

SUBSÍDIOS

Ciência da religião como discurso colonialista: o caso de Rudolf Otto

Timothy M. Murphy*
Tradução de Fábio L. Stern**

Artigo originalmente publicado em inglês na revista *Temenos*, da Sociedade Finlandesa de Ciência da Religião (cf. MURPHY, T. *Religionswissenschaft as colonialist discourse: the case of Rudolf Otto*. *Temenos*, v. 43, n. 1, p. 7-27, 2007). Tradução gentilmente autorizada por Måns Broo, editor-chefe da *Temenos*.

Resumo: A abordagem dominante na ciência da religião conhecida como fenomenologia da religião possui um pressuposto central de que subjacente à multiplicidade de religiões historicamente e geograficamente dispersas há um substrato metafísico e trans-histórico chamado de “o homem”, *Geist* ou “consciência”. Esse substrato transcultural é um agente expressivo de natureza uniforme e essencial. Ao interpretar os dados da religião como “expressões” desse substrato, poderíamos entender de forma empática seu significado. Assim, *Geist*, ou “o homem”, é uma filosofia da história e uma teoria hermenêutica. Também forma um conjunto sistemático de representações que reproduz a estrutura das relações assimétricas entre os europeus e os colonizados pelos europeus. A metanarrativa de *Geist* é uma narrativa da supremacia – palavras deles, não minhas – da Europa branca cristã sobre a África negra “primitiva” e a Ásia “despótica”. O espírito se move do sul para o norte; afastando-se do oriente para o ocidente. Este artigo localiza o trabalho de Rudolf Otto dentro da estrutura e história do discurso fenomenológico, argumentando que a ciência da religião como ali descrita se adapta perfeitamente às estruturas do discurso colonial como já discutidas e analisadas por teóricos como Jacques Derrida e Edward Said.

Palavras-chave: Rudolf Otto. Colonialismo. Ciência da religião. Fenomenologia da religião.

Abstract: The dominant approach to the study of religion known as the phenomenology of religion’s core assumption was that underlying the multiplicity of historical and geographically dispersed religions was an ultimately metaphysical, trans-historical substratum, called “man”, *Geist*, or “consciousness”. This transhistorical substratum is an expressive agent with a uniform, essential nature. By reading the data of religion as its “expressions”, it is possible to sympathetically understand their meaning. *Geist*, or “man”, then, is both a philosophy of history and a hermeneutical theory. It also forms a systematic set of representations, which replicate the structure of the asymmetrical relations between Europeans and those colonized by Europeans. The metanarrative of *Geist* is a narrative of the supremacy – their term, not mine – of white, Christian Europe over black, “primitive” Africa and “despotic” Asia. Spirit moves from the South to the North; away from the East to the West. This paper locates Rudolf Otto’s work within the structure and history of phenomenological discourse and argues that the science of religion as described there conforms nearly perfectly to the structures of colonial discourse as this has been discussed and analyzed by theorists such as Jacques Derrida and Edward Said.

* Doutor em História pela Universidade da Califórnia. Foi professor do departamento de Ciência da Religião da Universidade do Alabama de 2002 até seu falecimento em 2013.

** Doutorando em Ciência da Religião (PUC-SP). Bolsista da CAPES. caoihim@gmail.com

Keywords: Rudolf Otto. Colonialism. Study of religion. Phenomenology of religion.

N.T.: Sobre as citações de “*O Sagrado*” nesse artigo, é importante atentar que a versão brasileira desse livro é diferente da versão norte-americana. Murphy citou a obra em sua tradução para o inglês, com passagens que a versão brasileira omite. Durante a tradução desse artigo, ao comparar as edições em inglês e português, foi notado que alguns trechos contendo o discurso colonialista analisado por Murphy estão ausentes na versão brasileira. Sempre que possível, tentei manter as citações iguais à tradução da obra em português. Porém, nos casos em que as passagens citadas por Murphy foram cortadas da edição brasileira, então eu as traduzi diretamente da citação utilizada por ele no artigo.

Introdução

Uma das abordagens metodológicas mais importantes pela maior parte da história da ciência da religião foi chamada de “fenomenologia da religião”, com seus proponentes mais famosos sendo Rudolf Otto e Mircea Eliade. Essa abordagem foi tão difundida que por algum tempo “fenomenologia da religião” (também conhecida em inglês como “*history of religions*”) era virtualmente sinônimo de *Religionswissenschaft*, ou ciência da religião. Por exemplo, no nível da formação de departamentos, ao menos nos Estados Unidos, o discurso da fenomenologia da religião exerceu um papel importante, e até mesmo fundador, na legitimação da ciência da religião enquanto área autônoma. Um exemplo disso é apresentado na narrativa de Thomas Idinopulous sobre a fundação do programa de ciência da religião da Universidade de Miami (Ohio). Quando questionado por que um departamento deveria ser formado para estudar essa área do conhecimento (em vez da religião ser estudada como um assunto nas diferentes disciplinas já estabelecidas), Idinopulos e seus colegas argumentaram que “somente um departamento de ciência da religião poderia fazer justiça ao estudo das religiões em sua totalidade, completude e singularidade” (Idinopulous, 1994, p. 66). Quando perguntado como esse programa deveria ser conduzido, havia uma resposta pronta:

Quando fomos pressionados a defender as metodologias particulares da ciência da religião separadas e distintas das metodologias da psicologia, sociologia ou história, não consigo lembrar a descrição de qualquer método específico. Ao invés de um método, invocamos uma tríade de autores prestigiados: Rudolph Otto, Joachim Wach e Mircea Eliade. Em nossa opinião, esses autores apresentaram ideias sobre o caráter distintivo e singular da religião. Por essa razão, estávamos convencidos de que o nosso próprio departamento acadêmico era o único lugar onde o “significado único” da religião poderia ser estudado e ensinado, por mais que a religião possa ser investigada por outras disciplinas universitárias (Idinopulos, 1994, p. 66).

Apesar da investida das abordagens reducionistas, Idinopulos (1994, p. 66-67) continuava convencido de que “as questões centrais sobre a natureza da religião e a ciência da religião não mudaram ao longo dos anos”. Para muitos estudiosos (se não para todos) no campo, as ideias de Otto, Wach e Eliade ainda respondem a essas questões básicas sobre a natureza da ciência da religião.

A suposição filosófica central da fenomenologia da religião é de que subjacente à multiplicidade de religiões historicamente e geograficamente dispersas, existiria um substrato em última análise metafísico, trans-histórico, chamado de “o homem”¹, *Geist*, “mente” ou “consciência”. Esse substrato trans-histórico é um agente expressivo com uma natureza uniforme, essencial. Desse modo, ao ler os dados das pesquisas empíricas sobre religiões como “expressões” desse substrato, seria possível compreendê-las de forma empática, tocando, por assim dizer, a própria subjetividade humana. Logo, *Geist*, ou “o homem”, é a base para uma filosofia da religião, uma filosofia da história e uma teoria hermenêutica.

