

## RELIGIÃO, CULTURA E SISTEMA SIMBÓLICO\*



Thais Alves Marinho\*\*, Clóvis Ecco\*\*\*

**Resumo:** *em comemoração aos 20 anos de existência do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, este artigo propõe perspectivar um caminho epistemológico e metodológico, a partir da produção dos docentes e discentes vinculados à linha de pesquisa Cultura e Sistema Simbólico, para lidar com a religião enquanto sistema simbólico. Defendemos análises tanto sincrônicas, quanto diacrônicas, que possibilitem perspectivar ao mesmo tempo as psicogêneses e as sociogêneses, com o intuito de desconstruir os essencialismos, amparados em regimes de verdades e representações, que silenciam a alteridade e as desigualdades de gênero. Tal reflexão epistemológica crítica às concepções dominantes de modernidade, sincretismo religioso e gênero são necessárias para lançarmos luz sobre as mesclas, encontros e choques religiosos contemporâneos.*

**Palavras-chave:** *Religião. Sistema simbólico. Sincretismo. Gênero. Regime de representações.*

**A** prerrogativa original das ciências da religião é que a religião, enquanto objeto, se fundamenta pela existência de sujeitos que a manifestam de uma forma intencional, cabe ao fenomenólogo “se colocar com compreensão ao lado do que

\* Recebido em: 29.01.2020. Aprovado em: 03.03.2020.

\*\* Doutora em Sociologia (UnB). Pós-doutora em Ciências Sociais (UNISINOS). Assessora de Pesquisa do IDF/PROEX/PUC Goiás. Professora da Escola de Formação de Professores e Humanidades e do Programa de Pós-Graduação em História (PUC Goiás). Editora da Revista Mosaico (PUC Goiás). Editora-adjunta da Revista Arquivos do CMD/UnB. *E-mail:* thais\_marinho@hotmail.com

\*\*\* Doutor e Mestre em Ciências da Religião ( PUC Goiás). Graduado em Teologia (Instituto Missionário de Teologia) e em Filosofia (Faculdade de Filosofia Ciências e Letras Dom Bosco). Professor e Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PUC Goiás). *E-mail:* clovisecco@uol.com.br

se mostra e olhá-lo” (VAN DER LEEUW, 2009, p. 182). Percebemos, portanto, que o edifício fenomenológico se ergue sobre múltiplas perspectivas como: epistemologia (ponto de partida), método (caminho), filosofia (construção) e ciência (intenção).

No entanto, como já indicara Husserl não há pura consciência separada do mundo, uma vez que ela é sempre consciência de alguma coisa, e não há objeto em si, já que este só existe para um sujeito que lhe dá significado, logo, não há pura consciência religiosa ou puro objeto religioso separados do mundo. De modo que a religião somente se dá na manifestação, como experiência religiosa, a partir da vivência diante do mistério, do sagrado e do inexplicável num meio mundano, e, portanto, inexoravelmente social e moral. Logo, mesmo que a revelação não seja um fenômeno, a resposta que homens e mulheres dão à ela, “o que dizem do que é revelado é um fenômeno, que permite concluir indiretamente que há a revelação (*per viam negationis*)” (VAN DER LEEUW, 2009, p. 182).

Essa perspectiva gnosiológica pressupõe um agnosticismo metodológico, que requer uma suspensão sobre as explicações teístas porque as ferramentas científicas, como indica Carl Stohnen (SHEEDY, 2016), simplesmente não estão equipadas para considerá-las. Isso porque, conforme Otto (2007), apesar de termos uma predisposição cognitiva que possibilita e leva ao encontro dessa dimensão do sagrado, que ele chama de numinoso, ela é irracional por excelência, e por isso, escapa a qualquer conceituação e conceito que explicaria a presença constante da dimensão religiosa ao longo da história.

Assim, de um lado, a moral teria como base ética a energia própria à dimensão do sagrado (*orgé*), que anula a própria existência (*magestas*) e provoca um *mysterium tremendum*, ultrapassando nosso entendimento (o completamente outro), promovendo o fascínio e a atração ao sagrado (*fascinans*) (OTTO, 2007). Mas, por outro lado, o sagrado, como completamente outro, se faz presente em lugares, em momentos, em pessoas e/ou objetos que estão envolvidos na manifestação do sagrado, por meio do que Eliade (1992) chama de hierophonias, logo, as transferências de energias religiosas para o mundo se dão a partir de projeções humanas, e somente, assim, o sagrado entra no alcance das experiências humanas.

Dessa forma, compreendemos que para além do embate sobre a imanência do social, - em que a cultura seria uma totalidade na qual as religiões seriam alguns dos fios - , ou por outro lado, sobre a transcendência da religião, - que percebe a importância da cultura e da história, mas que advoga que essas são incapazes de explicar os mistérios da preocupação suprema, - as ciências da religião pode captar as experiências religiosas, redescobrimo o significado em sua totalidade, abarcando tanto o *télos* intencional, do qual falava Husserl (1965), quanto a *épóche*, que permite o acesso à intuição, a partir dos sujeitos que

experimentam a religião. No entanto, em nossa compreensão, tal totalidade só pode ser abarcada se adicionarmos à análise a indagação de como a busca pelo poder pelos seres humanos, que demandam da vida alguma coisa (um sentido), e que inaugura a possibilidade de cultura e religião, como advoga Van der Leeuw (2009), se articula com estruturas de poder simbólicas históricas, a partir da institucionalização e secularização da religião.

Dito de outra forma, a significação da experiência vivida pelos humanos “se estende sobre múltiplas unidades experimentadas simultaneamente, provindo mesmo da compreensão dessas unidades experimentadas” (VAN DER LEEUW, 2009, p. 180) que se faz em um determinado contexto histórico, social, cultural, moral, ideológico, político e econômico, que dialogam e alimentam a vontade de potência. É sobre esse complexo sistema simbólico que propomos compreender as múltiplas experiências religiosas.

Esse percurso pressupõe, portanto, analisar a religião enquanto sistema simbólico, que como diria Geertz (1989, p. 105) “atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens” e mulheres “através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral, vestindo essas concepções com tal aura de factualidade, que as disposições e motivações parecem singularmente realistas”. No entanto, como alerta Ortner (2011, p. 424), embora Geertz (1989) tenha usado com frequência “a expressão “sistema cultural”, ele nunca prestou muita atenção aos aspectos sistêmicos da cultura”.

Então, lançamos mão do estruturalismo construtivista de Pierre Bourdieu, da ecologia cultural de Marshal Sahlins, da antropologia simbólica de Clifford Geertz, dos estudos culturais de Stuart Hall, do pós-colonialismo de Homi-Bhaba e Gayatri Spivak, do pós-estruturalismo de Michel Foucault, do decolonialismo de Mignolo, Dussel, Quijano, entre outros e outras para perspectivar um caminho metodológico que possa lidar com os “padrões de relações entre categorias e de relações entre relações” (ORTNER, 2011, p. 444), que possa captar a nível micro e macro como as representações sociais se articulam aos regimes de representações, no contexto contemporâneo, a fim de traçar uma perspectiva epistemológica e metodológica para lidar com a religião enquanto sistema simbólico.

Assim, propomos um diálogo que combine elementos de afeto, revelação, *ethos* e valor com esquemas de classificação cognitivos, que perspective a sociedade, a história e as religiões para além de “uma soma de respostas *ad hoc*s e de adaptações a estímulos particulares, mas que são governadas por esquemas organizacionais e avaliativos (incorporados às formas institucionais, simbólicas, materiais e religiosas) que constituem o sistema” (ORTNER, 2011, p. 444).

Tomamos como ponto de partida dessa incursão epistemológica o rol de estudos e pesquisas desenvolvidos pela linha de pesquisa Cultura e Sistema Simbólico

do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, que ao longo de 20 anos de existência tem se voltado à produção de conhecimento dentro desse enlace. Para tanto, traremos elementos das teses e dissertações dessa linha de pesquisa visando perspectivar como as religiões se estabelecem enquanto sistemas simbólicos e quais as perspectivas teórico-metodológicas para essa agenda de estudos.

