



Pensar a religião através das coisas: materialidade religiosa e decolonização

Thinking religion through things: religious materiality and decolonization

Patricia Rodrigues de Souza*

Resumo: A religião material estuda religiões em seus aspectos materiais, tais como alimentação, vestuário, arquitetura, imagens, posturas etc., tudo o que não seja discursivo. Por lidar com os objetos, os espaços e o corpo, ela propõe rupturas com metodologias eurocêntricas exclusivamente baseadas em textos, apresentando, deste modo, um potencial decolonialista. Ainda modestamente explorada no Brasil, tal abordagem suscita dúvidas quanto à sua utilização, pois não se trata de mencionar e descrever o uso de objetos e práticas corporais nas religiões, nem de analisar seus simbolismos, mas de rever categorias tais como corpo, coisas, fetichismo, idolatria, animismo, conceitos utilizados ao longo da história para rebaixar religiosidades locais dos contextos coloniais. Este artigo visa esclarecer a religião material e demonstrar como ela pode dar voz a epistemologias não ocidentais.

Palavras-chave: Religião Material. Cultura Material. Decolonialismo. Fetichismo. Iconoclastia.

Abstract: Material Religion studies religion through its material aspects such as food and foodways, clothing, architecture, images, postures, etc. everything that is not discursive. Dealing with body and objects, it breaks with Eurocentric methodologies about religion based on texts only. Little explored in the Brazilian academia, it arouses many doubts, since it is not only a matter of mentioning and describing the usage of objects and body practices in religions, neither means to analyze its symbolisms, but rather, it is a matter of reviewing categories like body, things, fetishism, idolatry, animism, concepts used along history to diminish religiosities in the colonial contexts. This paper aims to clarify what Material Religion is and to show how to give voice to nonwestern epistemologies.

Keywords: Material Religion. Material Culture. Decolonialism. Fetishism. Iconoclasm.

Introdução

Algumas das metodologias pelas quais se pode estudar religiões, especialmente as baseadas em textos, com suas raízes na filologia, teologia e filosofia, já são bem conhecidas, testadas e seguras. Elas fundaram um modo de compreensão que pinta as religiões como uma crença de origem interna ou um evento transcendente, abstrato, mental e determinante das coisas concretas. Tal concretude, porém, aparece sempre e apenas como um resultado ou uma ilustração dos conceitos religiosos. A ciência da religião ou dos estudos de religião teriam muito a ganhar considerando, em suas metodologias, as fontes materiais em pé de igualdade com as fontes textuais. A ideia não é diminuir a

* Doutora em Ciência da Religião (PUC-SP). ORCID: 0000-0003-4749-6624 – contato: patsouz@hotmail.com

importância das fontes textuais, mas de reconhecer que há aspectos das religiões que não são captáveis por meios discursivos e que aspectos materiais são tão generativos quanto conceitos (Hazard, 2019). Um grande número de autores tem se referido a uma virada material, a fim de demonstrar como o uso, fabrico e relação com as coisas geram comportamentos e modelam sujeitos (Hazard, 2019; Vásquez, 2011). Uso o termo “coisas” seguindo Ian Hodder (2012), por ser um termo geral que permite incluir elementos como céu, pedras etc. Muitas religiosidades, especialmente as originadas em culturais orais ou pré-cristãs, têm coisas e práticas como centrais em seus cultos, demandando metodologias não discursivas (ver Souza, 2019).

No Ocidente anterior ao cristianismo, religiões dificilmente seriam definidas como crença e, antes do período colonial, tampouco seriam chamadas de religião, ambas conceituações ocidentais (Chidester, 1996). O que chamamos hoje de religião e que, por vezes, apartamos da ciência, filosofia, política, economia, geografia, etc., constituía no período pré-colonial, em sociedades fora da Europa ocidental, um sistema de pensamento que explicaria todos estes fenômenos de forma integrada. Mitos expressavam ontologias que organizavam deuses, espíritos, humanos, animais e coisas geralmente de forma não antropocêntrica, além de normatizar como agir na relação com os deuses, o que constituía um conjunto de ações concretas – construir monumentos, adorar estátuas, fazer oferendas, sacrifícios, etc. Havia um calendário “religioso” baseado nos ciclos naturais – época de oferecer sacrifícios para utilização da terra, celebrações para deuses e deusas relacionados/as a fenômenos naturais como chuvas ou cheias dos rios, época de colheita com sacrifícios de restituição, etc. A vida “religiosa” era baseada na vivência empírica. A imaterialidade do espírito e a ideia de um mundo verdadeiro transcendente iniciou-se com os pré-socráticos e disseminou-se com o cristianismo. A crença num único mito – a fé em Cristo – tornou-se o cerne da religião em virtude da multiplicidade de culturas que a formaram. Eram diferentes línguas, costumes e modos de estar no mundo, melhor dizendo, diferentes mundos. Como aglutinar todos, se não pela crença num mito comum? (Souza, 2019, p. 37). Assim, crença e abstração foram tomando o lugar do que antes eram práticas e coisas concretas. Uma suposta redução na materialidade das religiões, ou pelo menos, no reconhecimento dessa materialidade, é um processo complexo que merece um estudo à parte (ver Souza, 2019; Stroumsa, 2009).

Iconoclastia/Iconofilia

A discussão sobre a materialidade das religiões – religiões mais ou menos materiais, contra ou a favor do uso de objetos religiosos – pode ser classificada como um duelo entre iconoclastia e iconofilia:

A iconoclastia tem por base a ideia de que qualquer figura feita por mãos humanas é uma blasfêmia e a teologia que informa essa ideia é fundamentalmente apofática, ou seja, Deus só pode ser determinado pela negação, nunca pela afirmação. E se não há determinações positivas de Deus não há também como atribuir-lhe uma imagem. A Ele ou a qualquer das realidades ou faculdades divinas (Abumanssur, 2000, p. 178).