Todavia, isso também forma um conjunto sistemático de representações que reproduz a estrutura das relações assimétricas entre os europeus e aqueles colonizados pelos europeus. Isso é o que é entendido nesse trabalho por “discurso colonialista”: qualquer formação discursiva que reitere e valide, tanto como verdadeira quanto como positiva, as relações historicamente determinadas entre colonizador e colonizado, seja implicitamente ou explicitamente, conscientemente ou inconscientemente. Como pesquisas realizadas em vários campos acadêmicos demonstraram, isso ocorre em áreas como o cinema, a literatura, a filosofia, a teologia, as artes, a linguagem, a historiografia, a biologia, a cultura em geral; e sim, tanto no nível primário da prática religiosa (principalmente no caso dos missionários cristãos), mas também no nível secundário da ciência da religião. Sobre o caso da ciência da religião, deve-se ressaltar, é parte do legado lamentável do trabalho de Rudolf Otto. Esse artigo analisará a história e a estrutura da formação discursiva dessa escola, concentrando-se principalmente (por uma questão de brevidade) em uma de suas fontes mais célebres e mais citadas, a teoria fenomenológica da religião defendida por Rudolf Otto, especialmente como apresentada em sua famosa obra “*O Sagrado*” (1917). Esse livro é frequentemente citado em livros didáticos introdutórios do campo, em livros de religião mundial, por membros da área de ciência da religião e por estudiosos de disciplinas relacionadas, como a filosofia e a história. É lugar

¹ Nesse artigo, sigo outros teóricos e argumento que “o homem” não é um termo genérico para a espécie humana, mas sim uma configuração filosófica europeia e moderna muito específica, surgida no despertar da revolução cartesiana; daí as aspas. É também uma construção de gênero. Um argumento semelhante é válido para outras categorias ostensivamente naturalizadas, como “mente”, “experiência” ou “consciência”.

comum de um grande espectro do campo discursivo autenticado como “conhecimento” de instituições, sociedades e editoras acadêmicas, e de grande parte do aparato profissional do sistema universitário.

Devemos começar com um breve olhar sobre a história da fenomenologia da religião. Como muitos outros estudiosos do final do século XIX e início do século XX, Otto foi profundamente influenciado (nem que ao menos indiretamente) por G. W. F. Hegel e pelo idealismo alemão. Dentre as muitas ideias derivadas do idealismo alemão que permeiam a fenomenologia da religião, está a distinção qualitativa radical que Hegel postula entre natureza e Espírito (*Geist*):

A liberdade é a única verdade do Espírito. A Matéria possui gravidade por sua tendência a um ponto central. Ela é essencialmente composta: composta de partes que se excluem. Procura a Unidade para si mesma. [...] O Espírito, ao contrário, pode ser definido como aquilo que possui seu centro em si mesmo. Ele não possui uma unidade fora de si, já a encontrou; ele existe em si e consigo. A Matéria tem sua essência fora de si própria; o Espírito é uma existência autônoma (Hegel, 1956, p. 17).

Otto concorda, dizendo que “a experiência direta que o espírito tem de si mesmo, de sua individualidade e liberdade, de sua incomparabilidade com tudo o que está abaixo dele, é constante e genuína demais para admitir que seja colocada a prova por uma doutrina própria estabelecida” (Otto, 1907, p. 295)². Portanto, a Natureza/Matéria não pode atingir a individualidade ou subjetividade verdadeira, uma vez que a essência da subjetividade deve ser “em si e por si próprio”. A determinação ontológica da Matéria é ter o seu ser como “fora de si”. Como será discutido a diante, uma das consequências hediondas dessa construção da relação estrutural entre Natureza e Espírito se torna evidente quanto é aplicada aos seres humanos, com alguns sendo classificados como “primitivos”, enquanto a correlação entre cultura e pensamento objetivo é elevada tanto a um princípio metodológico quanto metafísico. O resultado é que as pessoas “civilizadas” são inerentemente livres, enquanto os “primitivos”, como a própria Natureza/Matéria, são inerentemente dependentes, possuindo sua teleologia e propósito externos a si mesmos. Isso, é claro, é uma legitimação para a colonização e para a subordinação dos “primitivos” pelos “civilizados”. Isso acontece tanto em termos práticos, quando a Natureza – incluindo os “primitivos” – são um repositório de recursos que existe em função do

² Como Adina Davidovich comentou: “Minha análise demonstrou que Otto aceitou o dualismo kantiano de natureza e liberdade” (Davidovich, 1993, p. 216). Apesar de suas diferenças bastante reais, em termos gerais Kant e Hegel mais concordaram do que divergiram sobre a questão da natureza *vs.* a mente ou o Espírito. O argumento de Davidovich endossa o meu: para Otto, a diferença entre natureza e Espírito era extremamente importante.

Espírito, quanto em um termo teórico-científico, quando as culturas “primitivas”, enquanto objeto de pesquisa, são o outro pelo qual o Espírito chega ao “puro autoconhecimento em absoluta alteridade” (Hegel, 1977, p. 14, § 26). O Espírito é sujeito e substancial, é a realidade fundamental que faz da temporalidade “história” em oposição à mera mudança. Logo, as “civilizações superiores” têm história, enquanto as “primitivas”, não.

O Espírito separado da Natureza: Hegel e Otto sobre a história da religião

A distinção metafísica entre as qualidades inerentes do *Geist* e da *Natur* funciona como um princípio estrutural para a narrativa de Hegel sobre a *Entwicklung* (desenvolvimento ou evolução) do Espírito reflexivo rumo à autoconsciência ou à autorrealização. À medida que o Espírito se desenvolve, ele progressivamente se conhece melhor – esta é, de fato, a medida de seu desenvolvimento. Assim também ocorre com a religião. As ideias de Deus ou do divino de uma cultura refletem seu desenvolvimento de individualidade:

Assim como o conteúdo (Deus) se determina, em contrapartida o espírito humano subjetivo que tem seu conhecimento também determina a si próprio. O princípio pelo qual Deus é definido pelos seres humanos também é o princípio pelo qual a humanidade se define internamente, ou a humanidade em seu próprio espírito. Um deus inferior ou um deus da natureza possui humanos inferiores, naturais e aprisionados como seus correlatos; o conceito puro de Deus ou o Deus espiritual tem como seu correlato o espírito que é livre e espiritual, que de fato conhece Deus (Hegel, 1998, p. 203).

Otto faz da distinção entre Espírito e natureza uma parte muito mais explícita de sua concepção de ciência da religião. Ele argumenta que esse conceito idealista de história é necessário para que exista um estudo da religião, e que a história só pode ser entendida se possuir uma unidade subjacente. No domínio humano, essa unidade deve ser o espírito:

A história – que nesse caso pretende ser história do espírito – pressupõe algo do qual ela seja história: algo que tenha potencial próprio, que possa *tornar-se, vir a ser aquilo que está em sua predisposição e em seu desígnio*. [...] Já se deve *ser algo* para realmente se tornar algo. [...] Em suma, quem propõe uma história do espírito [*Geist*] precisa buscar um espírito qualificado; quem fala de história da religião pressupõe especificamente um espírito qualificado para a religião (Otto, 1958, p. 175–176).