## DIMENSÃO SIMBÓLICA NOS ESTUDOS CLÁSSICOS: CONTINUIDADES E ESTABILIDADES

A dimensão simbólica do fenômeno religioso é salientada, por distintos autores, desde o surgimento das ciências sociais. August Comte (1890), Karl Marx (2010), Émile Durkheim (1968), Max Weber (1999), Bronisław Malinowski (1994) salientam em seus estudos o simbólico como elemento regular e estável, que opera ora como determinante da ação individual, ora como fonte motivadora da mesma. A religião, mesmo sendo entendida enquanto fato social (DURKHEIM, 1968), universal (MALINOWSKI, 1994), não transcendental (COMTE, 1890) ou instituição própria à superestrutura (MARX, 2010), que contribui na delimitação de uma ordem legítima (WEBER, 1999) apresenta uma dinâmica histórica que pressupõe movimento, seja pela disputa entre os distintos sistemas simbólicos (estrutura social, política, economia, religião, cultura), seja pela disputa por distintos símbolos, quando os sistemas se estabilizam. Em todo caso, a estabilidade ou a continuidade nessas disputas são salientadas nesses estudos clássicos, em detrimento das rupturas e diferenciações.

No início do século XX, o tratamento da religião, enquanto sistema simbólico, ganha novas roupagens. A efervescência coletiva despertada nos indivíduos pela religião e pelo sagrado, passa a ser compreendida também a partir do inconsciente, seja em resposta ao desamparo humano (FREUD, 1978), seja a partir da latência do símbolo tripartido de Victor Turner (1974), ou do si-mesmo como arquétipo da totalidade com Jung (1971), que inclui o numinoso de Otto (2007).

Assim, essas novas compreensões permitem compreender a força dinamogênica erigida da religião e de seus ritos e rituais, a partir do coletivo, por um lado, e/ou a partir do numinoso, por outro, já que as identificações e respostas dos indivíduos aos símbolos religiosos seriam dirigidos por associações e interpelações conduzidas pelo próprio inconsciente a partir de um sistema simbólico e/ou a partir do transcendental.

À medida que a história caminha, o desenvolvimento tecnológico se acirra, propiciando um intenso e crescente fluxo e intercâmbio de informações, pessoas, serviços, bens a nível mundial. Esse processo fora evidenciado, especialmente após a primeira

metade do século XX, quando fica cada vez mais claro que os estudos sobre o fenômeno religioso, embora bebesses das fontes clássicas, não podiam mais focar nas continuidades e regularidades dos sistemas simbólicos e dos símbolos.

Gradativamente, se tornou irredutível a percepção de que muitos dos líderes carismáticos, profetas, promotores de movimentos religiosos interpelados tanto pela energia criativa e subjetiva do inconsciente, quanto pelas novas dinâmicas sociais promovidas pela mundialização da cultura e pela globalização tecnológica (ou pela soma de ambas) produziram releituras que levaram a cisões, ao surgimento de diferenças, e de novos quadros religiosos.

Observamos no quadro abaixo, elaborado por Isaia (2014) que a estabilidade do projeto de identidade católica para o Brasil, paradigmaticamente, corroborava com a percepção da estabilidade e continuidade como marca do fenômeno religioso, já que os adeptos dessa religião até a primeira metade do século XX se mantinham como maioria absoluta. Já nas duas últimas décadas desse século esse quadro começa a ser drasticamente revertido, enquanto em 1872 havia 99,7% da população brasileira sendo católica, em 1980 esse número é de 89,9%, chegando a 64,6% em 2010 (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE).

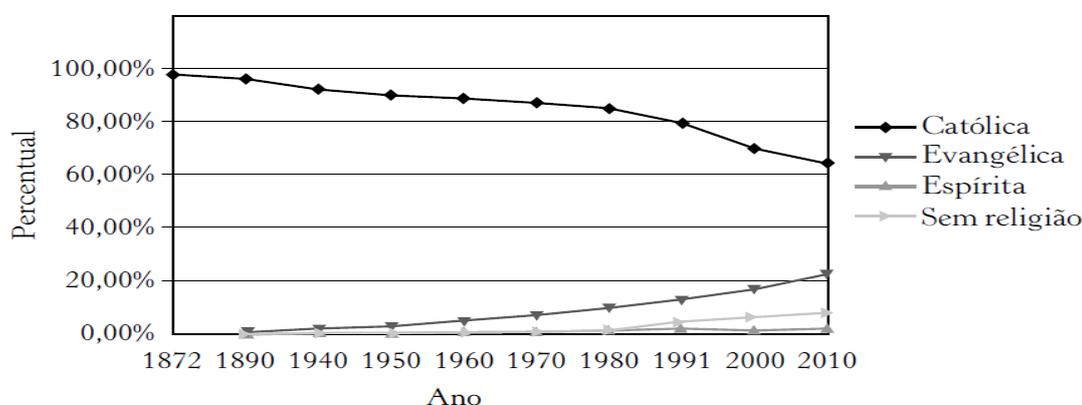


Figura 1: Gráfico sobre a distribuição religiosa da população brasileira desde 1872  
Fonte: IBGE (apud ISAIA, 2014, p. 178)

## OS ESTUDOS SOBRE RELIGIÃO NO BRASIL: SINCRETISMO, ACULTURAÇÃO, ASSIMILAÇÃO

A inserção do pentecostalismo com a vinda mítica de Gunnar Vingren e Daniel Berg ao Pará, surgimento mítico da Umbanda quando a entidade do Caboclo das Sete Encruzilhadas teria anunciado ou fundado a Umbanda, por meio de Zélio

Fernandino de Moraes, ambos no início do século XX, e, por fim, o reconhecimento (pelo menos para a academia) do Candomblé, a partir da Macumba e do Calundu passam a colocar em xeque a unanimidade católica na metade do século XX. Conceitos como sincretismo, aculturação, assimilação começam a ser formulados para compreender os movimentos de mudanças que se deflagram, mas contaminados pelos paradigmas clássicos, buscam ainda valorizar as continuidades e estabilidades do sistema simbólico religioso.

Os estudos sobre o Candomblé e sobre a Umbanda, começam a ser realizados sob a lógica culturalista, que perspectiva a cultura como sistema autônomo, a partir das contribuições de Roger Bastide (1971 e 1973) e Arthur Ramos (1942) (considerados pais, ao lado de Nina Rodrigues e Gilberto Freyre, dos estudos afro-brasileiros no Brasil), focando justamente as continuidades culturais da tradição e contribuição africana, vistas de forma estática, promovendo a essencialização das particularidades desse grupo para a composição nacional (MARINHO, 2019a). Tal incursão se fazia necessária, justamente para posicionar o Candomblé enquanto símbolo em disputa do sistema religioso brasileiro, que vivia sob a égide hegemônica do catolicismo. E também para consolidar os estudos afro-brasileiros como área de estudos acadêmicos, já que predominava na academia uma herança eurocêntrica de ciência, fruto da colonialidade do poder, do saber e do ser (QUIJANO, 2000), do racismo epistêmico denunciado por (MALDONADO-TORRES, 2008), da negação da alteridade epistêmica (CASTRO-GÓMEZ, 2005) que se esqueceu ou se descuidou em considerar “as contribuições das manifestações africanas e afro-brasileiras para a cultura nacional” (MARINHO, 2019b, p. 161). Por outro lado, mas ainda em um bojo culturalista, Gilberto Freyre (2001), passa a valorizar a miscigenação enquanto marca estrutural da formação brasileira, solidificando a ideia do sincretismo como símbolo da religiosidade brasileira.

Como aponta Marinho (2019b) na década de 1970, há uma mudança de perspectiva, e Renato Ortiz (1991) passa a focar justamente as mudanças culturais e as situações nas quais o contato das religiões de matriz africana estabelecem com o catolicismo e o Kardecismo, eliminando, como prerrogativa a lógica essencialista fundada na crença de um ponto de origem para o contato, como defendia Arthur Ramos (1942). Nessa perspectiva, a proposta de desconstrução do culturalismo possibilita visualizar os choques culturais, tratados por Ortiz (1991) dentro da lógica da “bricolagem”, como partes integrantes da sociedade global, permeado por imposição de valores, nada recíprocos, por parte dos dominantes, mas que são submetidos ao crivo das lógicas culturais dos dominados, como já salientara Wachtel (1976), ao tratar da questão da “aculturação”.