A inclusão ou exclusão das coisas e discussões sobre os lugares que elas ocupam dentro de diferentes ontologias não é algo novo, nem tranquilo. Alain Besançon (1997) faz uma longa arqueologia das crises de iconoclastia demonstrando as profundas raízes da discussão. O mundo grego trouxe uma cisão entre os que pensavam um mundo real incluindo a mediação das coisas e os que igualmente pensavam um mundo também real, sem intermédio das coisas:

Se Platão considerava o artista inferior porque mimético, Aristóteles o justifica enquanto mimético. Platão adivinhou que a verdadeira aspiração da arte era representar o divino por uma imagem. Mas a essa imagem falta realidade. Aristóteles, ao contrário, situa essa imagem em pé de igualdade com todas as realidades existentes neste mundo porque se assentam sobre um logos, estão em conformidade com a ordem cósmica (Besançon, 1997, p. 71).

Pela vasta herança grega legada ao cristianismo, a confrontação entre os dois princípios seguiu adiante. A iconoclastia foi ainda reforçada através da herança judaica que proibia imagens e por um cristianismo que se definia pela negação de resquícios de religiões pagãs nas quais se adorava imagens. No cristianismo, o repúdio às imagens não era consensual – prova disto foi a arte paleocristã (sécs. II-V). Entretanto, as imagens tornaram-se apenas representações, elas já não eram cultuadas como nas religiões pagãs em que deuses as habitavam, tornaram-se símbolos, algo que está no lugar de algo/alguém que não está (Serra, 2002). A igreja romana recusara-se a reconhecer nas obras uma metafísica, situando-as na retórica (Besançon, 1997, p. 164), e isto prevenia o risco de se incorrer em idolatria. Assim, destituídas da divindade, como ilustrações, poderiam ser até pedagógicas, como entendia Gregório de Nissa (335-395): “o que a bíblia é para os que sabem ler, a imagem o é para os iletrados” (Panegírico de São Teodoro, PG 94 1248c). A produção de arte cristã seguiu com destaque na Idade Média, mas não sem causar desconforto. Tal aspecto emergiu novamente na Reforma Protestante sob nova onda iconoclasta, cindindo o cristianismo, no modo de lidar com as coisas, entre um catolicismo iconófilo e um protestantismo iconoclasta.

O repúdio protestante pelos objetos religiosos não se limitou a influenciar seus fiéis em relação ao assunto, mas, juntamente com a ciência e o racionalismo, designou toda a materialidade um lugar subalterno. Tanto na ciência quanto na religião, a matéria tornou-se mais separada e subjugada ao espírito do que nunca. Essa separação, particular à Europa ocidental e estranha a outras culturas, foi forçosamente disseminada pela colonização do século 19. O darwinismo foi uma das ideias a que poucos intelectuais desta época conseguiram resistir – tudo seria sistematizado numa escala evolutiva e os estudos de religião, nascidos na época, não fizeram diferente. Alguns autores defendem a ideia de que o conceito de religião, como se apresenta hoje, parecendo senso comum, surgiu no e por causa das colonizações do 19. (Chidester, 1996; Sharpe, 2003; Said, 2012). Entre estudiosos de religião com formação protestante, missionários e agentes coloniais (todos europeus), classificou-se as “religiões” de povos não europeus numa linha do tempo evolutiva: fetichismo, animismo, totemismo, animismo, idolatria até chegar ao monoteísmo ético – o cristianismo (Schwarcz, 1993; Sharpe, 2003; Castro, 2005). “Tylor acreditava simplesmente que animismo era uma ‘religião da Idade da Pedra’. Ele presumiu que os níveis de cultura material deveriam

corresponder exatamente aos níveis intelectuais, morais e de cultura religiosa” (Sharpe, 2003, p. 58, tradução nossa). Pode-se dizer, com algumas exceções, que as correntes dos estudos de religião do 19 estão representadas na fala de Tylor – os objetos e sua materialidade incomodavam. Na corrente filológica de estudiosos da religião do período, tudo girava em torno dos textos sagrados, considerados a verdadeira essência das religiões, a materialidade parecia ser uma espécie de defeito que rebaixava certas religiões. A ideia de Max Müller, o primeiro a falar numa ciência da religião, pode representar a preferência de outros filólogos:

Apesar de seu respeito e afeição pela mitologia e natureza, Müller pensava que as religiões ricas em imagens concretas e materiais, como os Vedas, não podiam ser consideradas como representando a religião no seu melhor. Ele "achava que estava certo" por pensar que algo sério estava faltando nelas; para ele, a religião deveria ser espiritual. Tinha que ser algo como a religião abstrata dos Deístas – Religião Natural. Assim, ele inevitavelmente chegou a "achar que estava certo" por acreditar que as religiões mitologicamente informadas, personificadas, eram formas inferiores de religião. O termo de escolha usado para nomear este tipo de religiões era "Religiões Físicas". No esquema de religiões de Müller, ele as classificou abaixo das elevadas, abstratas e impessoais "Religiões Filosóficas" de sua própria preferência. (Strenski, 2015, p. 42 tradução nossa).

A religião do outro, segundo esses religionistas do 19, revela mais ao Ocidente sobre como ele constituiu sua própria religiosidade do que sobre as dos outros. Havia curiosidade sobre esse “outro” e sua religião, no sentido de explicar e demonstrar como teria sido o passado primitivo da velha Europa. Além disso, colocar o cristianismo no topo era também uma forma de controlar os nativos para fins de exploração (Chidester, 1996). A demonização de várias crenças justificava sua dominação e as conversões forçadas. “Ritual então, tornou-se um termo pejorativo para descrever práticas desconhecidas de um outro alguém: o que eu faço é ordenado por Deus e é ‘religião verdadeira’: o que você faz é ‘mero ritual’, no melhor, sem efeito e no pior, altamente demoníaco” (Vásquez, 2011, p. 32, tradução nossa).

