que-humanos envolvidos. Qualquer olhar unilateral sobre a história do cristianismo prejudicaria a compreensão desses delicados modos de relação e intercâmbio. Por outro lado, ainda que as questões propostas por Sahlins estejam muito bem documentadas nos muitos estudos etnográficos de sociedades tradicionais por ele analisados, é fundamental para nosso argumento buscar entender essas práticas cultivadas nas sociedades contemporâneas e urbanas na América Latina. A questão de fundo é: essas relações religiosas imanentes entre agentes metahumanos seriam inviáveis nos contextos de formações religiosas sincréticas? Podem essas relações conectivas e eco-poéticas trazidas de contextos indígenas, africanos e mediúnicos europeus sobreviver a essas novas composições, em contextos das

periferias urbanas? Creio que essa pergunta merece atenção da pesquisa em Ciências da Religião no Brasil, sob o risco de: (a) separarmos os agentes religiosos contemporâneos do dinamismo de suas tradições, como se estas fossem cristalizadas e idealizadas no passado, em contextos originários; (b) condenarmos a religiosidade popular contemporânea a desempenhar um papel secundário, deficiente, incapaz de, por meio de suas relações e elaborações simbólicas em novos contextos, responder a suas demandas.

Considerações Finais

Não tive a pretensão de oferecer uma definição de religião. A partir de minha experiência de pesquisador de religião no mundo antigo levantei questões ao modelo de estudo da religião que se pauta pelos conceitos de modernidade e desencantamento de mundo. Apontei para um caminho alternativo: religião como semiose intensa, híbrida, polissêmica, cujos textos criam conexões, evocam presenças. Ocupar-se academicamente da religião, além da crítica às suas conformações modernas, também pode ser o estudo dessas relações complexas, metamórficas, conectivas, que estabelecem relações entre humanos e os agentes metahumanos, que são relevantes, senão urgentes, numa agenda de estudos das práticas das religiosidades populares latino-americanas. Afinal, nas religiosidades populares – não só nas tradicionais e tribais dos povos da floresta – praticadas nas periferias há uma confluência de memórias sobre saberes ancestrais de diversas origens, que dialogam rumo à constituição de práticas que rompem com a agência exclusiva do humano, inserindo essas pessoas numa complexa relação de seres encantados, espíritos, santos, orixás, animais, objetos, espaços, virtuais e reais. Essas relações são tanto simbólicas quanto concretas, na medida em que nas práticas mágico-rituais, em suas oferendas, atribuem *anima*, santificam objetos, plantas, animais, corpos, espaços, fora do mundo da utilidade, das funções específicas e compartimentadas. Nas práticas mágicas prevalece essa relação solidária entre ervas, pedras, animais, cores, palavras, corpos, com entidades espirituais de diversos graus, combinadas de forma criativa e potente. O mundo é transformado e transfigurado por essas relações.

Vista desse ângulo, a separação da magia (e seu pressuposto, o animismo) do conceito de religião, considerando magia como mera técnica, como comércio, para não falar das teses de charlatanismo, não é mais que projetar modelos modernos e eurocêntricos para análise de religião na América Latina. Segue representando um projeto que só pode avaliar a religião exclusivamente em relação à moral, aos valores emancipatórios humanistas, ou que a circunscreve ao mundo do sentimento do indivíduo, preparando-o para a produtividade capitalista e para uma convivência razoável com a ciência. Tudo isso acontece a custo das religiões tradicionais e das periféricas urbanas. Afinal, quem pratica magia? Não seria uma alternativa a essa depuração moderna do conceito de religião, observar atenta e respeitosamente como essas comunidades nomeiam, organizam e conectam agentes de diversas ordens na criação de ritos de poder e de relações significantes? Neste sentido religião se refere a um conjunto articulado de práticas rituais e materiais, de produção de textos híbridos e complexos, que promovem relações e trocas comunitárias entre agentes humanos e metahumanos com o fim de construir, transformar e transfigurar a realidade e sua percepção na luta contra a assimetria fundamental: o caos, a opressão e a morte.

O fato de enfatizarmos em nossa abordagem aspectos criativos e inventivos da experiência religiosa, não significa que não tenhamos consciência do potencial que ela tem de ser submetida por regimes discursivos opressores e totalitários. As alianças entre comunidades religiosas latino-americanas – e brasileiras, em especial – com a extrema direita no passado recente de nossa política nos alerta para risco de instrumentalização e direcionamento da religião para discursos e práticas de ódio e exclusão. No entanto,

a religião, como fenômeno sociocultural importante, não está sozinha nessa possibilidade. Há religião do ódio, da mesma forma como há pseudociência, historiografia revisionista, filosofia de extrema-direita, estética racista etc. O fato de símbolos e comunidades religiosas terem sido sistematicamente alistados pela extrema-direita só reforça a importância do poder que eles têm para moldar a realidade de uma comunidade e a consequente necessidade das ideologias e discursos do ódio de as subjugar para ganhar mentes e corações. Uma pauta, portanto, fundamental em nossa democracia é a defesa e promoção não só da laicidade do estado e da liberdade religiosa, mas também da semiodiversidade e das conectivas formas de ser no mundo promovidas pelas comunidades religiosas.