## RUPTURAS E DISTORÇÕES: BRICOLAGEM, HIBRIDISMO E CRIPTO-RELIGIÕES

O sincretismo se torna a base para experimentação da experiência religiosa em grande parte dos estudos desenvolvidos na linha de pesquisa Cultura e Sistema Simbólico do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Goiás. Das 17 (dezesete) teses de doutorado defendidas por essa linha de 2013 a 2019, o sincretismo se torna categoria analítica de pelo menos 7 (sete) teses. Alguns autores buscam trabalhar o sincretismo como síntese de distintos matizes, que privilegia, no entanto, a base cristã como discurso de legitimação e aceitação social, como a tese intitulada “Mitologia dos Orixás e Umbanda: Duas Bacias Semânticas na Perspectiva de Durand” de Cilma Laurinda Freitas, sob orientação da Dra. Irene Dias de Oliveira, defendida em 2016.

Outros autores adotam a perspectiva analítica da mudança, que enfatiza o processo de consolidação da religião na década de 1950, a partir de elementos indígenas, kardecistas e católicos, mas também seu declínio a partir dos anos de 1980, e sua posterior reformulação a partir do século XXI, representada por três grandes segmentos religiosos a saber: a Umbanda Iniciática, a Umbanda Sagrada e a Linha Cruzada, como no trabalho de Hulda Silva Cedro da Costa, com a tese intitulada “Umbanda, uma religião sincrética e brasileira”, sob supervisão da Dra. Irene Dias de Oliveira, defendida em 2013. O diferencial dessa perspectiva é a problematização de conceitos como sincretismo, hibridismo e bricolagem e suas validades epistemológicas para lidar com o fenômeno da Umbanda.

A hibridação, enquanto, variável analítica de explicação do fenômeno da umbanda, também é utilizada na tese de Roberto Francisco de Oliveira, intitulada “Hibridação Bantu: o percurso cultural adotado por um povo”, sob orientação da professora Dra. Irene Dias de Oliveira, de 2015, que busca reavaliar a importância que os africanos escravizados de matriz Bantu tiveram na consolidação da cultura brasileira, que não absorveram simplesmente o cristianismo hegemônico ocidental, criando, na realidade, distintas estratégias de conservação e manutenção das tradições africanas, que passaram a influenciar as congadas, a formação da umbanda e dos candomblés angolanos. Salienta que, os Bantu atestam sua contribuição cultural ao Brasil, mesmo erguendo a bandeira da hibridação.

As congadas da Vila João Vaz, em Goiânia, se tornam foco da análise de Rosinalda Correa da Silva Simoni, na tese intitulada “A Congada da Vila João Vaz Em Goiânia (Go): Memória e Tradição”, sob supervisão da Dra. Irene Dias de Oliveira, defendida em 2017. A autora busca, por meio da memória e das tradições seguidas pelos congadeiros, salientar como as ações e práticas desses agentes se tornam fundamentais para legitimar a cultura afro-religiosa-goiana

e refletem seus interesses na patrimonialização dessa religiosidade popular.

Essas pesquisas lançam luz sobre o fato de que as religiões, enquanto sistemas simbólicos, não são meramente respostas *ad hoc* ou adaptações a estímulos particulares. Possibilita-nos vislumbrar que existem regimes de verdades (FOUCAULT, 2012) e regimes de representações (HALL, 1996) que se estabelecem como esquemas organizacionais e avaliativos e que significam os discursos, tornando-os plausíveis e dotando-os de eficácia prática. Tais regimes não são fechados e mostram-se aptos a incorporar novos elementos à rede de significados em questão, mantendo um núcleo original de sentidos, contudo, inalterado (HALL, 1996, p. 201).

Os discursos se servem de “arquivos” ou fontes de conhecimento comum para se constituírem. Ao longo do processo de expansão colonial, os conhecimentos clássicos, as fontes bíblicas e religiosas, as mitologias, além dos relatos de viajantes, se tornam os principais recursos que vão nutrindo e constituindo o discurso do Catolicismo (Norte/*West*), enquanto base hegemônica para a cultura brasileira (Sul/*Rest*), enquanto delinea a contribuição dos indígenas e dos africanos no contexto da diáspora como representante do selvagem, do atrasado, do subdesenvolvido, do ruim. Daí a importância de questionamento do conceito de sincretismo, uma vez que ele se pauta nesse regime de representações, e por isso, acaba elegendo a matriz católica como mais fundamental nos encontros culturais.

Esse regime de representações do outro (não europeu, não católico, não branco = *Rest*) faz com que as análises sobre suas culturas e religiões sejam compreendidas a partir da ideia de ausência e incompletude, já que tomam as religiões cristãs como padrão. Isso ocorreu com conceitos como de: animismo, entendido como “doutrina geral das almas” em Tylor (1970); totemismo, que fora entendido como “disposição contingente de elementos não específicos” ou como uma operação classificatória universalista (LÉVI-STRAUSS, 1980); e fetichismo, que denota a doutrina ou culto daqueles que usam fetiches, certos objetos vistos como dotados de poder sobrenatural por populações da África ocidental, como na perspectiva de Brosses (1760), reificadas no contexto brasileiro por Nina Rodrigues (1935).

Essa narrativa ainda muito presente nas ciências da religião reduz a história moderna a uma catequização cristã e heroica do mundo, sem levar em consideração as diferentes “temporalidades e historicidades [que] foram irreversível e violentamente juntadas” (HALL, 1996, p. 223). Assim, é importante observar que não há simetria de poder entre os elementos religiosos oriundos do catolicismo, das religiões africanas e indígenas, mas vale perspectivar que ao invés de serem vistas como antagônicas, separadas e opostas, se completam histórica e semanticamente, são “histórias partilhadas” interdependentes e que

se apresentam em simultaneidade formando uma “modernidade entrelaçada” (RANDERIA, 2000), como indica Costa (2006, p. 121), ao salientar a necessidade de contextualização das transformações que se realizam “num feixe de relações interdependentes entre as diferentes regiões do mundo, de forma a dar sentido às assimetrias e às desigualdades construídas no interior da história moderna comum”.

Seguindo essa lógica, a religião, assim como a cultura, enquanto sistemas, não são tomadas enquanto mistificações, ou falsas consciências, já que a subjetividade e a realidade dos sujeitos são constituídas pelo próprio sistema simbólico. Os discursos produzem “um lugar para o sujeito” e ganham sentido à medida que nos posicionamos, assim, “nos tornamos sujeitos em face do regime de verdade e de representações que uma determinada formação discursiva estabelece” (COSTA, 2006, p. 127). Logo, a questão é compreender como e porque cada sistema exclui configurações alternativas e possíveis.

Na tese de Célio de Pádua Garcia, intitulada “Em terras de sincretismos: apropriações e ressignificações iurdianas” sob orientação da Dra. Irene Dias de Oliveira, defendida em 2015, o foco é precisamente a lógica dos encontros, choques e seleções culturais das influências socioculturais e religiosas provenientes das religiões de matrizes africanas sobre a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). O autor observa importantes mudanças ritualísticas no âmbito neopentecostal, em específico, na Igreja Universal do Reino de Deus, que passou a utilizar elementos originários de religiões afro-brasileiras em seus rituais.

Maria Emília Carvalho de Araújo, na dissertação “Tecendo os Fios da Trama Coletiva: Posseção e Exorcismos Rituais da Igreja Universal” de 2001, sob orientação do Dr. Manuel Ferreira Lima Filho, já havia observado que as religiões afro-brasileiras, como Umbanda, Quimbanda e Candomblé, são em muitos casos associadas à fonte de ação demoníacas pelos membros da IURD, indicando que há um negativo regime de representação sobre as religiões de matriz africana. Mas, Garcia (2015) avança em mostrar um processo antagônico, ao mesmo tempo em que a IURD combate veementemente os adeptos de religiões afro-brasileiras e mediúnicas, se utiliza de tais elementos em seus rituais e discursos, que foram analisados pela ótica da análise do discurso de Foucault. O autor observa que a IURD passa a utilizar-se de termos, elementos, rituais e expressões encontradas nas religiões de matrizes africanas, o que tem contribuído para reposicionar a identidade negra dentro da própria IURD, enquanto busca deturpar a identidade negra nas religiões de matriz afrodescendentes. Ao atribuir-lhes aspectos negativos relacionando-as com o diabo, estabelece, dessa forma, certo clima de intolerância religiosa entre a IURD e as religiões de matrizes afrodescendentes. Demonstra, pois, que a utilização dos elementos da religião tida como oposta e a ressignificação desses elementos passam a configurar um novo processo sincrético religioso.