Para Otto, assim como para Hegel, o Espírito é a substância e a subjetividade da história, o “algo” que faz qualquer história uma história *de* alguma coisa. Para que

haja uma história da religião, o sujeito dessa história deve ser algo, ou seja, ter uma natureza determinada (*Wesen*) que possa ser sujeito de tal história. Sem o conceito de essência da história, é possível apenas a “mera agregação”:

Um carvalho pode *vir a ser*, pode ter analogia com a “história”, já um monte de pedras não. A entrada ou saída casual de aspectos meramente agregados, seu puro e simples deslocamento ou agrupamento podem ser narrados, só que isso não é narrativa histórica em sentido mais profundo (Otto, 1958, p. 176).

Precisa existir um “algo” que é subjacente ao processo de vir a ser, e esse “algo” é o que dá ao processo de vir a ser identidade, ao invés de ser “mera agregação”.

Para os seres humanos, claramente esse “algo” não pode ser uma entidade empírica – isso faria dele uma “mera agregação” ao invés de um desenvolvimento de uma natureza essencial. Precisa ser alguma coisa que não esteja amarrada a um tempo, lugar ou produção humana específica, ou seja, precisa ser de natureza imaterial e transcendental. Isso, é claro, é exatamente o que Otto afirma em sua famosa definição de Sagrado: “O Sagrado, no sentido pleno da palavra, é uma categoria composta. [...] Contra todo o sensualismo e contra todo o evolucionismo, porém, é preciso afirmar com todo o rigor que em ambos os aspectos se trata de uma categoria *estritamente a priori*”, e que “somos despachados de toda e qualquer experiência sensorial para aquilo que, independentemente de toda e qualquer ‘percepção’, está implantado em ‘razão pura’, no próprio espírito como sua primeiríssima origem” (Otto, 1958, p. 112). O *Geist*, e não a *Natur*, é a fonte e a essência do Sagrado.

Em sua articulação do conceito da natureza *a priori* do Sagrado, Otto segue Kant em diferenciar impressões, cujo único papel, mesmo no conhecimento empírico, consiste em meramente fornecer a ocasião para a formação de conceitos, e nossa própria capacidade cognitiva, que é inata e parte de uma estrutura *a priori* de consciência. “O sentimento do numinoso é desse tipo. Ele eclode do ‘fundo da alma’, da mais profunda base da psique” (Otto, 1958, p. 113). Como tal:

Nele encontramos convicções e sensações que se distinguem qualitativamente de tudo que a percepção sensorial “natural” consegue nos proporcionar. [...] A única “transformação” possível de uma percepção sensorial é a transição das percepções visualizáveis concretas para a forma abstrata do pensamento, mas nunca a transformação de *uma* classe de percepções em uma classe [mental/conceitual] de realidade qualitativamente *outra* (Otto, 1958, p. 113).

A “mera” percepção sensorial não é, novamente, a fonte do Sagrado. Ela é *rein*, “pura”, ou seja, removida e literalmente distinta categoricamente da *Natur*.

Por sua vez, esse plano *a priori* da “razão pura” se torna o critério pelo qual o valor das religiões é medido. Otto define “racional” da seguinte forma: “Um objeto que pode ser pensado com clareza conceitual pode ser considerado *racional* [...] E a religião que reconhece e afirma tal visão de Deus é, assim, uma religião racional. Somente nesses termos a *fé* é possível como convicção com conceitos claros, à diferença do mero *sentir*” (Otto, 1958, p. 1).

Essa noção de Sagrado como uma característica *a priori* (e, desse modo, universal) da consciência desempenha um papel crucial na visão de religião de Otto. Como Phillip Almond explica:

A validade relativa das religiões pode ser medida conforme elas atualizam o *a priori* religioso. O critério para essa avaliação é determinado “internamente” à religião, ou seja, pelo grau pelo qual o Sagrado está *revelado* em cada tradição. Portanto, o *a priori* religioso oferece um padrão “objetivo” pelo qual suas várias manifestações podem ser mensuradas; conseqüentemente, o estudo das religiões comparadas pode ser uma teologia das religiões (Almond, 1984, p. 113).

Mas também o pode a ciência da religião, ou *Religionswissenschaft*. Como o *a priori* é categoricamente diferente da percepção sensorial, o Sagrado é categoricamente diferente da *Natur*. Como tal, o critério para o desenvolvimento ou evolução histórica de uma religião é, como em Hegel, o grau pelo qual ela se separa dos vários aspectos da *Natur*. As religiões naturais serão as formas mais baixas, e as religiões “espirituais” as formas mais altas de religião.

Por conseqüência, tais distinções binárias como Espírito e natureza, *a priori* e *a posteriori*, razão e sentidos (ou razão e sentimentos) permitem a Otto tecer uma história da religião que é também uma história da consciência ou Espírito, desde os “primitivos”, para quem a experiência espiritual genuína é “confundida com sentimentos ‘naturais’” (Otto, 1958, p. 133), até uma “religião racional como o cristianismo” (Otto, 1958, p. 91). Assim, o movimento da *Religionsgeschichte* é o mesmo que o da metanarrativa de *Geist* de Hegel: o Espírito se afasta da *Natur* e atinge o autorreconhecimento puro por meio de suas próprias exteriorizações. A história da religião de Otto trilha esses estágios, visto o Espírito e o Sagrado afastarem-se de seu envolvimento “confuso” com os objetos naturais e as sensações para as exteriorizações, que são expressões mais puras do próprio caráter emancipado (*Wesen*) do Espírito.

Na seção a seguir, a trama da história da religião de Otto é traçada, e como se mostrará, ela é praticamente idêntica à trama de Hegel para a história do Espírito. Ela começa com a religião “primitiva” (*prima*, ou “primeira” em latim, ou seja, a

mais próxima da natureza; *Naturvolk* em línguas germânicas), move-se para e pelo “oriente” e antiguidade pagã, e literalmente culmina no “nós” ao qual Otto e Hegel pertenciam, isso é, ao cristianismo germânico europeu. Será descrito cada estágio da *Entwicklung*, ou desenvolvimento da consciência religiosa.

“A racionalização e moralização deficiente da experiência”: Otto sobre a religião “primitiva”

Nossa análise da narrativa de Otto sobre a história do desenvolvimento do Espírito no reino da religião começará olhando como Otto descreve as fases iniciais do aparecimento do Sagrado na história. O Sagrado, ou numinoso, aparece gradualmente na pré-história do “homem”: “o numinoso desenrola todo o seu conteúdo apenas aos poucos e na sequência de estímulos a se iniciarem muito lentamente, um após o outro” (Otto, 1958, p. 132). Conforme mencionado anteriormente, os estímulos externos, ou seja, os estímulos naturais são o motivo, e não a fonte ou origem para que a mente ou o Espírito se tornem operacionais. Primeiro o Sagrado estava “misturado” a coisas externas à sua essência:

O aspecto “bruto” está também no fato de a primeira manifestação ocorrer apenas em ocasionais rompantes. Além disso, ela não é muito clara, o que permite enganosas confusões e adulterações com sentimentos “naturais” (Otto, 1958, p. 133).