Referências

- Benjamin, W. *Sobre a arte, técnica, linguagem e política*. Lisboa: Relógio D'Água, 1992.
- Bourdieu, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- Bultmann, R. *Neues Testament und Mythologie*. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. München: Chr. Kaiser Verlag, 1985.
- Burrus, V. *Ancient Christian Ecopoetics*. Cosmologies, Saints, Things. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2019.
- Costa, L.; Fausto, C. The Return of the Animists. Recent Studies of Amazonian Ontologies, *Religion and Society: Advances in Research*, v. 1, p. 89-109, 2010.
- Danowski, D.; Viveiros De Castro, E. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. 2. ed. Desterro: Cultura e Barbárie, 2022.
- Descola, P. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortou, 2012.
- Frankfurter, D (ed.). *Guide to the Study of Ancient Magic*. Leiden: Brill, 2019.
- Frye, N. *The Great Code: The Bible and Literature*. San Diego: Mariner Books, 2002.
- Gumbrecht, H. U. *Produção de presença*. O que o sentido não consegue transmitir. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2010.
- Heywood, P. The Ontological Turn. In: *The Open Encyclopedia of Anthropology*. Cambridge: [s. n.], 2017. Disponível em: <https://www.anthroencyclopedia.com/entry/ontological-turn>. Acesso em: 15 maio 2022.
- Híbridos: Os espíritos do Brasil. Direção: Priscilla Telmon, Vincent Moon. Coprodução: Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: Feever Filmes, 2017. Arquivo eletrônico (88 min).
- Holbraad, M.; Pedersen, M. A. *The Ontological Turn*. An Anthropological Exposition. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Hornborg, A. Animism, fetishism, and objectivism as strategies for knowing (or not knowing) the world, *Ethnos: Journal of Anthropology*, v. 71, n. 1, p. 21-32, 2006.
- Ingold, T. Repensando o animado, reanimando o pensamento. *Espaço Ameríndio*, v. 7, n. 2, p. 10-25, 2013.
- Janowitz, N. *Icons of Power*. Ritual Practices in Late Antiquity. University Park: Pennsylvania University Press, 2002.
- Janowitz, N. *Magic in the Roman World*. Pagans, Jews and Christians. London: Routledge, 2001.
- Kohn, E. Anthropology of Ontologies. *Annual Review of Anthropology*, v. 44, p. 311-327, 2015.
- Laack, I. The New Animism and Its Challenges to the Study of Religion, *Method and Theory in the Study of Religion*, v. 32, p. 115-147, 2020.
- Latour, B. *Jamais fomos modernos*. Ensaio de antropologia simétrica. São Paulo: Edições 34, 2019.
- Lotman, Y. M. *Cultura y explosión*. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social. Barcelona: Gedisa, 1999.

- Matt, D. C. *The Zohar*. Pritzker Edition. Stanford. Stanford University Press: 2004.
- McGuire, M. B. *Lived Religion*. Faith and Practice in Everyday Life. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Mendonça, K. M. L.; Renders, H.; Higuete, E. A. (org.). *Religião e cultura visual no Brasil*. Desafios e métodos. Belém do Pará: EDUEPA, 2020.
- Miller, P. C. *In the Eye of the Animal*. Zoological Imagination in Ancient Christianity. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018.
- Morgan, D. (ed.). *Religion and Material Culture*. The Matter of Belief. London: Routledge, 2010.
- Morgan, D. *The Sacred Gaze*. Religious Visual Culture in Theory and Practice. Berkeley: University of California Press, 2005.
- Nogueira, P. A. S. *Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus, 2018.
- Otto, B.-C. *Magie*. Rezeptions- und Discursgechichtliche Analysen von der Antike bis zur Neuzeit. Berlin: De Gruyter, 2019.
- Pieper, F. Religião: limites e horizontes de um conceito. *Estudos de Religião*, v. 33, n. 1, p. 5-35, 2019.
- Portela, R. A religião na sociedade secularizada: urdindo as tramas de um debate. *Numen*, v. 11, n. 1/2, p. 33-53, 2008.
- Sahlins, M. Cosmic Economics. *Annals of the Fondazione Luigi Einaudi*, v. 55, p. 255-278, 2021.
- Sahlins, M. *The New Science of the Enchanted Universe*. An Anthropology of Most of Humanity. Princeton: Princeton University Press, 2022.
- Stengers, I. Reativar o animism. *Caderno de Leituras*, v. 62, p. 1-15, 2017.
- Stowers, S. The Religion of Plant and Animal Offerings versus the Religion of Textual Meanings, Essences, and Textual Mysteries, In: Knust, J. W.; Varhelyi, Z. (ed.). *Ancient Mediterranean Sacrifice*. Oxford: Oxford University Press, 2011. p. 35-56.
- Styers, R. *Making Magic*. Religion, Magic, and Science in the Modern World. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Tambiah, S. J. The Magical Power of Words. *Man*, v. 3, n. 2, p. 175-208, 1968.
- Tylor, E. B. *Primitive Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Viveiros de Castro, E. *Metafísicas canibais*. Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Edições, 2018.

Como citar este artigo/How to cite this article

Nogueira, P. A. S. Religião: textualidades e relações com agentes metahumanos. *Reflexão*, v. 48, e239617, 2023.
<https://doi.org/10.24220/2447-6803v48e2023a9617>