## RACISMO, INTOLERÂNCIA RELIGIOSA E MULTICULTURALISMO

O racismo projetado na intolerância religiosa indica que o estado, a partir de seus poderes legitimadores, elevou os cristãos (católicos, a princípio, e mais recentemente, evangélicos, incluindo grupos pentecostais e neopentecostais), ao patamar de nação, cabendo assim a esse determinado grupo representar a unidade nacional. Apesar da secularização Baumann (2003) salienta que o estado preenche o vazio do embate entre nação e etnicidade com ideias religiosas sobre o próprio estado-nação, no caso brasileiro, a comunidade nacional se une em torno de valores e de uma identidade moral cristã. Como salienta Baumann (2003) o problema surge justamente quando o grupo escolhido para representar a unidade nacional tem que reconhecer os outros grupos étnicos como parte da nação. Esse encontro entre etnicidade, religião e nação, seria a base para os debates multiculturais. O multiculturalismo se transforma em área de concepção de lutas por reconhecimento da existência de pluralidade de valores e de diversidade cultural, constituindo, em alguns países ocidentais, terreno de debates e polêmicas intermináveis, confrontando diferentes ideologias quanto aos modos de promover igualdade de oportunidades e o reconhecimento do direito à diferença (MARINHO, 2009).

No Brasil, a resolução desses embates se deu, enquanto expectativa, na promulgação da Constituição de 1988, como demonstra a tese de Vinicius Wagner de Sousa Maia Nakano, intitulada “Constitucionalismo Brasileiro e Multiculturalismo: a Afirmação das Diferenças Religiosas”, sob orientação da Dra. Irene Dias de Oliveira, defendida em 2017. O autor investiga precisamente como identidades religiosas erguem fronteiras que estabelecem limites e barreiras conceituais e semióticas, influenciando comportamentos e formas de pensamento, e também os modos como os sujeitos representam e autorrepresentam sua condição religiosa. A partir da relação entre religião e Estado, são produzidas não apenas leis, mas discursos que colidem entre si na manutenção de uma sociedade multicultural. O advento da constituição, no contexto de redemocratização, alterou o discurso hegemônico de matriz católica, incorporado ao discurso do Estado pelo longo período de vigência do padroado régio, e após, quando da tentativa de construção da identidade nacional. A ressignificação desta associação somente vem ocorrendo, segundo o autor, diante da emergência de novos atores discursivos, contra-hegemônicos, e do empoderamento de “minorias” e grupos vulneráveis, antes silenciados, invisibilizados e negados em sua própria condição de ser e existir.

As mudanças podem ser atribuídas, em parte, aos processos de secularização e pluralismo, que tornaram possível o constitucionalismo como teoria normativa da política segundo a qual se impõem limites ao poder do Estado e asseguram-se

os direitos humanos e fundamentais, e principalmente à práxis dialógica no sentido bakhtiniano, que torna possível a coexistência de diferentes sujeitos, enunciados e discursos religiosos na mesma comunidade política. Por este caminho diferentes práticas religiosas migraram do campo da ilicitude para o campo da licitude, ainda que isso não implique dizer que a percepção de liberdade religiosa seja experimentada da mesma maneira pelos diversos atores a partir de seus próprios discursos.

Essa é a mesma lógica que sustenta a noção de hibridismo, embora Bhabha (1995) negue o caráter intencional de que fala Bakhtih. Isso porque para Bhabha (1995) o fenômeno da hibridação independe da vontade do sujeito e muitas vezes se presta à afirmação do próprio poder dominante e colonizador, que, no caso do Brasil, é cristão. Assim, cadeias de significações hibridizam-se, à luz da lógica da religião dominante, mas ao mesmo tempo, esvaziando a simbologia da dominação em suas práticas, gostos, emoções, indicando o que Oliveira (2015) chama de novas sensibilidades.

No âmbito das Ciências da Religião, Oliveira (2015, p. 89) tem salientado uma necessidade de abertura hermenêutica para lidar com essas novas “sensibilidades”, que segundo ela, foram desperdiçadas em nome de um cientificismo dogmático que engessa o saber, essa nova postura possibilitaria

*ver o mundo a partir da alteridade, do ‘não-dito’ e do não pensado. A pesquisa nas Ciências da Religião deveria derrubar as certezas e abrir os raciocínios, fechados aos conhecimentos e em busca da sustentabilidade da vida e da vida em toda a sua plenitude.*

Nessa busca, muitos dos trabalhos apresentados acima valorizam as falas daqueles que experienciam a vivência religiosa e a revelação de que fala Van der Leeuw (2009). No entanto, como advoga os pós-coloniais e decoloniais, a demanda é maior do que simplesmente dar voz aos subalternizados e esquecidos dos discursos, há uma necessidade de entender como a dominação colonial cristã se coloca como cerceamento da resistência mediante a imposição de um regime de verdades e representações que torna a fala do “outro” silenciosa e desqualificada. Além disso, como advoga Oliveira (2015, p. 48) é “necessário o reconhecimento do outro; é preciso pensar a fé a partir do outro, de outras tradições culturais e religiosas e reconhece-las como espaços de verdade, de salvação e de identidades”.

O desafio posto para a linha de pesquisa Cultura e Sistema Simbólico, portanto, é o de compreender como o sistema constrange as práticas, o que requer uma incurção tanto nos elementos culturais, quanto psicológicos, já que eles são os mecanismos de formação e transformação da consciência. O material e o político,

incluindo a força, prestam um papel relevante, mas a agência humana, como argumenta Ortner (2011, p. 450):

*é constrangida mais profunda e sistematicamente pelas maneiras com que a religião (e a cultura) controla as definições de mundo dos atores, limita suas ferramentas conceituais e restringe seus repertórios emocionais. A religião, por meio da cultura, se torna parte do self.*

Tomando como exemplo a honra, entre os Kabila, Bourdieu (1978, p. 15) diz:

*a honra é uma disposição permanente, enraizada nos próprios corpos dos agentes em forma de disposições mentais, esquemas de percepção e pensamento, extremamente gerais em sua aplicação, tais como aquelas que dividem o mundo de acordo com as oposições entre masculino e feminino, leste e oeste, futuro e passado, acima e abaixo, direita e esquerda etc., e também, num nível mais profundo, na forma de posturas e atitudes corporais, modos de estar em pé, sentar, olhar, falar ou andar. O que é chamado o senso de honra não é mais do que a disposição cultivada, inscrita no esquema corporal e nos esquemas de pensamento.*

De maneira semelhante, Foucault (1980, p. 44) diz sobre o discurso das “perversões”:

*A mecânica do poder que ardorosamente persegue todo esse despropósito só pretende suprimi-lo atribuindo-lhe uma realidade analítica visível e permanente: encrava-o nos corpos, o introduz nas condutas, torna-o princípio de classificação e de inteligibilidade e o constitui em razão de ser e ordem natural da desordem [...] Trata-se, através de sua disseminação, de semeá-las no real e de incorporá-las ao indivíduo.*

A dominação, portanto, é uma questão cultural e psicológica (psicogênese), de um lado, mas também fruto de processos materiais e políticos (sociogênese), de outro. A dominação opera conformando as disposições dos agentes, de modo que, em última instância, “as aspirações dos agentes têm os mesmos limites que as condições objetivas das quais elas são o produto” (BOURDIEU, 1978, p. 166). Assim, conforme narram Marinho (2019) e Birman (1997), na esteira de Sahlins (1997), é salutar observar os interesses do grupo em eleger determinadas narrativas em detrimento de outras, já que estas “escolhas” podem oferecer uma compreensão maior sobre as continuidades e descontinuidades.