Otto, assim como Hegel, não é tímido em descrever a religião “primitiva” em termos depreciativos. Uma mente não liberta da natureza é uma mente selvagem, e embora possa reivindicar potencialmente o que é verdadeiro a toda religião ou à verdadeira essência da mente em si, ela não coloca em prática esse potencial abstrato. A história de Otto indica que as manifestações do Sagrado nesse estágio da história humana são brutas e carecem de uma consciência moral completamente desenvolvida:

Encontra-se, por fim, principalmente na falta de racionalização, moralização e civilização, significações que apenas aos poucos vão se acrescentando ao sentimento numinoso (Otto, 1958, p. 134).

Como Hegel, Otto associa intimamente racionalidade ao Espírito. Razão é aquela parte da mente que é completamente diferente da natureza e que não lhe pode ser reduzida de maneira alguma. A humanidade jovem, embora potencialmente racional, não era de fato racional. Como tal, a religião nesse estágio carece tanto de consciência moral quanto de racionalidade suficiente para diferenciá-la da mera natureza. Otto conclui: “Essas considerações explicam o caráter primitivo e selvagem

da consciência numinosa em seu início” (Otto, 1958, p. 134) – da “consciência numinosa” e dos seres humanos nessa fase de desenvolvimento ou da história. Portanto, a narrativa de história de Otto é a mesma de Hegel: o Espírito se afasta da natureza.

A passividade (feminina) do Oriente vs. a vitalidade (masculina) do Ocidente gótico.

Orientalismo de Otto

Otto faz uma declaração similar sobre o “Oriente” e os “primitivos”. Em seu livro *Mysticism East and West* (1932), Otto se esforça em diferenciar, ao invés de identificar, os misticismos do “Oriente” e do “Ocidente”. Ele utiliza Śankara como o principal representante do Oriente, e Eckhart como o principal representante do Ocidente. Desde o princípio ele deixa claro que esses dois tipos de experiências religiosas devem ser fortemente diferenciadas: “apesar da ‘convergência de tipos’ entre Oriente e Ocidente, ainda assim seu espírito interno difere; o patamar muito diferente sobre o qual o misticismo aumentou na Europa também pinta a sua experiência mística mais elevada de um jeito que é cristão, e não indiano” (Otto, 1932, p. 179). Ele descreve muitos tipos de diferenças ao longo do livro. Aos nossos propósitos aqui, consideraremos apenas dois. Primeiro observaremos a passividade e “calma” de Śankara em oposição à natureza dinâmica e ativa do misticismo de Eckhart. Em segundo lugar, examinaremos a interpretação de Otto sobre as diferenças nas visões de Śankara e Eckhart sobre o divino. Em ambos os casos será percebida a utilização por Otto de métodos supostamente racionais, científicos, para afirmar uma visão quase depreciativa do Oriente e assegurar a supremacia de sua própria religião e etnia.

Otto fala muitas e muitas coisas sobre o ativismo vital de Eckhart em oposição à passividade de Śankara. Não podemos detalhá-las todas, mas começaremos com a questão da “abstração”. Otto se opõe fortemente às acusações de que o misticismo europeu de modo geral e o misticismo de Eckhart em particular operam em abstrações vazias. “Dizer que essa personalidade ‘gótica’, absolutamente permeada e incandescente de desejo por um impulso tremendo de vida nova, viveu em abstrações é absurdo” (Otto, 1932, p. 185). Ao contrário, essa “personalidade gótica” defende uma visão que celebra a força vital da vontade viva:

O posicionamento de Eckhart não é nem quietude mística, nem atividade secular, mas uma identidade da mais profunda unidade e da mais vívida multiplicidade e,

logo, do silêncio mais profundo e do movimento mais vital. É, portanto, uma compostura interior completa e uma atualização e exercício de vontade mais poderoso (Otto, 1932, p. 191).

Otto vai além e ainda taxa explicitamente esse escritor medieval de “voluntarista”: “Assim, Eckhart se torna o panegirista da vontade forte e ativa, e o ato poderoso de um voluntariado que, por si só, realmente merece esse nome” (Otto, 1932, p. 194).

Inclusa nisso está a argumentação de que a visão indiana de Śankara nega o mundo, enquanto a visão gótica de Eckhart afirma a vida: “Para Śankara, o mundo continua sendo mundo, sofrível e miserável, um lugar para se fugir e se negar. Como já vimos, o resultado dessa atitude é a arte peculiar de pintar o mundo em tons pessimistas” (Otto, 1932, p. 229). Em oposição, a “personalidade gótica” de Eckhart, em acordo ao menos parcialmente com a personalidade arquigótica de Lutero, é uma afirmação do mundo e da vida:

Porém Eckhart diz: “Eu ficaria aqui até o último dia com prazer”. Para ele, *samsāra* já é *nirvāna*, e ambos se tornam um; ele encontra alegria no mundo, radiante com a luz de Deus. É característico que com ele não há lutas pesadas ou lamentações sobre o mundo e sobre o corpo, que desempenham papel tão importante em Francisco, ocasionalmente desfiguram a pregação de Lutero e são tão frequentes na filosofia indiana, tanto no budismo quanto no hinduísmo (Otto, 1932, p. 229).

Opondo-se à visão de Śankara, que nega o mundo, essa “personalidade gótica” defende um tipo de *Lebensphilosophie*:

Seu misticismo é vibrante e de vitalidade poderosa, sendo assim muito distante da “abstração”. Portanto ele é muito distinto de Śankara e do misticismo indiano, e a razão para essa diferença jaz na fundação na qual ele se ergue. Apesar de grandes igualdades formais, o núcleo interno de Eckhart é tão diferente do de Śankara quanto o terreno da Palestina e do Cristianismo Gótico Alemão do século XIII é diferente do terreno da Índia (Otto, 1932, p. 186).

Como Otto deixa claro, as diferenças aqui descritas não são meramente uma questão de idiosincrasias individuais, mas sim uma questão de “terreno”, ou seja, de diferenças de *caráter*³ nacional, cultural e religioso. Esse é o mesmo tipo de argumento sobre as diferenças entre a Índia e a Europa feitas por Hegel em *Filosofia da História* (cf. Hegel, 1956, p. 161-167).

³ Ou “natureza”, ou seja, *Wessen*.

Vimos como Otto, seguindo Hegel, defende uma correlação entre os estágios do desenvolvimento humano e suas concepções de divindade. Se Otto argumenta que a Índia é essencialmente passiva e que o Ocidente gótico é essencialmente ativo, não é de se surpreender que ele também defenda que o deus de Śankara é passivo e inferior enquanto o deus de Eckhart é ativo, vigoroso e superior. Novamente, Otto diz muitas coisas sobre isso, e não será possível detalhá-las todas.