Nesse cenário, peças africanas e de outros povos – esculturas em madeira, metal ou cerâmica, máscaras, utensílios e instrumentos musicais foram levados à Europa como amostras das religiões “primitivas”, construindo no imaginário da população e dos acadêmicos europeus uma barreira que separava evolução intelectual e espiritual da relação com os objetos. Essa oposição continua presente no senso comum de pessoas religiosas e não religiosas e entre estudiosos da religião. No Brasil, embora a colonização tenha ocorrido antes, o evolucionismo também se alastrou, associado a teorias raciais (Schwarcz, 1993). As consequências ainda incidem sobre religiões de matriz africana e ameríndia – e elas tiveram seus objetos devocionais destruídos ou saqueados.

Em *O que é Iconoclash?* Bruno Latour (2008) fala não da apreciação e da destruição das coisas, demonstrando que estas duas atitudes frente às coisas não andam separadas. Na destruição física de uma imagem, outras imagens se produzem, “como se a desfiguração e o ‘refiguração’ fossem necessariamente coetâneas” (Latour, 2008, p. 114). Cada vez que o terreiro de uma religião afro-brasileira é destruído por evangélicos, muitas imagens midiáticas surgem em seu lugar e, por vezes, este espaço ganha uma notoriedade que antes não tinha. Os museus policiais que retiveram objetos de religiões afro-brasileiras expostos junto a objetos criminais geram, hoje, reportagens, artigos, documentários

² livros sobre o assunto. Latour classificou isso como “uma arqueologia do ódio e do fanatismo pelas imagens” (2008, p. 113) – nós as amamos ou as proibimos. Esculturais ou impressas, não há como escapar das imagens: mesmo nas religiões tradicionalmente iconoclastas, ainda que como representações com intuito pedagógico, imagens surgem.

David Morgan reconhece o protestantismo como a “cultura dos impressos” (e, talvez, hoje pudéssemos dizer também das “mídias eletrônicas”). Em *The Lure of images* (2007), o autor elenca uma série de publicações impressas contendo ilustrações, inclusive bíblias, além de revistas das igrejas, livros de temas correlatos e livros para o ensino religioso de crianças. A figura a seguir mostra um livro amplamente utilizado para a doutrinação de crianças em igrejas protestantes. Essa edição, de 1978, teve uma tiragem de 2 milhões de exemplares, em várias línguas. O exemplar aqui registrado pertenceu à senhora Issebe Antonia Polachini de Souza (1926-2001), frequentadora da igreja presbiteriana de Vila Gustavo (SP), onde ela lecionou para crianças na escola dominical por mais de 30 anos.

Imagem 1 – Meu livro de histórias bíblicas. Watchtower Bible and Tract Society of New York, Inc. International Bible Students Association. Brooklyn, New York, 1978.



Fonte: Foto da autora.

2 O documentário *Nosso Sagrado*, de Jorge Santana, Gabriel Barbosa, Fernando Sousa, constitui um bom exemplo. Ele investiga a perseguição e o racismo religioso contra o candomblé e a umbanda, que foram criminalizadas na Primeira República e na Era Vargas. Durante esse período, mais de 200 objetos foram apreendidos pela polícia. As peças sagradas da umbanda e candomblé foram expostas como “Coleção Magia Negra”, sob a posse do Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro. A partir da fala de religiosos, pesquisadores e militantes, buscou-se entender a importância do acervo sagrado afro-brasileiro, a luta pela sua libertação e os efeitos do racismo religioso. Esse caso gerou o documentário, o movimento “Liberte nosso sagrado” e muitos outros desdobramentos. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=7tRuZJv61RI>.

Produzido na década de 1960, esse livro contém ilustrações que buscam um estilo realista. Na ilustração que mostramos acima, as oliveiras, símbolo tão caro à cena, não deixam de aparecer no fundo. Judas beija Jesus com olhos fechados e Jesus não é representado com os longos cabelos louros e olhos azuis como frequentemente se vê – há uma estética atual para a época da produção do livro, de modo que não causasse estranheza às crianças em relação à aparência das pessoas de seu contexto. O trabalho de Morgan evidencia que o que falta no protestantismo em termos de esculturas abunda em impressos, pinturas e imagens televisivas. Ilustrativamente, o curso de ciências da religião da Universidade Metodista tem se dedicado ao estudo da cultura visual religiosa, inserindo o assunto em sua grade curricular e constituindo dois grupos de pesquisa sobre a cultura visual religiosa brasileira, o RIMAGO e o Cultura Visual. Seus esforços resultaram na obra *Religião e Cultura Visual no Brasil. Desafios e métodos* (Mendonça; Renders; Higuët, 2020).

Por outro lado, mesmo em religiões em que aspectos materiais não estão em conflito com a crença, o dilema pode se converter a “quais imagens?”. Nos cultos afro-brasileiros, por exemplo, o problema das imagens parece residir em se manter ou não imagens católicas ou “pseudo-africanas”, que, desde o passado, estiveram presentes, fosse por uma questão sincrética, fosse como forma de se proteger da perseguição policial. “Foi uma grande luta de Mãe Estela de Oxóssi do terreiro Ilê Axé Opó Afonjá, que se tirasse as imagens de santo do candomblé. Durante um determinado período isso era necessário porque a gente não podia exercer o nosso culto”, diz a historiadora Helena Theodoro (Schreiber, 2020). Os processos de reafricanização de muitos terreiros levaram sacerdotes e fiéis a questionar a presença das imagens expostas em altares, até porque nas “modalidades de culto (de matriz africana) mais tradicionais não se representam as divindades em forma humana, pois elas são, sobretudo, energias, forças cósmicas”, como afirma o estudioso de culturas africanas Nei Lopes (Schreiber, 2020). A imagem de Iemanjá, deusa africana das águas, representada com pele branca e longos cabelos lisos, também tem sido questionada. Hoje, muito mais presente em altares de umbanda e na casa dos devotos do que nos terreiros de candomblé, ela aparece inclusive em contextos não religiosos, como uma entidade “mais neutra e menos africana”, já que com pele branca ou como símbolo cultural do “Iemanjismo” (Noronha, 2005), um fenômeno que ocorre entre não devotos das religiões afro-brasileiras e que se expressa através da posse estátuas, camisetas, escapulários, chaveiros e outros objetos com motivos de Iemanjá.