*Metodologicamente, uma análise sobre tais interesses, possibilita a percepção da permeabilidade das ordens locais e globais, já que é a partir desses interes-*

*ses que os grupos locais realizam uma apropriação instrumental e local que possibilita a permanência de culturas tradicionais. Nessa perspectiva, seria pobre considerar somente a hipótese de uma instrumentalização de um universo cultural fragmentado nas suas manifestações culturais e sem princípios, que passem pela intenção de defesa da 'cultura tradicional'. Assim, o movimento de racionalização da Umbanda, por exemplo, não indica necessariamente o dismantelamento de formas tradicionais de existência, pode, por outro lado, indicar o uso de instrumentos modernos e tradicionais, em defesa da tradição, como formas de resistência à homogeneização cultural do mundo (MARINHO, 2019, p. 165).*

Isso porque conforme Sahlins (1997, p. 136), “a defesa da tradição implica alguma consciência, a consciência da tradição implica alguma invenção, a invenção da tradição implica alguma tradição”. Essa concepção coloca em xeque a noção de sincretismo e nos faz refletir sobre o conceito de hibridismo, já que este possibilita pensar, como alerta Marinho (2019, p. 162), “o encontro cultural tanto como “fusão” quanto como uma articulação dialética, que demarca as formas pós-colônias e decoloniais de compreensão do sincretismo, a partir da lógica das cripto-religiões”. Assim, os choques culturais operam, tanto, de forma orgânica (YOUNG, 1995), hegemonzando, criando novos espaços, estruturas e cenas, quanto, ao mesmo tempo, opera diasporizando, de forma intencional (YOUNG, 1995), intervindo como uma forma de subversão, tradução e transformação.

Por outro lado, lança luz sobre os interesses postos na construção da realidade moderna capitalista. Uma vez que, como indica Quijano (2000), raça, gênero e trabalho são três linhas principais de classificação que constituíram a formação do capitalismo mundial colonial/moderno, e seriam nessas três instâncias que as relações de exploração/dominação/conflito estão ordenadas, especialmente, na América Latina. Dussel (2000), de forma semelhante, argumenta que a modernidade, assentada e iniciada nesses pilares, justifica uma “práxis irracional da violência”, que torna inevitável os sofrimentos ou sacrifícios “dos outros povos ‘atrasados’ (imatuos), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser frágil, etcetera” (DUSSEL, 2000, p. 49).

## GÊNERO, CIÊNCIAS DA RELIGIÃO E SISTEMA SIMBÓLICO

Essa incursão histórica pelos conceitos e abordagens adotados pelas Ciências da Religião, a partir da linha de pesquisa Cultura e Sistema Simbólico, indicam, que essa ciência como as demais, são também uma construção social. O sistema de valores e as relações de poder, inerente a ele, delimitam as epistemologias, me-

todologias e mesmo as teorias que assentam as ciências da religião. Os objetos de estudo, as técnicas e métodos de coleta, seleção e interpretação dos dados são também oriundos dos regimes de verdade e representações historicamente construídos em cada sistema simbólico. Logo, em uma sociedade, como a brasileira, gnosiologicamente constituída por uma imposição do patriarcado não é de se estranhar que há poucos estudos sobre as relações de gênero, conforme já indicaram Ecco, Marinho e Araújo (2018), inclusive na linha de pesquisa Cultura e Sistema Simbólico do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PPGCR) da PUC Goiás.

A própria categoria de gênero surge no âmbito das ciências tardiamente, apenas na década de 1980, após a constituição da história das mulheres como campo de conhecimento, em função da atuação do movimento feminista das décadas de 1960 e 1970. Dos quais é salutar a menção à Simone de Beauvoir e Betty Friedan como precursoras fundamentais desse movimento, e da antropóloga Margareth Mead, que possibilitaram que Joan Scott apresentasse a categoria gênero em 1986, no artigo intitulado *Gênero: uma categoria útil de análise histórica* (no Brasil a publicação é de 1995). Na tentativa de superação da dualidade entre natureza (sexo) e cultura (gênero) Scott (1986) indica que não há separação entre saber e poder, e que, o gênero se estabelece como um orientador fundante e naturalizador das relações de poder entre homens e mulheres. Daí em diante, autoras como Judith Butler, Gayatri Spivak, Jenny Sharpe, Mrinalini Sinha, Cristiane Lasmar, Tânia Navarro Swain, Francine Descarries, entre tantas outras, passam a debater o assunto.

As denúncias do movimento feminista sobre a opressão do patriarcado e o crescimento dos *men studies*, desde a década de 1980, teriam levado à uma crise da masculinidade, gerando sentimentos de: culpa, arrependimento e/ou negação da opressão exercida pelos homens (GIFFIN, 2005). Muitos estudos, então, passam a focar em suas análises modelos que pudessem compreender melhor as subjetividades relacionadas às identidades de gênero.

Logo, as pesquisas permeadas pelas discussões sobre gênero passam a fazer parte dos estudos desenvolvidos pela linha de pesquisa Cultura e Sistemas Simbólicos do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC Goiás. Das setenta e oito (78) Dissertações defendidas na Linha de Pesquisa, entre os anos de 1999 e 2019, são pelo menos 6 (seis) dissertações que abordam a relação da hegemonia masculina com os discursos de legitimação e aceitação social a partir das ideias religiosas, de base cristã.

No entanto, nem todas as pesquisas que tiveram como objeto a análise dos sexos na dinâmica religiosa utilizaram a categoria de gênero proposta por Joan Scott (1995) ou Judith Butler (1997) como análise científica, mas muitas das pesquisas apontaram para uma desigualdade de gênero nas religiões e nas relações institucionais.

Na dissertação de Isabel Ortega Peralías, intitulada: “Participação e Autonomia das Mulheres nas Comunidades”, com orientação da Dra. Zilda Fernandes Ribeiro, defendida em 2005, o destaque está na investigação se as mulheres que atuam na comunidade eclesial de base, tem um espaço favorável à autonomia, à participação e às relações de igualdade de Gênero. Já na dissertação de Grazielly Maria de Oliveira Siqueira, intitulada “A Relação entre Religião e Violência Contra A Mulher”, defendida em 2019, sob a orientação do Dr. Clóvis Ecco, o enfoque foi investigar a relação que há entre a religião e a violência e entender os fenômenos que ocasionam tais violências, numa perspectiva patriarcal.

José Batista de Costa Sobrinho na dissertação com o título “A vivência das relações de gênero no Conselho Nacional de Leigos e Leigas – CNL”, sob a orientação da Dra. Zilda Fernandes Ribeiro, defendida em 2001, deu destaque ao perfil da vivência das relações de gênero no Conselho Nacional de leigos e leigas Católicos do Brasil. A dissertação sobre gênero de Clóvis Ecco, com o título “Identidade de Gênero - ideias religiosas sobre o masculino como ângulo de análise” sob a orientação do Dr. José Carlos Avelino da Silva, defendida em 2007, apresentou o campo de pesquisa para demonstrar como as ideias religiosas determinam a autonomia da masculinidade.

Claudomilson Fernandes Braga, na dissertação intitulada “Celibato e Gênero – Uma Releitura Crítica”, sob a orientação do Dr. José Carlos Avelino da Silva, defendida em 2007, apresenta um recorte teórico sobre a sexualidade e o aprisionamento dos corpos e dos desejos, numa análise sobre o celibato clerical. E por último, Iran Lima Aragão Filho, na dissertação intitulada “Religião e Gênero: o Imaginário Sobre o Lugar da Mulher na Igreja”, sob a orientação da Dra. Irene Dias de Oliveira, defendida em 2011, apresentou mulheres que são lideranças de destaque em suas igrejas, e conseqüentemente, são levadas a ocupar cargos públicos de destaque, contribuindo para um novo olhar sobre as assimetrias.

Nestes estudos as mitologias, as fontes bíblicas e religiosas, que orientam a construção dos conhecimentos clássicos, são apontados como sustentáculos da opressão masculina e conseqüente desigualdade nos papéis e posições relacionadas aos gêneros no mundo contemporâneo, em especial, nos ambientes religiosamente institucionalizados. Esses recursos nutrem e constituem, portanto, o discurso (SAID, 1978), as práticas (BOURDIEU, 1998) e as representações (JODELET, 2009) sobre os gêneros, conformando regimes de verdades (FOUCAULT, 2012) e de representações (HALL, 1996). Assim, como constata Spivak (1988) o “sujeito historicamente, emudecido da mulher subalterna” em particular, estava inevitavelmente fadado a ser ou mal compreendido ou mal representado segundo os crivos e interesses particulares de quem tem poder para representar.