Um ponto que Otto insiste várias vezes é que a atividade vital é essencial à concepção gótica do divino, ao passo que isso se opõe à concepção indiana do divino. Usando uma velha noção filosófica como ponto de entrada para essa discussão: “O divino de Eckhart é *causa suis*, mas não no sentido meramente exclusivo, de que toda *causa* estrangeira é fechada, mas no sentido mais positivo de uma autoprodução incessante Dele próprio” (Otto, 1932, p. 187). Tal como em Hegel, o momento de exterioridade, para fora, é um componente essencial do Espírito, o qual diferencia o Espírito da mera substância, que dá ao Espírito vida interior, ou seja, personalidade.

Em contrapartida, Śankara considera essa diferenciação interna e a criatividade externa do divino como um defeito, uma apostasia de uma perfeição eterna e imutável:

De fato, esse [a noção de *causa sui* descrita anteriormente] é o caso de Śankara, para quem a saída de Deus e do mundo da unicidade primeva de *Bráhma* é o grande “erro” da *Avidyā*. Isso não acontece com Eckhart. Deus é a roda que se desloca de si mesma, que rodando, não retrocedendo, atinge sua posição inicial novamente. Que ela rola de dentro, para fora e para dentro novamente é de grande significado. Deus é, por Ele mesmo, um temendo movimento de vida. Fora da unidade indiferenciada, Ele entra na multiplicidade da vida pessoal e das pessoas, cujo mundo e a multiplicidade do mundo, sendo assim, estão contidos (Otto, 1932, p. 188).

Otto deixa clara a oposição: “*Brahmā* é um deus *vivo*? ‘Eu sou um deus vivo’ – isso é mais do que um Deus que vive” (Otto, 1932, p. 187). Enquanto isso, o deus de Eckhart é místico não porque essa concepção é passiva, mera substância ou abstração. Ao invés disso, “esse Deus se torna um Deus místico porque Ele é uma fonte de vitalidade incandescente” (Otto, 1932, p. 187).

Em uma passagem que captura tanto sua afirmação de superioridade da concepção de Deus do Ocidente e a inferioridade do meramente natural, Otto novamente diferencia a concepção bramânica de Deus da teutônica:

Esse Deus é, Ele próprio, um *processo* vivo, não um Ser estático. Podemos utilizar aqui a palavra “processo”, mas apenas por falta de outra melhor, pois não é nada da

natureza de qualquer processo comum. Um processo é um evento natural, mas não se trata de qualquer evento; é atividade, poderosa autopostulada, uma procriação não sob a compulsão de leis ou impulsos cegos, mas a força criativa e a liberdade da maravilha sublime (Otto, 1932, p. 188).

O que surge claramente desse exercício de “religião comparada” é uma replicação da estrutura das relações tal como transmitida na imagem clássica de “o Oriente”, conforme descrito por Edward Said e outros. Novamente, minha argumentação aqui não é simplesmente de que a exposição dos textos de Otto está errada, mas que suas assunções hermenêuticas, sejam conscientes ou inconscientes, estão baseadas em uma relação estrutural hierárquica que reflete quase perfeitamente a estrutura das relações coloniais europeias. Ele primeiro essencializa “o Oriente”, reduzindo-o a um único caráter, e então o demonstra como passivo, feminino e inferior em todos os sentidos para um Ocidente gótico essencializado. Enquanto outros consideraram que Otto é primordialmente um pensador normativo e teológico, eu digo que ele fez isso com base na *Wissenschaft*, que essa era a prática padrão e a visão quase universalmente aceita nas ciências humanas em geral e na ciência da religião em específico.

Plotino vs. Eckhart: pagão vs. cristão

Embora não desenvolva o tema completamente, Otto também insiste, de modo similar à crítica a Śankara, que o misticismo gótico-cristão de Eckhart transcende o melhor representante do misticismo greco-romano da antiguidade, a saber, Plotino:

Aqui, novamente Eckhart difere completamente de Plotino, embora seja representado sempre como seu aluno. Plotino também escreveu sobre um amor místico, mas seu amor não é inteiramente o *agápē* cristão, mas o grego *érōs*, que é o gozo e o prazer de uma beleza sensual e supersensual, decorrente de uma experiência estética quase desconhecida a Eckhart (Otto, 1932, p. 231).

Novamente, em oposição, enquanto a orientação esteticamente sensual de Plotino se presta a um sentimentalismo selvagem, que, como vimos, é a marca de uma espiritualidade menos desenvolvida, Eckhart seria mais como outra figura arquigótica, Kant, ao diminuir a emoção mesmo na experiência mística:

Eckhart nada sabe sobre tais orgias emocionais ou o tal amor “patológico” (como Kant chama). Para ele, amor não é *érōs*, mas sim a virtude cristã de *agápē*, forte co-

mo a morte mas sem paroxismos, interior mas de profunda humanidade, ao mesmo tempo ativo de querer e fazer, como o amor “prático” de Kant (Otto, 1932, p. 231).

O diferencial entre o *agápē* cristão e o *érōs* grego é a razão-moralidade-Espírito. A sensualidade é uma marca do estágio menos emancipado, menos plenamente realizado do Espírito ou da manifestação do *numen*. Com base nisso, bem como em sua própria exegese de Plotino e Eckhart, Otto se irrita nitidamente com a ideia de que Eckhart possa ser dependente do paganismo sensualista. Então, as correlações hegelianas-idealistas são verdadeiras mesmo no Ocidente: assim como o Espírito está para a natureza, o desenvolvido está para o primitivo, ou o Ocidente está para o Oriente, também o moderno está para o antigo (e o cristão para o pagão) dentro do Ocidente. Assim como na metanarrativa do Espírito de Hegel, Otto vê o Ocidente gótico como o ápice da história mundial da religião.

A fase do monoteísmo: judaísmo e islã vs. cristianismo

O caso do judaísmo

Assim como Hegel e muitos outros, Otto via a chegada do Espírito à fase do monoteísmo como um tremendo avanço à sua emancipação da natureza, sua racionalização e sua chegada à plena autoconsciência. Poderia se pensar, então, que todos os monoteísmos receberiam o mesmo tratamento diferenciado da religião “primitiva”, da religião “oriental” ou do paganismo. Mas não é o caso. Otto vê diferenças básicas e profundas entre as três “maiores” religiões monoteístas: judaísmo, islã e cristianismo. Como essas diferenças se somam à tese de que a história da religião de Otto reflete a situação colonial europeia, será necessário um olhar íntimo sobre isso, começando pelo judaísmo.