Pensar a religião através das coisas

Dada a problemática dos objetos tanto na prática religiosa quanto nos estudos de religião, gostaria de chamar a atenção para a materialidade e a imanência como uma perspectiva para o estudo da religião, de modo que os objetos sejam não o resultado, mas o ponto de partida para a compreensão de religiões. A compreensão de aspectos religiosos através de nossa relação com a materialidade das coisas tem se configurado como um movimento que se espalha por várias áreas de conhecimento. A “virada material” ou “virada sensorial” vem ocorrendo desde 1980, infiltrando-se nas humanidades de

modo geral, tendo chegado por último aos estudos de religião, área onde, certamente, encontrou maior resistência dada a suposta (e somente suposta) natureza transcendente da religião; onde até mesmo a palavra material já aparece como antagônica à religião.

A expressão “virada material” expressa uma mudança de perspectiva, apresentada inicialmente pela disciplina de cultura material, de que derivou o termo “religião material” (Bräunlein, 2015, p. 3, tradução nossa), embora este também tenha herdado a perspectiva do novo materialismo (DeLanda, 1996). A religião material utiliza-se das coisas para pensar as religiões, em que coisas aparecem como causa em vez de consequência. Parte-se do princípio de que religiões não brotam como um sentimento interno espontâneo, mas são in-corporadas a partir de espaços e tempos específicos. A área ganhou contornos mais definido com a criação do periódico *Material Religion Journal*, fundado em 2005, por David Morgan, Birgit Meyer e Brent Plate, e cuja missão consiste em:

Explorar como a religião acontece na cultura material – imagens, objetos devocionais e litúrgicos, arquitetura e espaço sagrado, trabalhos de arte e artefatos produzidos em massa. Não menos importante do que essas formas materiais são as diversas práticas que os fazem trabalhar. Ritual, comunicação, cerimônia, instrução, meditação, propaganda, peregrinação, mágica, liturgia e interpretação constituem muitas das práticas pelos quais a cultura material religiosa constrói seus mundos de crença [...] Materializar o estudo de religião significa perguntar como religiões acontecem materialmente, o que não deve ser confundido com a, muito menos útil, questão sobre como religiões podem ser expressas de forma material. O estudo material das religiões começa com a suposição de que coisas, seus usos, sua valoração e seu apelo não são algo adicionado à religião, mas, em vez disso, inseparável dela (Meyer et al., 2010, p. 209, tradução nossa).

Desse modo, não se trata de analisar, por exemplo, o simbolismo de um tapete árabe destinado à prática da *salat* (5 orações diárias no islã), mas de se obter informações a partir, por exemplo, de sua “biografia cultural” (Kopytoff, 1998). O tapete foi feito à mão ou é industrializado? Fazê-lo foi um processo religioso ou veio de produção em massa? Veio de um país islâmico ou foi fabricado na China? Poderia também ter sido herdado de alguém da família. Alguém já rezou sobre ele antes? Pode ser dado de presente? Cada pessoa deve ter o seu? A partir de que idade? Quando o tapete é considerado muito velho, o que é feito dele? As respostas a tais perguntas podem revelar dinâmicas sociais típicas do islamismo ou de alguma região/vertente específica e pode apontar outras interferências culturais ou inovações introduzidas pelos devotos.

Essa abordagem não busca descartar as experiências religiosas, mas ninguém nasce com o budismo ou o catolicismo dentro si e não os despertarão se, primeiro, não os vivenciarem sensorialmente – sentando-se em lótus, meditando, sentindo o incenso, ouvindo o som da tigela tibetana ou, então, ajoelhando-se, comungando durante a eucaristia, fazendo o sinal da cruz, jejuando na sexta-feira santa etc. Também não está sendo sugerido o abandono dos símbolos e significados, mas eles são interpretações posteriores a um evento material. Conforme descreve Richard Carp:

Religião é fundamentalmente material, corpórea e física. Embora acadêmicos com frequência abordem religião material como se ilustrassem textos religiosos, o oposto é frequentemente verdadeiro. Textos religiosos frequentemente articulam ou tentam fazer sentido verbal sobre aquilo que é primeiramente experienciado e expresso fisicamente. A narrativa da Paixão de Jesus, por exemplo, inicialmente tomou forma no

contexto dos rituais cristãos do início, quando seu significado encontrou-se como parte de um papel cerimonial, em relação ao pão e vinho, carne e sangue, corpos unidos no tempo e no espaço, envolvidos em ação ritual. A teologia de Paulo e a evangelização de Marcos tiveram raízes nesse ambiente material (Carp, 2007, p. 4, tradução nossa).