Logo, a partir dessas fontes constituem-se polaridades entre homem e mulher, masculino e feminino. Sendo a masculinidade calcada nos modelos tradicionais (nos deuses gregos, no guerreiro oitocentista, no cavaleiro medieval, nos grandes soldados) e dos “predicativos da personalidade do homem” como: machista, viril, heterossexual, que apresenta “distanciamento emocional, agressividade e comportamento de risco no seu dia a dia” (SILVA, 2006); em detrimento da ideia do cuidado doméstico voltado à reprodução e à maternidade e de uma suposta sensibilidade e fragilidade do sexo feminino como padrão universal, que a teria levado à cair em tentação e introduzido o pecado, a desgraça e a morte, como a Pandora Grega ou a Eva judaica, por exemplo (DELUMEAU, 1993).

A tese de Oli Santos da Costa, intitulada “*A Pombagira: Ressignificação Mítica da Deusa Lillith*”, sob supervisão da Dra. Irene Dias de Oliveira, defendida em 2015 se volta justamente há uma dessas mitologias clássicas, relacionada à deusa Lilith, da mitologia sumeriana, que orientaria as significações atribuídas à entidade sincrética Pombagira. Essa deusa mítica esquecida pelas doutrinas religiosas institucionalizadas, e por vezes pela história e pelas ciências, sedimentou-se ao longo do tempo por meio das crenças religiosas europeias, africanas, ciganas e indígenas no imaginário popular. Tal esquecimento estaria relacionado ao fato de que tanto o mito de Lilith, quanto o comportamento da entidade Pombagira, representam a não aceitação ao cerceamento advindo das instituições religiosas e culturais, que tentam, por meio da dominação masculina, o controle sobre o sexo feminino, inibindo e colocando a mulher como um ser objetal, negando a sua condição de sujeito na história.

Na mesma esteira, Maria Cristina de Freitas Bonetti, na tese intitulada “*O sagrado feminino e a serpente: performance mítica na simbologia das danças circulares sagradas*”, sob supervisão do Dr. José Carlos Avelino da Silva, defendida em 2013 se volta para o Mito da Serpente e do culto à Grande Mãe nas performances míticas e ritualísticas das Danças Circulares Sagradas na contemporaneidade. Refaz a trajetória do mito desde a antiguidade, explorando o imaginário da criação e suas diversas expressões em culturas arcaicas no mundo ocidental, e sua polissemia de sentido nas Danças Circulares atuais. Busca então salientar o universo Sagrado Feminino, problematizando as relações de poder que levaram ao esquecimento da Deusa Mãe, ao apagamento da sua força e poder de cura e visão, e à formação violenta da mulher enquanto frágil vítima.

Essa mulher universalizada e ficcional, inspirada numa “ordem cósmica imaginada” é vista como alteridade, é produzida e reproduzida como inferior, que reflete o que o homem não é e não que ser, enquanto afirma a superioridade dele. Tal regime de representações é alimentado, confirmado e atualizado por meio das próprias imagens e conhecimentos que (re)cria sobre o “nós” e sobre o “outro”.

Tais representações, portanto, constituem-se como formas de conhecimento prático, estruturados a partir de configurações de curta e longa duração, orientadas tanto para a compreensão do mundo, quanto para a comunicação com os demais indivíduos da sociedade, e se tornam a base para as performances de gênero.

Indicam tanto a expressão de permanências culturais, quanto o *locus* da multiplicidade, da diversidade e da contradição. Mas, fundamentalmente, promovem a proteção e legitimação de identidades sociais, ao atuarem no rol das produções mentais necessárias para a produção de integridade e que promovem estabilidade e dinamicidade, coerência e contradição, a fim de amenizar o sofrimento psíquico próprio ao processo de construção do sujeito, indicado pela psicanálise e psicologia.

Assim, é preciso flexibilizar a categoria “mulher”, passando do sujeito abstrato ao sujeito concreto, reconhecendo assim que se a mulher não existe como universal, isto é, como sujeito uno, há, no entanto, mulheres concretas, heterogêneas, múltiplas, que compartilham, cada uma ao seu modo, uma série de opressões, e que podem, então, no mínimo como estratégia de ação política, compartilhar também de um objetivo comum. No mesmo passo, os estudos sobre masculinidade deixam a mesma compreensão de que não é possível falarmos em uma masculinidade, mas em diversas masculinidades sócio-historicamente construídas, sendo uma delas a portadora de um status de “hegemônica” e as demais masculinidades periféricas, as concorrentes ou afirmadoras dessa (KIMMEL, 1998).

É desse modo que a tese de doutorado de Clóvis Ecco, intitulada “*Religião e soropositivos para o HIV/AIDS: preconceitos sobre doença e sexualidade*”, sob orientação da Dra. Irene Dias de Oliveira, defendida em 2013, possibilita compreender que existem múltiplos tipos de família, em função da diversificação de gêneros, embora ainda haja forte presença de preconceitos no que diz respeito à sexualidade e, sobretudo, no que tange à questão da homossexualidade. Destaca que no caso dos sujeitos soropositivos para o HIV/AIDS (SSP/HIV/AIDS - Vírus da Imunodeficiência Humana) há ainda um forte ideário religioso subjacente às identidades de gênero masculino e feminino, bem como das formas de exercício da sexualidade que tais identidades de gênero comportam. Ademais, as representações religiosas sobre a própria doença, oriundas especialmente da tradição judaico-cristã, a elevaram ao status de doença maligna, sendo o sujeito culpabilizado e estigmatizado por sua própria condição.

Assim, não há elementos meramente objetivos que estabeleça fixamente a relação opressor e oprimido, inferior e superior, seja no tocante aos sexos e gêneros, seja no tocante à etnia e à “raça”, o foco de análise para entendimento dessas posições são os valores tácitos atribuídos e as estratégias de reprodução adotadas pelos grupos em posição dominante e opressora num dado sistema simbólico.

No pano de fundo capitalista, imperialista, eurocêntrico e cristão (WEST/REST; NORTE/SUL) é interessante descortinar o contexto no qual os discursos sobre a realidade é produzido, possibilitando uma incursão sobre o “regime de verdade” (FOUCAULT, 2012), ou “regimes de representação” (HALL, 1996) que orientam os processos de significação e subjetivação dos indivíduos, de forma prática e eficaz. Esses regimes de representações sobre a realidade expressam uma fronteira cultural, que é definidora de sentidos entre um “nós” e um “eles”.

Logo, apesar de existir uma abertura e plasticidade desses regimes que mostram-se favoráveis à incorporação de novos elementos à rede de significados. Há a manutenção de um núcleo original de sentidos inalterado, fundado na distinção hierárquica entre o nós (superiores) e o outro (inferior), como indicam os pós-coloniais e pós-estruturalistas. De modo que, urge à essa agenda de pesquisas uma reflexão sobre a noção de entre-lugar, e sobre o lugar fronteiro da cultura e da religião, sobre a importância de uma lógica de alteridade e de uma perspectiva ecumênica para os processos socioreligiosos, bem como para as possibilidades de inserção religiosa nos processos de globalização contra-hegemônicos que possam ocorrer como crítica à lógica e ao poder imperial. E como já salientara Bhabha (1995), é na fronteira o lugar a partir do qual algo começa a se fazer presente. Essas fronteiras que fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação e possibilitam o posicionamento de colaboração ou contestação sobre a sociedade.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A religião foi problematizada aqui enquanto um sistema simbólico, composto de mapas simbólicos e afetivos, por imagens, indumentárias e discursos persuasivos, que conformam a subjetividade de cada indivíduo, e provêm motivações para as ações. Tal modelo imaginário orienta a adaptação dos indivíduos às suas funções sociais numa psicopatologia da vida cotidiana, que delimita suas neuroses, anseios, psicoses pela repressão ou supressão, como diria Freud e Althusser. Fundamentalmente orientam o “sentir” e o “pensar”, gerando padrões delimitados de comportamento, mas à revelia da subjetividade humana, delimitada pela eletividade entre aprendizado, acaso e contexto sócio histórico, produzindo *rolls* variados e únicos de personalidades e de reflexividade.

A compreensão dessa ordem, portanto, envolve a investigação sobre as afinidades entre as conexões dos eventos, discursos e interesses que produzem tal ordem, fugindo a qualquer tipo de naturalismo ou transcendência causal. Essa atuação requer um esforço intelectual de descrição densa sobre o fluxo do discurso social, visando captar “o dito” e o “não dito”, que seriam as ações sociais e os

sentimentos, uma vez que estas refletem a organização e a concepção da sociedade e de suas respectivas ordens religiosas. Assim, o intuito é apreender tanto as diretrizes, leis, regras postas pelo campo religioso, que retroalimentam regimes de verdades e representações (na concepção de Bourdieu seria a *doxa* do campo religioso) como os discursos heréticos e pré-paradoxais, expressos a partir das disposições internalizadas por cada agente (o que Bourdieu chama de *habitus*), que administram os esforços de autointerpretação e de tentativas de solução dos dilemas morais cotidianos. Afinal, a agência humana resulta de um processo histórico que inclui critérios avaliativos que são irredutíveis aos meros desejos dos indivíduos.