Como muitos cristãos, Otto tinha uma visão um tanto quanto ambivalente do judaísmo. De um lado, ele representa um estágio definitivo do processo de *Entwicklung*, ou consciência religiosa: “Se em toda religião já atuam os sentimentos do irracional e numinoso, isto se dá principalmente na religião semita e mais ainda na religião bíblica” (Otto, 1958, p. 72). O monoteísmo semítico constitui uma quebra radical com a religião natural, por manter o divino fora da natureza e por manter sua fonte transcendente. Contudo, o numinoso é ao mesmo tempo racional e irracional. Com a religião bíblica, o surgimento de uma forma mais pura do numinoso pode ser detectado: “O patamar inferior do sentimento numinoso enquanto receio demoníaco há muito já está superado entre os profetas e salmistas” (Otto, 1958, p. 72).

Por outro lado, ele é rápido em empregar o argumento supersessionista cristão clássico, ou seja, de que o cristianismo tanto transcende quanto complementa o judaísmo, embora em termos relativamente novos. Falando de Jesus, Otto argumenta o seguinte:

E quanto ao Senhor deste reino, o “Pai celestial”? Sendo o seu Senhor, ele não é menos “santo”, numinoso, misterioso [...] que seu reino, mas muito mais, e tudo isso em grau absoluto; nesse aspecto ele é o enaltecimento e o cumprimento de tudo aquilo que a antiga aliança já sempre apresentou em termos de “sentimento de criatura”, “receio sagrado” e similares. Não perceber isso é transformar o Evangelho de Jesus em mero idílio (Otto, 1958, p. 83).

Vimos antes o valor que Otto coloca no conceito filosófico de “personalidade”, ou seja, na vida interior e natureza autorreflexiva do Espírito, em oposição à noção indiana e pagã de mera substância. Essa concepção parece ser o que define a superioridade de Cristo e do cristianismo sobre o judaísmo: “Jesus precisava ensinar e proclamar aquilo que não era evidente aos judeus, e sim sua propriíssima descoberta e revelação: que esse Santo era justamente um ‘Pai celestial’” (Otto, 1958, p. 83). A paternidade representa uma fase mais elevada do desenvolvimento da personalidade do que a imagem do “legislador”, tão proeminente na religião de Moisés, como ele argumenta em outro ponto: “O antagonismo histórico que, por reação, produziu o evangelho, foi o farisaísmo com sua escravidão à lei e João Batista com sua concepção ascética e penitencial da relação com Deus” (Otto, 1985, p. 83). Esse Jesus completamente “desjudaizado” representa a terceira via, uma síntese desses extremos que transcende os limites de ambos.

O caso do islã

Se Otto teve uma visão mais ou menos ambivalente sobre o judaísmo, ele é inequívoco em sua perspectiva sobre o islã. Ao descrever o processo pelo qual o numinoso se torna mais racional através do desenvolvimento religioso, ele opõe fortemente o monoteísmo judaico e o personalismo cristão ao monoteísmo irracional e retrógrado do islã:

Esse processo [de racionalização] é levado a termo no profetismo e no evangelho, encontrando-se aí a particular nobreza da religião bíblica, que lhe permite reivindicar já no estágio alcançado em Dêutero-Isaías a categoria de religião universal. Aqui se encontra a sua superioridade sobre, por exemplo, o islã, onde Deus é um mero “numen”, e é, na verdade, o próprio Javé em sua forma pré-mosaica e em escala maior (Otto, 1958, p. 75).

Em vez de ser sinal do desenvolvimento teleológico e progressivo da racionalização do numinoso – o que se esperaria de sua teoria da história –, por razões difíceis de entender do ponto de vista lógico, Otto considerou o monoteísmo árabe como um retrocesso; para ele, o islã representa uma mistura sem nexos de elementos sensuais e numinosos. Diferenciando a noção de predestinação do Corão da de Lutero, Otto emprega uma linguagem marcante para um cientista da religião:

Se o sentimento do numinoso, no caso, enquanto “sentimento de ser criatura”, realmente é a raiz dessa ideia de predestinação, é de se esperar que aquela religiosidade mais determinada por aspectos irracionais na ideia de Deus também terá a maior tendência predestinacionista. Isso é bem evidente. Nenhuma religião tende tanto ao predestianismo quanto o islamismo. A peculiaridade do islamismo está justamente no fato de que ali o lado racional, mais especificamente ético da noção do Deus, desde o princípio não recebeu um cunho tão firme e claro como, por exemplo, no judaísmo ou cristianismo. O numinoso em Alá simplesmente prepondera. Critica-se o islamismo porque nele a exigência ética tem caráter “acidental”, tendo validade apenas pela “vontade casual” da divindade. A crítica vai na direção certa, só que a questão nada tem a ver com “acaso”. O que ocorre é que em Alá o numinoso-irracional prepondera demais sobre o racional, não estando este esquematizado e moderado o suficiente pelo elemento racional, isto é, no caso, pelo aspecto moral, como no cristianismo. Justamente isso também explica o que se costuma chamar de traço “fanático” dessa religião. Excitadíssimo, “zeloso” sentimento do numen, sem o efeito moderador dos aspectos racionais: essa é precisamente a essência do autêntico “fanatismo” (Otto, 1958, p. 90-91).

Aqui, novamente, Otto parece estar reiterando a tese teo-antropogênica de Hegel: “Um deus inferior ou um deus da natureza possui humanos inferiores, naturais e aprisionados como seus correlatos; o conceito puro de Deus ou o Deus espiritual tem como seu correlato o espírito que é livre e espiritual, que de fato conhece Deus” (Hegel, 1988, p. 203). A “chegada” teleológica à fase do monoteísmo não significa, por si, que determinado grupo de seres humanos se emancipa da natureza automaticamente. Aqui o argumento de Otto indica claramente que o “caráter árabe” está mais intimamente ligado à emoção ou à paixão (logo à *Natur*) e menos ligado à razão (portanto, ao *Geist*) do que o “caráter hebraico” ou o “caráter cristão”. Portanto, em última instância, o que determina o espírito não se trata de uma questão de estágio histórico ou de conteúdo religioso. É, aparentemente, uma questão de raça. Nessa análise das relações estruturais entre judaísmo, cristianismo e islamismo, que parecem de muitas maneiras desafiar a própria lógica de Otto, não é coincidência que o judaísmo contribua para o cristianismo e para a Europa e, portanto, até certo ponto seja valorizado, enquanto o islamismo e a civilização árabe seja considerada antagonista e rival do cristianismo e da Europa. Antecipando um

pouco as considerações finais desse artigo, as análises de teóricos como Edward Said (1978) descrevem o funcionamento do sistema de representações criado pelos acadêmicos europeus, incluindo Otto e a ciência da religião, como uma hierarquia de conceitos correlatos: o islã *precisa* ser irracional se for para o cristianismo ser racional. O judaísmo *precisa* ser legalista se for para o cristianismo ser a religião consumada do amor. Retornaremos a essas questões na conclusão.