“Coisas são conduítes para a produção de conceitos” (Henare; Holbraad; Wastell, 2007, p. 7, tradução nossa). Além dos múltiplos significados e interpretações que as coisas podem alcançar, coisas possuem atributos que lhes conferem outras posições ontológicas – há estátuas em certas religiões que são consideradas tanto quanto ou mais que uma pessoa – uma divindade – e não sua representação (Gell, 1998; Astor-Aguilera; Harvey, 2018), elas recebem banhos rituais e oferendas de comida. Há pedras que são divindades e não são inferiores em suas religiões só porque não são entidades antropomórficas (Sansi, p. 2013). Olhar coisas sempre como representações inertes é aplicar a episteme de uma ontologia religiosa particular ao estudo de outras. A virada material não é uma discussão inteiramente nova por considerar o papel e a agência das coisas, mas é nova por questionar as epistemologias hegemônicas que tratam todas as coisas sempre como objetos, passivos e representacionais em oposição aos sujeitos, ativos e sempre humanos. Essa é, na verdade, uma concepção particular entre muitas, e essa é a herança do novo materialismo à religião material.

Não por acaso, apesar de a religião material ser uma teoria europeia, tem havido contribuições de autores de várias partes do mundo – Índia, África e América Latina. Esse fato esboça, nesse novo jeito de encarar a materialidade, um potencial decolonialista que busca reconhecer os aspectos materiais nos termos de quem os produz. O fato de reconhecer os objetos e seres não humanos como agentes significa a inclusão de modos de ser não ocidentais. Tim Ingold (2013) sugere que devemos, primeiro, aprender sobre nossa forma aprender, chamando a atenção para como aprendemos materialmente e como, neste sentido, tudo é um aprendizado e que todos/as têm a nos ensinar. O material e a perspectiva êmicos podem fornecer novas epistemes e metodologias (Hazard, 2019).

Aprender com, através das práticas, é uma característica importante dessa abordagem quando se estuda, por exemplo, devoção popular ou religiosidade popular – o catolicismo brasileiro é repleto de influências ameríndias e africanas; por vezes, mistura-se com o espiritismo kardecista, algo que nem sempre se detecta a partir de textos, mas se mostra no dia a dia dos fiéis a partir de suas práticas, que frequentemente envolvem relações com coisas – a devoção às imagens, o uso de amuletos, o vaso de sete ervas na entrada da casa, as simpatias, o uso de velas, os banhos de ervas etc. Tais práticas escondem conhecimentos de povos tradicionais, iletrados, que sobreviveram clandestinamente nos corpos, nas práticas, no uso dos objetos (ver Antonacci, 2014).

Entre autores europeus da abordagem materialista surge uma autocrítica em relação à hegemonia das epistemologias europeias dominantes. Uma série de eventos (materiais) têm desafiado epistemologias até então consolidadas. Crises ecológicas, o novo modo de vida em torno da tecnologia e a pandemia têm levantado questões ainda não respondidas pelas teorias usuais, pedindo novas explicações.

Iconoclastia/iconofilia, espírito/matéria, sagrado/profano, ciência/religião, ético/ÊMICO, sujeito/objeto, humano/inumano, masculino/feminino são apenas algumas das binaridades ocidentais, as quais autores partidários da Religião Material têm

problematizado como um traço característico não apenas epistemológico, mas também ontológico das culturas ocidentais, contudo, não universais:

Quando se diz Europa ocidental não se trata da referência a uma localização geográfica em si, mas a uma forma compartilhada, socialmente construída de pensar o mundo, da qual a divisão é uma característica comum. Diferente da maioria das perspectivas indígenas, e não ocidentais, o modelo didático tradicional europeu apresenta uma visão de mundo que consiste tipicamente em dualismos cartesianos: "sujeito e objeto", "natureza e cultura" e/ou "espírito/mente e matéria". Pode-se ainda argumentar que essas dualidades, que perpetuam uma espécie de cisma, são nativas dos ocidentais. Elas constituem parte de um moderno e mais amplo construto, sua ontologia singular é comumente aceita em discursos acadêmicos (Viveiros de Castro, 2004a, p. 482, tradução nossa).

Ressaltando as diferentes concepções advindas de outras culturas/religiões não europeias, a religião material pressupõe o fato de que “pessoas de culturas diferentes herdaram diferentes mundos sensoriais. Não apenas pessoas com diferentes capacidades de sentir pensam diferente sobre o mundo, como pessoas com diferentes capacidades de sentir têm diferentes mundos sobre os quais pensar” (Carp, 1997, p. 298). Por isso, é comum encontrar entre autores da religião material ontologias, no plural, pois não se trata apenas de como diferentes culturas classificam uma mesma coisa de maneiras diferentes, mas de como constroem suas classificações sobre as mais diversas coisas.

Se vamos estudar os outros seriamente, em vez de reduzir suas articulações a meras 'perspectivas culturais' ou 'crenças' (como por exemplo, 'visões de mundo'), devemos concebê-los como enunciações de 'mundos' ou 'naturezas' sem que isso seja uma espécie de abreviação ou variação para o termo 'visão de mundo' (Henare; Holbraad; Wastell, 2007, p. 10, tradução nossa).

Pensar em diferentes visões ou interpretações de um mesmo mundo implicaria o fato de que algumas destas visões seriam tidas como mais precisas do que outras, ou seja, que uma delas refletiria melhor a realidade. Nesse caso, a ciência, que tem por natureza, em seu discurso, a busca por representações que reflitam a realidade, faz com que outras pareçam mais distantes ou ilusórias em relação à realidade (Latour, 2008). Eduardo Viveiros de Castro chama a atenção para a predominância monoteísta projetada em nossa ontologia. Projetamos o mono através da eleição de uma ontologia única (Henare; Holbraad; Wastell, 2007, p. 10).