Os critérios segundo os quais nós decidimos qual é o caminho da vida plena e da frustração são desenvolvidos no contexto de uma comunidade, que se engaja ao longo de seu processo histórico em campos de interesses e saberes específicos, que tendem a valorar hierarquicamente alguns conteúdos segundo o arbítrio do contexto cultural, político, econômico, religioso ultrapassando a noção utilitarista de projeção de desejos sobre uma ordem neutra de valores e bens, que assumem multifaces.

Tal diversidade das estruturas simbólicas e materiais complexas da atualidade, organizadas sobre redes globais de comunicação, consumo, serviços e transportes refletem a crescente reflexividade da humanidade em relação aos seus próprios contornos, que historicamente, de forma incessante e contínua, refaz suas fronteiras ontológicas, produtivas, sociais, estéticas, políticas, espirituais e evolutivas ao longo do tempo. Desse modo, as estruturas sociais e a ideologia de cada agrupamento humano, nascem de conjunturas específicas de situações históricas, assumindo características do grupo, especialmente daqueles responsáveis em delimitar as diretrizes legitimadas, e se transformando de acordo com esse grupo, por isso, vivemos num mundo tão plural e tão diverso, mas governado por uma lógica do “sistema mundo europeu/euro-norte-americano moderno/ capitalista/ colonial/ patriarcal” (GROSFOGUEL, 2008, p. 113).

Desse modo, compreendemos que para lidar com a cultura e a religião enquanto sistemas simbólicos é preciso reconhecer tanto a religião quanto a cultura como produtos humanos, ao mesmo tempo, que se conformam como realidades objetivas, como já delinearam os estudos clássicos, mas também os homens e as mulheres precisam ser tratados como produtos sociais, que produzem e reproduzem a religião e a cultura por meio de suas ações e intenções, a partir dos regimes de verdades e representações, conduzidos pelo sistema-mundo moderno/colonial. Para uma avaliação complexa desses fenômenos, é preciso uma incursão tanto sincrônica, quanto diacrônica, que possibilite perspectivar ao mesmo tempo as psicogêneses, e as sociogêneses, a partir de macroestruturas de longa duração, com o intuito de desconstruir os essencialismos, amparados em regimes de verdades e representações, que silenciam a alteridade. Tal

reflexão epistemológica crítica às concepções dominantes de modernidade, sincretismo religioso e gênero são necessárias para lançarmos uma luz sobre as mesclas, encontros e choques religiosos.

Um diálogo com os estudos culturais, pós-coloniais e decoloniais, nesse sentido, se mostra produtivo, já que nessas concepções o sincretismo, enquanto enunciação, vem de algum lugar, sendo um dos lócus de produção o conhecimento científico, que privilegiou modelos e conteúdos próprios que foram definidos como cultura nacional, a partir de uma lógica dos países europeus, sem, no entanto, considerar o contexto brasileiro marcado pela invasão e imposição colonial aos nativos e aos africanos, esses últimos submetidos ao violento processo diaspórico. Desse modo, as experiências das ditas “minorias” sociais, especialmente no tocante à vivência religiosa, foram tratadas a partir de suas relações de funcionalidade, semelhança ou divergência com o que se denominou centro.

Assim, salientamos a necessidade de captar o significado das relações hierárquicas, reconhecendo o caráter discursivo do social, bem como observar/descrever o descentramento das narrativas e dos sujeitos contemporâneos, com foco nas fronteiras que envolvem situações de opressão diversas definidas a partir das fronteiras de gênero, étnico-raciais e de classe. Afinal, conforme Mignolo (2003) o pensamento fronteiro resiste às cinco ideologias da modernidade: cristianismo, liberalismo, marxismo, conservadorismo e colonialismo.

#### Notas

- 1 Dados da Diretoria Geral de Estatística (DGE) de 1872 no contexto do Brasil Império. Foram recenseados todos os moradores em domicílios (chamados de “fogo”) particulares e coletivos e que se encontravam nele na data de referência do censo que foi o dia 1º de agosto de 1872. A distribuição da população se fez segundo a cor, o sexo, o estado de livres ou escravos, o estado civil, a nacionalidade, a ocupação e a religião.
- 2 Há de se considerar, ao tomar esses dados como verdadeiros, as evidentes dificuldades na obtenção desses dados, como o sincretismo, e as imposições simbólicas do catolicismo como única religião, além da possibilidade da prática simultânea em mais de uma denominação religiosa.
- 3 As cripto-religiões são indicadas como sendo os grupos em situações interculturais que expostos à uma imposição de valores religiosos recusam-se a abandonar as tradições religiosas de seus antepassados, e criam estratégias de manifestação de suas religiões camuflando seus aspectos em público. A fé original é, então, professada em segredo, enquanto perante a sociedade é manifestado bom comportamento e devoção cristã.
- 4 O movimento e os estudos feministas não são únicos, tampouco, homogêneos. Segundo Descarries (2000) há pelo menos três correntes do feminismo. A primeira seria o Feminismo Igualitário ou Universalista que liderou o ressurgimento do movimento nos anos 60 e fomentou a adoção de uma *questão das mulheres*; atualmente, continua a fundamentar a ação de um grande número de organizações feministas e de organismos governamentais e sindicais. A segunda corrente é o Feminismo Radical, que ocupa uma grande parte do espaço teórico dos anos 70 e propõe uma leitura feminista das relações sociais de sexo nos termos

de dominante e dominada. Algumas tendências desta corrente apresentam-se sob diversas formas, ao longo dos anos 80. Podem ser reagrupadas em torno de um movimento muitas vezes designado como Feminismo Global, que Descaries chama de Feminismo Solidário. Enfim, a terceira corrente é a do Feminismo da Femintude (fémelleité), que se desenvolve paralelamente às diferentes tendências do feminismo Igualitário e Radical.

## RELIGION, CULTURE AND SYMBOLIC SYSTEM

*Abstract: in commemoration of the twentieth birth of the Graduate Program in Religious Science at the Pontifical Catholic University of Goiás, this article proposes to envisage an epistemological and methodological path, based on the production of professors and students linked to the line of research Culture and Symbolic System, to deal with religion as a symbolic system. We defend both synchronic and diachronic analyses that make it possible to envisage both psychogenesis and sociogenesis at the same time, in order to deconstruct essentialisms, supported by regimes of truths and representations, which silence otherness and gender inequalities. Such critical epistemological reflection on the dominant conceptions of modernity, religious syncretism and gender are necessary to shed light on contemporary religious mixtures, encounters, and clashes.*

*Keywords: Religion. Symbolic system. Syncretism. Gender. Regime of representations.*

### Referências

- ARAGÃO FILHO, Iran Lima. *Religião e gênero: o imaginário sobre o lugar da mulher na igreja neopentecostal*. 2011. 87 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2011.
- ARAÚJO, Maria Emília Carvalho de. *Tecendo os fios da trama coletiva: possessão e exorcismo rituais na Igreja Universal*. 2001. 213 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2001.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BASTIDE, Roger. *Contribuição ao estudo do sincretismo católico/fetichista: estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva. 1973.
- BAUMANN, Gerd. *L'enigmamulticulturale: stati, etnie, religioni*. Bologna: Il Mulino, 2003.
- BHABHA, Homi. Cultural difference and cultural diversity. In: ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen (ed.). *The postcolonial studies reader*. New York: Routledge, 1995. p. 155-157.
- BIRMAN, Patrícia. O campo da nostalgia e a recusa da saudade: temas e dilemas dos estudos afro-brasileiros. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 2, p. 75-92, 1997.
- BONETTI, Maria Cristina de Freitas. *O sagrado feminino e a serpente: performance mítica na*