A supremacia do cristianismo

Por outro lado, em sua combinação de elementos de “razão pura” com expressões externas, o cristianismo, “com seus conteúdos específicos de fé e sentimentos, aí está em toda a sua grandeza histórica e supremacia, distinguindo-se das outras religiões” (Otto, 1958, p. 163). “Evidencia-se sua superioridade sobre outras formas de espiritualidade. Ele é *mais religião*, religião *mais consumada* que outras, na medida em que aquilo que a religião implica nele se tornou *actus purus* [realidade pura]” (Otto, 1958, p. 56). Porque, como dito anteriormente,

consideramos uma evidência do nível e da superioridade de uma religião o fato de ela também ter “conceitos” sobre Deus, além de conhecimentos (no caso, cognições da fé) sobre o suprasensorial expressos nos conceitos mencionados [...]. O cristianismo possui esses conceitos e os possui com maior clareza, nitidez e completude, o que constitui um sinal fundamental da sua superioridade sobre outros níveis e formas de religião (Otto, 1958, p. 1).

Se a autorrealização do Espírito vem, como disse Hegel, em “autoconhecimento puro e alteridade absoluta”, então a *Natur* é o veículo necessário para o Espírito. Consequentemente, o estágio mais alto do Espírito não é a ausência de natureza, mas a síntese perfeita entre *Natur* e *Geist*. Isso só é percebido no cristianismo e em mais nenhuma outra religião. As outras religiões ou são muito misturadas com a natureza, ou muito abstratas.

O mesmo argumento se aplica aos conceitos morais. Otto se esforça muito, assim como Schleiermacher antes dele, para mostrar que religião não é o mesmo que moral. Todavia, ambas fazem parte da essência racional, imaterial e não natural do Espírito, e por isso os avanços do Espírito se correlacionarão aos avanços tanto nas concepções de Sagrado quanto nas concepções de moral. Nisso também o cristianismo prova sua supremacia sobre as outras religiões:

Nenhuma religião exprimiu de forma tão consumada, profunda e intensa o mistério da necessidade de expiação como o cristianismo. Também por essa razão, e

principalmente por ela, evidencia-se sua superioridade sobre outras formas de espiritualidade. Ele é mais religião, religião mais consumada que outras, na medida em que aquilo que a religião implica nele se tornou *actus purus* [realidade pura] (Otto, 1958, p. 56).

Tal como acontece com Hegel, o cristianismo é a consumação da religião como tal, daquela essência *a priori*, eterna, universal da mente, da consciência, do “homem” ou do Espírito. É o *telos* e o ponto final de toda a história, ou seja, não apenas a história de uma civilização dentre outras, mas a história geral. Tanto em Otto quanto em Hegel, o destino da humanidade termina com e no cristianismo germânico europeu, uma visão que reflete perfeitamente tanto a situação histórica da colonização europeia quanto a legítima.

Conclusão

De um lado, a própria natureza da ideia de uma categoria *a priori* parece se mover em uma direção igualitária, universalista e inclusiva, e de fato Otto afirma que: “O elemento de que estamos falando [o Sagrado] e que tentaremos evocar no leitor está vivo em todas as religiões, constituindo seu mais íntimo cerne, sem o qual nem seriam religião” (Otto, 1958, p. 6). Por outro lado, em sua análise do “Sagrado” como um *a priori* “puro” (isso é, pertencente ao Espírito), Otto extrai as consequências lógicas dessa sequência de reivindicações, cuja manifestação ao longo da história é, também como Hegel, a história da emancipação gradual do *Geist* da *Natur*.

Pois nada é aprendido mais claramente em uma comparação das religiões do que isso: a diferença qualitativa das religiões em seus estágios superiores. Não existe uma única coisa que marque a diferença entre os homens tão profundamente quanto a religião; nem a raça, nem o clima, nem o modo de vida podem se equiparar a ela (Otto, 1931, p. 202-203).

Comparando o hinduísmo com o cristianismo, ele continua:

Existe uma semelhança entre um humano que concebe e tem uma experiência interior do Ser Eterno e um carma onipresente surgindo do nascimento ao nascimento, com uma agonia sempre recorrente de luxúria pela vida, que encontra a salvação num feliz encerrar do desejo pela existência: e outro que tenha vivido como um funcionário da lei, auditando a própria vida em débitos e créditos de “boas ações”; e uma diferença absoluta, como nenhuma outra, naquele que vivenciou isso como o “Pai de Jesus Cristo” (Otto, 1931, p. 203).

Ainda que pareça que a tendência universalista de termos como “*Geist*”, “homem”, “essência”, “*a priori*” etc. tenderia a uma visão mais igualitária da religião, o oposto é precisamente o caso.

Uma leitura do discurso colonialista em *O Sagrado* de Otto se faz necessária pela tendência dominante na ciência da religião de valorizar as abordagens êmicas e empáticas de Otto, despolitizando sua teoria. Uma pesquisadora, que descreve a si mesma como uma feminista judia, defende em um livro recente “o inclusivismo de O Sagrado” (Raphael, 1997, p. 7), alegando que “o conceito de Sagrado de Otto propõe uma antropologia igualitária” (Raphael, 1997, p. 8), e que “O Sagrado é [...] sociologicamente e historicamente descomprometido” (Raphael, 1997, p. 7); e que, além disso, “embora o conceito de Sagrado de Otto seja fortemente dependente de categorias filosóficas ocidentais e de sua própria tradição luterana, ele nunca é paroquial. A estreita relação de sua fenomenologia e teologia implica que Otto não impõe nenhuma obrigação de escolha entre a própria tradição dele e as outras tradições, ou quaisquer [...] testes de lealdade espiritual” (Raphael, 1997, p. 7). É esse o tipo de hermenêutica acadêmica que se encontra no campo da ciência da religião, uma área acadêmica que provavelmente estivera mais interessada no “diálogo inter-religioso” do que na produção de conhecimento crítico.

Para ampliar um pouco, deixe-nos fazer uma pergunta: “Mas por que essa ênfase em Hegel?” (Young, 1990, p. 3). Robert Young coloca uma questão que parece pertinente nessa conjuntura. A resposta, como explica Young, tem a ver com a relação de Hegel com o imperialismo ocidental: “Hegel articula uma estrutura filosófica de apropriação do outro como uma forma de conhecimento que simula o projeto do imperialismo do século XIX inquietamente” (Young, 1990, p. 3). A ênfase em Hegel e na correlação entre Hegel e Otto permite uma leitura para vermos o que Melissa Raphael (citada acima) não pôde ver: a relação entre a ciência da religião e o colonialismo. Em contrapartida, se adotamos a análise do discurso colonial provisoriamente como uma *estratégia de leitura dos textos*, o que fica claro é que como todos os significados são construídos por séries específicas de relações em um texto, esses termos assumem posições estruturais em relação uns com os outros. Essas relações raramente são (se é que o são) homólogas, como Mark Taylor argumentou:

Invariavelmente um termo é privilegiado através da alienação de seu relativo. A resultante economia de privilégios sustenta uma hierarquia assimétrica em que um membro governa e domina o outro completamente no domínio teológico, lógico, axiológico e até mesmo político (Taylor, 1984, p. 9).

Essa “economia de privilégios” é o que tem sido a característica da correlação entre poder e conhecimento manifestada nas estruturas criadas pela forma como Otto opõe Espírito e natureza em sua narrativa da história da religião.