Levantando essas problemáticas, a religião material parece configurar-se para além de uma abordagem. Na maioria dos autores, ela acaba sendo mais definida pelo que não é do que por aquilo que ela é, isto porque sua metodologia se constrói a cada caso, esperando que coisas e práticas revelem suas posições ontológicas dentro dos mundos onde foram concebidas. Há também o fato de que a religião material é um campo com autores de diferentes “mundos”, mas que têm em comum a mudança de foco da epistemologia para ontologia, assim, em vez de apenas adaptar ou elaborar perspectivas teóricas – frequentemente pilhadas de outras disciplinas – ou, ainda, reconfigurar parâmetros de “nosso” conhecimento em que as representações de realidade dos informantes se encaixem, ela abre caminho para conceitos genuinamente novos e estes, podem desestruturar repertórios teóricos, antes tidos como sólidos (Henare; Holbraad; Wastell, 2007, p. 7). Sob o viés da religião material, portanto, coisas, espaços

e práticas corporais podem iluminar lógicas dos modos religiosos de estar no mundo e elucidar como essas lógicas estão intrinsecamente conectadas com outras formas (não religiosas) de estar no mundo.

Em outras palavras, uma abordagem materialista revela os processos por trás da nomeação e articulação da religião como uma realidade relativamente estável e padronizada, reconhecida tanto por pessoas de dentro, quanto por pessoas de fora. (Vásquez, 2011, p. 8).

Essa virada parece ter despertado nos acadêmicos abordagens e metodologias que busquem a dissolução da fronteira entre seres humanos, não humanos e coisas – todos teriam a mesma capacidade de agência, e todos podem ser sujeito ou objeto. Neste sentido, conceitos sobre coisas, tais como fetichismo, idolatria e animismo – fantasmas que têm assombrado os estudos de religião – têm sido redefinidos.

Alfred Gell (1998) apontou a religião como a esfera onde uma coisa pode alcançar sua máxima agência; ele explica, a partir daí, a agência de obras de arte que adquirem, tal qual imagens religiosas, a agência de uma pessoa ou ser sobrenatural:

Não posso distinguir a exaltação religiosa da estética; amantes da arte, ao que parece, na realidade cultuam imagens na maioria dos sentidos relevantes e justificam sua idolatria de facto racionalizando-a como reverência estética. Assim, escrever sobre arte é, na realidade, escrever ou sobre religião ou o substituto para a religião com o qual se contentam aqueles que abandonaram as formas externas de religiões recebidas. A herança protestante-puritana, combinada com uma forma especial de casuística arte-teórica, estabeleceu uma forma especial de má-fé em relação ao “poder das imagens” no mundo ocidental contemporâneo... nós neutralizamos nossos ídolos reclassificando-os como arte; porém diante deles prestamos reverência tão profunda quanto a do mais empenhado idólatra diante de seu deus de madeira (Gell, 2020, p. 156)

Dessa maneira, Gell é claro ao escolher o termo idolatria: “o termo que realmente designa a prática da adoração de imagens, considerando-o mais adequado para explicar a idolatria, em vez de rebatizá-la – mostrando que não emana de tolice ou superstição” (Gell, 2020, p. 154). Assim, quando Gell fala de adoração de imagens ou coisas, ele argumenta que as imagens não são representações no sentido simbólico, mas que imagens representam deuses como embaixadores representam os governos nacionais – uma pedra ou uma estátua é um embaixador do deus na Terra. Gell exemplifica através das imagens, antropomórficas ou não, em várias culturas em que estas são, de fato, seus deuses. Gell é especialmente conveniente no contexto de religiões de matriz africana, em que divindades são assentadas e residem então em pedras, peças de metal ou barro.

Em relação ao fetichismo, tal conceito foi deixado de lado no âmbito dos estudos religiosos por seu caráter etnocêntrico, mas há autores atuais, tais como Bruno Latour, buscando revitalizar o conceito, sob a alegação de que somos todos naturalmente fetichistas pelas relações que construímos com os objetos. O termo fetiche é originário do português feitiço e era usado pelos europeus católicos para se referirem às práticas rituais africanas na Guiné do século 17, comparando-as a outras práticas pagãs, por eles condenadas. Os portugueses, porém, carregavam consigo suas imagens, amuletos e relíquias. A conotação de adoração aos objetos, entretanto, vem com os calvinistas da Companhia das Índias Ocidentais. Sob seus olhares, objetos tratava-se de falsos intermediários entre homens e deuses. Através do discurso de comerciantes, aventureiros

e missionários chegava à Europa a ideia de fetiche, mais tarde sistematizada como conceito por Charles De Brosses (1760) que classificou “os africanos como os mais fetichistas entre os fetichistas”. Os museus europeus do século 19 exibiam (e exibem) objetos africanos, então despojados de suas funções originais, tornando-se objetos de arte e exercendo um outro tipo de agência, como no caso de Picasso e Brancusi, que teriam se inspirado em máscaras africanas para criar suas obras.

O animismo também recebe nova roupagem a partir de novas versões de religiões antigas, tais como neopaganismo e neodruidismo. “Eles usam ‘animismo’ como um atalho para nomear seus esforços em reimaginar e redirecionar a participação humana numa comunidade multi-espécies, e além-da-humana” (Harvey, 2014, p. 2, tradução nossa). Essas religiões e outras que se iniciaram após o movimento Nova Era, no Brasil inclusive, parecem ter em comum o propósito de resgatar uma ligação com a natureza de maneira menos antropocêntrica. É exatamente a relação entre todos esses seres que parece ser o ponto crucial do que Harvey (2014) chama de animismo relacional. O lugar ocupado por cada um desses seres é determinado pelas relações entre eles, assim Harvey sugere uma maneira peculiar de compreender religião: “é possível que religião tenha começado como um tipo de etiqueta entre espécies – especialmente quando membros de uma espécie precisaram comer membros de outra” (2013, p. 13). É interessante notar que em religiões de matriz africana, especialmente iorubana, objetos comem, a fim serem animados pelo axé. Nesse novo animismo, o brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, com o perspectivismo e o multinaturalismo ameríndios, tem servido como fonte de inspiração e referência. Na passagem a seguir, Viveiros de Castro expressa como a cosmologia indígena pensa outros mundos, incluindo as perspectivas dos animais:

Todos os seres veem (“representam”) o mundo da mesma maneira – o que muda é o mundo que eles veem... o que para nós é sangue, para o jaguar é cauim; o que para as almas dos mortos é um cadáver podre, para nós é mandioca fermentando; o que vemos como um barreiro lamacento, para as antas é uma grande casa de cerimônia. (Viveiros de Castro, 2004b, p. 228).