- simbologia das danças circulares sagradas. 2013. 381 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2013.
- BOURDIEU, Pierre. *Outline of a theory of practice*. Tradução: Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- BROSSES, Charles de. *Du Culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*. Genève: [s.n.], 1760.
- BUTLER, Judith. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge, 1997.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da 'invenção do outro'. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 87-95.
- COMTE, August. *Système de politique positive ou traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*. 3<sup>ème</sup> ed. Paris: Larousse, 1890. 4 v.
- COSTA SOBRINHO, José Batista da. The existence of the relationships of gender in the Conselho Nacional de Leigos e Leigas - CNL. 2001. 158 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2001.
- COSTA, Hulda Silva Cedro da. *Umbanda, a syncretic and Brazilian religion*. 2013. 177 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2013.
- COSTA, Oli Santos da. *Pombagira: a resignification of the mythical goddess Lilith*. 2015. 126 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2015.
- DESCARRIES, Francine. Teorias feministas: liberação e solidariedade no plural. *Revista Textos de História*. Feminismos: teoria e perspectivas, Brasília, v.8, n.1/2, p. 09-46, 2000.
- DELUMEAU, Jean. Os agentes de satã: a mulher. In: DELUMEAU, Jean. *História do medo no ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 310-349.
- DURKHEIM, Émile. *Les formes elementaires de la vie religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.
- DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Coord.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2000. p.41-54.
- ECCO, Clóvis. A função da religião na construção social da masculinidade. *Revista da Abordagem Gestáltica*, Goiânia, v. 14, p. 93-97, 2008.
- ECCO, Clóvis. *Identity of gender: religious ideas on the masculine as angle of analysis*. 2007. 155 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2007.
- ECCO, Clóvis. *Religion and seropositive for HIV/AIDS: bias about illness and sexuality*. 2013. 167 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2013.
- ECCO, Clóvis; MARINHO, Thais Alves; ARAÚJO, Claudete Ribeiro de. Religião e Gênero: uma investigação do estado da arte dos Estudos de Gênero nos Programas de Pós-Graduação em Ciências da Religião no Brasil. *MANDRÁGORA*, São Paulo, v. 24, p. 5-37, 2018.

- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FOUCAULT, Michel. *The history of sexuality*. Tradução: Robert Hurley. New York: Vintage, 1980. v. I.
- FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Aula inaugural no College de France. Pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 2012.
- FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão. In: FREUD, Sigmund. *Os pensadores*. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. 42. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- GARCIA, Célio de Pádua. *In the land of syncretism: appropriations and african- Brazilian reinterpretation in the Universal Church of the Kingdom of God*. 2015. 191 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2015.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- GIFFIN, Karen. A inserção dos homens nos estudos de gênero: contribuições de um sujeito histórico. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 1, p. 47-57, mar. 2005. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-81232005000100011&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232005000100011&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 09 out. 2019.
- GROSFUGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 80, p. 115-147, 2008.
- HALL, Stuart. The West and the rest: discourse and power. In: HALL, Stuart et al. (Org.). *Modernity: introduction to the modern societies*. Oxford: Blackwell, 1996. p. 185-227.
- HUSSERL, Edmund. *Filosofia como ciência de rigor*. Coimbra: Atlântida, 1965.
- IBGE. Censo de 2010. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/>. Acesso em: 22 dez. 2019.
- ISAIA, Artur Cesar. Brasil: três projetos de identidade religiosa. In: RODRIGUES, Cristina Carneiro; LUCA, Tania Regina de; GUIMARÃES, Valéria (Org.). *Identidades brasileiras: composições e recomposições*. São Paulo: UNESP, 2014. p. 175-202.
- JODELET, Denise. O movimento de retorno ao sujeito e a abordagem das representações sociais. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 24, n. 3, p. 679-712, dez. 2009. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69922009000300004&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922009000300004&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 16 set. 2019.
- JUNG, Carl Gustav. *Psicologia e religião*. Petrópolis: Vozes, 1971.
- KIMMEL, Michael S. A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 4, n. 9, p. 103-117, out. 1998. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-71831998000200103&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71831998000200103&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 17 jan. 2020.
- VAN DER LEEUW, Gerardus. A religião em sua essência e suas manifestações: Fenomenologia da religião, 1933, Epílogo. *Revista da Abordagem Gestáltica*, Goiânia, v. 15, n. 2, p. 179-183, dez. 2009. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_)

- arttext&pid=S1809-68672009000200014&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 16 dez. 2019.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Totemismo hoje*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramon (Coord.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistêmica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007. p. 127-168.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Planeta-De Agostini, 1994.
- MARINHO, Thais Alves. As relações étnico-raciais, os estudos afro-brasileiros e a história. *Revista Mosaico*, Goiânia, v. 12, p. 251-254, 2019b.
- MARINHO, Thais Alves. Os caminhos da Identidade em um mundo multicultural. *Revista Fórum Identidades*, Aracajú, v. 5, p. 81-107, 2009.
- MARINHO, Thais Alves. Umbanda: aquém e além de Ortiz. *Revista Caminhos*, Goiânia, v. 17, n. 3, p. 156-171, jul./dez. 2019a.
- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MIGNOLO, Walter. *Historias locales/disenos globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.
- NAKANO, Vinícius Wagner de Sousa Maia. *Constitucionalismo brasileiro e multiculturalismo a afirmação das diferenças religiosas*. 2017. 334 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Pontificia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2017.
- OLIVEIRA, Irene Dias de. *Religião e as teias do multiculturalismo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.
- OLIVEIRA, Roberto Francisco de. *Hybridization bantu: cultural route adopted by a pople*. 2015. 182 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) - Pontificia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2015.
- ORTEGA PERALÍAS, Isabel. *Participação e autonomia das mulheres nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)*. 2005. 146 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Pontificia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2005.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- ORTNER, Sherry B. Teoria na antropologia desde os anos 60. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 419-466, ago. 2011. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?scri pt=sci\\_arttext&pid=S0104-93132011000200007&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?scri pt=sci_arttext&pid=S0104-93132011000200007&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 27 jan. 2020.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, Pittsburg, v. 11, n. 2, p. 342-386, 2000.

- RAMOS, Arthur. *A aculturação negra no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1942.
- RANDERIA, Shalini. Jenseits von soziologie und soziokultureller anthropologie: zur ortbestimmung der nichtwestlichen welt in einer zukünftigen sozialtheorie. In: BECK, Ulrich; KIESERLING, André (Org.). *Ortsbestimmung der soziologie: wie die kommenden generation gesellschaftswissenschaften betreiben will*. Baden-Baden: Nomos, 2000. p. 41-50.
- RODRIGUES, Nina. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.
- SAHLINS, Marshall. “O pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (parte II). *Mana*, Rio de Janeiro, v. 93, n. 2, p. 41-73, 1997.
- SAID, Edward. *Orientalism*. New York: Vintage, 1978.
- SCOTT, Joan W. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.
- SHEEDY, Matt (Org.). Ateísmo metodológico vs. agnosticismo metodológico. Tradução de Fábio L. Stern. *Revista Último Andar*, São Paulo, n. 29, p. 295-303, 2016.
- SILVA, Sergio Gomes da. A crise da masculinidade: uma crítica à identidade de gênero e à literatura masculinista. *Psicol. cienc. prof.*, Brasília, v. 26, n. 1, p. 118-131, 2006. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1414-98932006000100011&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-98932006000100011&lng=en&nrm=iso)>. access on 17 Feb. 2020. <https://doi.org/10.1590/S1414-98932006000100011>.
- SIMONI, Rosinalda Correa da Silva. *A congada da Vila João Vaz em Goiânia (GO): memória e tradição*. 2017. 287 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2017.
- SIQUEIRA, Grazielly Maria de Oliveira. *A relação entre religião e violência contra as mulheres*. 2019. 87 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2019.
- SPIVAK, Gayatri. “Can the Subaltern Speak?” In: NELSON, Cary; GROSSBERG, Larry (Ed.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press, 1988. p. 271-313
- TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- TYLOR, Edward Burnet. *Religion in primitive culture*. Gloucester: Peter Smith, 1970.
- VAN DER LEEUW, Gerardus. *La religion dans son essence et ses manifestations: phénoménologie de la religion*. Paris: Payot, 1948.
- WACHTEL, Nathan. *Los vencidos; los indios frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial, 1976.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Ed. da UnB, 1999.
- YOUNG, Robert. *Colonial desire: hybridity in theory, culture, and race*. London: Routledge, 1995.