Essa estratégia de ler os textos é instruída pelos tipos de questões que a forma específica pós-estruturalista da teoria pós-colonial tem apresentado ao discurso ocidental. Esse era exatamente o ponto tardio de Edward Said em seu trabalho pioneiro, *Orientalismo*:

Quero com isso questionar se há algum modo de evitar a hostilidade expressada pela divisão dos homens em, digamos, “nós” (ocidentais) e “eles” (orientais). Pois essas divisões são generalidades cujo uso, histórico e de fato, foi sublinhar a importância da distinção entre alguns homens e alguns outros, normalmente com intenções não muito admiráveis [...] o resultado costuma ser a polarização da distinção – o oriental fica mais oriental e o ocidental, mais ocidental [...] (Said, 1978, p. 45-46).

Ania Loomba, em um trabalho mais recente, apresentou um ponto muito importante sobre a análise de Said, que mostra as profundas implicações do método de Taylor descrito anteriormente. No sistema de representações criadas pelos acadêmicos ocidentais emerge uma hierarquia de conceitos correlativos:

Said mostra que essa oposição [entre Ocidente e Oriente] é crucial à autoconcepção europeia: se as pessoas colonizadas são irracionais, os europeus são racionais; se os colonizados são selvagens, sensuais e preguiçosos, a Europa é a própria civilização, com sua luxúria sobre controle e sua ética dominante de trabalho duro; se o Oriente é estático, a Europa pode ser vista como desenvolvida e caminhando em frente; o Oriente precisa ser feminino para que a Europa possa ser masculina (Loomba, 1998, p. 47).

Uma leitura pós-estruturalista/pós-colonial de Otto (e outros) nos permite traduzir suas dicotomias conceituais metafísicas e abstratas (como *a priori/a posteriori*, Espírito/Natureza, sentido/razão) em uma série de discursos velados sobre grupos sociais historicamente reais: indianos, chineses, africanos, nativo-americanos e assim por diante. Podemos, então, ver as tendências logocêntricas, eurocêntricas e cristocêntricas tal como estão expressas no famoso e muito citado livro de Otto, *O Sagrado* – e na ciência da religião como um campo do conhecimento, a medida que ela tem sido influenciada por Otto. Se a questão fosse meramente “acadêmica”, ou se tratasse de um sistema abstrato de conceitos, isso seria diferente. Porém, quando aplicada a grupos humanos reais como Otto o fez, a metanarrativa do *Geist*, esteja ela articulada de forma diacrônica ou sincrônica, é de fato simplesmente uma narrativa da *supremacia* – termo dele, não meu – da Europa branca cristã sobre a África negra “primitiva”, e um distanciamento da Ásia “despótica” amarela e parda. Ele *se afasta* do sul *para* o norte; *longe* do Oriente *em direção* ao Ocidente. Ele sai da África e entra na Alemanha; sai da Ásia, cruza a Grécia e penetra no coração da Europa. Ele

se move da “natureza” para o “espírito”; longe do aprisionamento rumo à liberdade, transcendendo as “leis” e culminando em “amor”, e vai além do “sensualismo” e da “razão pura”. E essa narrativa, essa metafísica do sujeito, do *Geist*, de “homem”, funciona quer o “agente” seja ou não “pessoalmente” racista ou preconceituoso, quer seja ou não, em qualquer sentido desses termos, liberal ou conservador, crente ou ateu, quer se considere ou não teólogo ou cientista das religiões, quer elogie ou condene a teoria de Hegel, mesmo se a conhecer apenas pelos nomes de Schleiermacher, Dilthey, Tiele, Otto, van der Leeuw, Wach ou Eliade. Essa é uma estrutura discursiva racista e colonialista, que por vezes pode ser muito violenta, às vezes menos, mas racista mesmo assim. Ela professa um universalismo, mas no final, de tempos em tempos, utiliza o mesmo universalismo para marginalizar aqueles que já são marginais e rebaixar aqueles que já são rebaixados, em constante reiteração silenciosa e insidiosa de sua hegemonia colonialista, que é logocêntrica, eurocêntrica e cristocêntrica. Quando o núcleo, a constituição e as estruturas de suas oposições são desmascarados, ela se mostra uma formação ideológica viciosa, que se autopromove e é monstruosamente narcisista, ou seja, uma formação ideológica não apenas potencialmente hedionda em seus efeitos práticos, mas também, do ponto de vista científico, notoriamente falsa.

Muitas questões se mantêm: até que ponto esse sistema subjacente de conceitos – por exemplo, “religião”, “consciência”, “homem”, “*a priori*”, “*sui generis*” etc. – continua a ser operacional na ciência da religião? Em que medida esse sistema de conceitos continua a carregar implicitamente a história e a estrutura das suposições colonialistas, além da “economia de privilégios” colonialista? Por extensão, até que ponto os próprios “currículos”, em sentido mais amplo, das universidades ocidentais ainda se baseiam na metanarrativa de Hegel? A influência distorcida do colonialismo realmente desapareceu, ou o neocolonialismo se tornou incorporado silenciosamente nas próprias estruturas daquilo que nós no Ocidente chamamos de “conhecimento”?

Bibliografia

ALMOND, Phillip C. *Rudolf Otto: an introduction to his philosophical theology*. Chapel Hill: University of North Carolina, 1984.

DAVIDOVICH, Adina. *Religion as a province of meaning*. Minneapolis: Fortress, 1993.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *The philosophy of history*. New York: Dover, 1956.

- _____. *Phenomenology of spirit*. Oxford: Oxford University, 1997.
- _____. *Lectures on the philosophy of religion*. Berkeley: University of California, 1988.
- IDINOPULOUS, Thomas A. Must Professors of religion be religious? On Eliade's method of inquiry and Segal's defense of reductionism. In: IDINOPULOUS, Thomas A.; YONAN, Edward (Eds.), *Religion and reductionism: essays on Eliade, Segal, and the challenge of the social sciences for the study of religion*, Leiden: Brill, 1994, p. 65-81.
- LOOMBA, Aina. *Colonial/Postcolonialism*. London; New York: Routledge, 1998.
- OTTO, Rudolph. *Naturalism and religion*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1907.
- _____. *The philosophy of religion*. London: Williams & Norgate, 1931.
- _____. *Mysticism East and West*. New York: MacMillan, 1932.
- _____. *The idea of the Holy: an inquiry into the non-rational factor in the idea of the Divine and its relation to the rational*. Oxford: Oxford University, 1958 [1917].
- RAPHAEL, Melissa. *Rudolf Otto and the concept of Holiness*. Oxford: Clarendon, 1997.
- SAID, Edward W. *Orientalism*. New York: Vintage, 1978.
- TAYLOR, Mark C. *Erring: a postmodern a/theology*. Chicago: University of Chicago, 1984.
- YOUNG, Robert. *White mythologies: writing history and the West*. London; New York: Routledge, 1990.

Recebido: 08/01/2018

Aprovado: 29/04/2018