Os animais configuram outra camada ontológica nas diferentes culturas – animais para comer, “animais amigos”, “animais de trabalho”, outra fronteira a ser dissolvida nestas novas perspectivas. O trabalho de Viveiros de Castro é modelar em termos de captar e aprender e utilizar-se da visão êmica como metodologia.

Para efeito didático, mas não como categorias separadas, podemos incluir nesse “plano de imanência” (Deleuze; Guattari, 2010), juntamente com o estudo das coisas, a categoria dos espaços e a dos corpos.

As ontologias religiosas têm diferentes maneiras de se relacionar com os espaços, ou uma *espacialização* própria, o que, nas abordagens em religião material de língua inglesa, chamou-se *emplacement*, a fim de destacar a agência dos espaços. Religiões podem originar-se ou serem muito influenciadas por espaços com configurações específicas que ganham sentido – montanhas que encontram rios, megalitos em planícies, encontros entre mar e rio etc. – rios como o Ògùn, na Nigéria, estão associados a divindades, assim como o Ganges na Índia.

Roupas usadas por monges budistas em várias partes da Ásia refletem as condições climáticas das referidas regiões. O mesmo vale para os materiais de construção de templos, fornecidos em abundância pelo respectivo ambiente cujo uso acaba se tornando obrigatório até mesmo em novos territórios remotos, como no caso do Swaminarayan Mandir em Londres, cuja construção foi feita com uma espécie rara de madeira manufaturada na Índia (Usarski, 2007, p. 186).

Há, também, as religiões que criam as paisagens com suas construções, como é o caso dos grandes templos, de Stonehenge até cidades como Jerusalém, com construções de diferentes religiões. Religiões criam lugares através de atividades religiosas onde, não necessariamente, havia uma presença religiosa prévia. Podemos pensar em cruzeiros na beira das estradas ou em encruzilhadas onde são colocadas oferendas, por exemplo. Muitas das questões em relação ao uso religioso do espaço, problematizadas pela geografia da religião, estudos de religião e migração, bem como pelo turismo religioso, podem ser abrigadas pela religião material, desde que não compreendam espaços religiosos apenas como manifestações de concepções idealistas da religião. A arquitetura, enquanto atividade de organização do espaço para um determinado propósito, melhor dizendo, para que as pessoas se sintam de uma determinada maneira num dado espaço, também pode servir à religião material. A ambiência dos lugares tem o poder de induzir ou inibir certas emoções e sensações. Autores de religião material falam em um sentido de lugar (*sense of place*, ver Vanclay; Higgins; Blackshaw, 2008) como se houvesse um sentido, além dos cinco, designado à percepção do espaço. Pode-se imaginar como ambientes religiosos forjam tais percepções – uma catedral gótica, um terreiro de candomblé, um monastério budista, uma mesquita, o muro das lamentações, o salão de uma igreja pentecostal, levam a sensações e cognições diferentes. O estudo dos espaços em religião material consiste em analisar como os espaços são religiosamente concebidos, sentidos e vividos (Souza, 2019).

A relação com as coisas e os espaços, porém, se dá através do corpo e dos sentidos. Quando, por exemplo, se trata de peças num museu, implicitamente está se falando de um lugar específico onde se encontram peças para serem olhadas e não mais para serem usadas – houve mudanças na relação sensorial. Coisas também podem ser extensões do corpo (lembramos do transhumanismo como exemplo extremo) e também mediadores, não só, mas especialmente no caso religioso, tonando-se elas mesmas agentes sociais e influenciando corpos. Mohan e Warnier (2017) propõem que a abordagem da cultura material no estudo das religiões deveria ser referida como cultura corpórea-e-material das religiões, dada a inseparabilidade entre corpo e das coisas. A percepção de si mesmo nos espaços, chamada propriocepção ou a proximidade socialmente determinada entre corpos num espaço, a proxemia (Hall, 1977), demonstra como aprendizagens são propiciadas pelos espaços, modelando corpos, e ao mesmo tempo, como corpos definem e moldam espaços.

Os aspectos que designam os processos corpóreos de construção, aprendizagem e transmissão religiosa na religião material são referidos pelo termo *embodiment*, que, em português, pode ser traduzido corporificação, quando um hábito ou um modo de ser é in-corporado, apreendido pelo corpo e posteriormente reproduzido. O corpo não foi inicialmente objeto da religião material, mas, à medida que os estudos sobre coisas

foram se complexificando, a relação corporal com os objetos e os espaços (através da percepção sensorial) foi se evidenciando. A virada sensorial tem sido uma tentativa de resgatar a importância do conhecimento sensível.

Vários autores, com o propósito de edificar abordagens que pudessem libertar seus estudos de um excesso de conceitos para um uso mais efetivo dos sentidos, surgiram de forma independente, de tal maneira que se percebesse não apenas como os atores usam seus sentidos para construir seus mundos, mas questionando também como os pesquisadores usam seus sentidos em campo para captar os mundos dos atores. Entre esses autores está Paul Stoller, com *Taste of ethnographic things* (1989) e *Sensuous scholarship* (1997). Stoller passou muitos anos entre os songhay da Nigéria e, a partir de seu estudo, notou que o paladar constituía um aspecto central para compreendê-los; a partir deste fato, desenvolveu seus argumentos sobre o conhecimento sensível como fundamento de sua metodologia etnográfica. François Laplantine, que estudou religiosidade brasileira, chegando a ser iniciado em candomblé defende em *The life of senses* (2015), uma antropologia do sensível, em que quer não só despertar para o uso da sensibilidade na pesquisa, criticando as binaridades características do pensamento ocidental, bem como um excesso na busca de significado, que chamou de obsessão semântica. Ele destaca aprendizados, como no caso do candomblé, em que o significado é obtido pela vivência, praticamente sem explicações discursivas.

Conclusão

As crises ecológicas, a revolução tecnológica, as pandemias e outros eventos materiais têm levado acadêmicos da, até então, hegemônica academia ocidental, a questionar os valores deste mundo racional-cêntrico, utilitarista e dualista. Intelectuais das ciências sociais e humanidades do século 20, e um número cada vez maior de ingressantes de culturas não europeias nas academias ocidentais, através do desenvolvimento das teorias pós-coloniais, decolonialistas e materialistas, têm direcionado seus esforços para resgatar conhecimentos há muito soterrados pela colonização. Esses conhecimentos ficaram adormecidos nos modos de ser de “outras” culturas, assim como em seus objetos e práticas corporais. E, do mesmo modo que a arqueologia redescobre modos de vida do passado através de objetos, a virada material está reconstituindo epistemologias antigas, muitas delas preservadas no que foi classificado pela academia ocidental como “religião”. As ontologias ameríndias, com seus animais-gente, sabem tratar melhor a terra do que as mais sofisticadas tecnologias agrícolas ocidentais; as ontologias africanas podem elucidar aspectos sobre o papel do corpo no desenvolvimento da pessoa que a psicologia e a neurociência talvez ainda não alcancem. Assim, a religião material pode ser tanto uma abordagem com potencial decolonialista, quanto um movimento que reivindica profunda revisão epistemológica. O potencial decolonialista da religião material reside exatamente no olhar para a materialidade e em nossa relação com ela, pois o estranhamento e a negação a esta materialidade são particulares à cultura ocidental.

Bibliografia

ABUMANSSUR, Edin. “A arte, a arquitetura e o sagrado.” In: *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 2, n. 2, pp. 177-190, set, 2000.

ANTONACCI, Maria. A. *Memórias ancoradas em corpos negros*. São Paulo: Educ, 2014.

ASTOR-AGUILERA, Miguel; HARVEY, Graham. (Org.) *Rethinking Relations and Animism. Personhood and Materiality*. New York: Routledge, 2018.

BESANÇON, Alain. *A imagem proibida. Uma história intelectual da iconoclastia*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BRÄULEIN, Peter J. “Thinking religion through things. Reflections on the Material Turn in the scientific study of religion/s” *Method and theory in the study of religion*. Países Baixos: Brill, 2015.

CARP, Richard. *Perception and Material Culture. Historical and cross-cultural perspectives*. In: *Historical Reflections/Réflexions Historiques* 23 (3): 269-300. Berghan Books. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/41299096>, 1997.

CARP, Richard. *Teaching religion and material culture*. *Teaching Theology and Religion* 10 (1): 2-12. Wiley Blackwell [The definitive version is available at www3.interscience.wiley.com], 2007.

CASTRO, Celso. *Evolucionismo Cultural. Textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CHIDESTER, David. *Savage Systems. Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*. Charlottesville and London: University Press of Virginia, 1996.

DE BROSSES, Charles. *Du Culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l’ancienne religion de l’Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*. Genève: [s/e], 1760.

DELANDA, Manuel (1996) *The Geology of Morals: A Neo-Materialist Interpretation*. In: *Future Non-stop. A Living Archive for Digital Culture in Theory and Practice*. <http://future-nonstop.org/c/818d3d85eca43d66ff0ebd1dfedda6e3>.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *O Anti-Édipo. Capitalismo e Esquizofrenia* 1. São Paulo: Editora 34, 2010.

HALL, Edward. *A dimensão oculta*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

HAZARD, Sonia. *Two Ways of Thinking About New Materialism, Material Religion*, 15:5, 629-631, 2019.

HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari. (Org.), *Thinking through things. Theorizing artifacts ethnographically*. New York, London: Routledge, 2007.

HODDER, Ian. *Entangled. An Archaeology of the Relationships between Humans and Things*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.

INGOLD, Tim. *Making. Anthropology, archaeology, art and architecture*. New York: Routledge, 2013.

KOPYTOFF, Igor. "The cultural biography of things" In: APPADURAI, Arjun. *The social life of things*, 1998.

LATOURE, Bruno. "O que é iconoclash? Ou, há um mundo além das guerras de imagem?" Tradução para o português da versão original em inglês "What is Iconoclash? Or Is There a World Beyond the Image Wars?" Introdução do catálogo da exposição *Iconoclash. Beyond the Image Wars in Science, Religion and Art*, realizada no Center for New Art and Media, em Karlsruhe, Alemanha, 2002. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 14, n. 29, pp. 111-150, 2008.

MEYER, Birgit; MORGAN, David; PAINE, Christopher; PLATE, Brent. The origin and mission of material religion. *Material Religion Journal*, 40: 207-211, 2010.

MEYER, Birgit. Como as coisas importam. Uma abordagem material da religião. GIUMBELLI, Emerson; RICKLI, João; TONIOL, Rodrigo (Org.) Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019.

MOHAN, Urmila; WARNIER, Jean-Pierre. Marching the devotional subject:

The bodily-and-material cultures of religion. *Journal of Material Culture*, Vol. 22(4) 369–384

<https://journals.sagepub.com/toc/mcua/22/4>, 2017.

MORGAN, David. *The Lure of Images. A history of religion and visual media in America*. New York: Routledge, 2007.

NISSA, Gregório. Panegírico de São Teodoro, PG 94 1248c.

NORONHA, Estela. *Tenha fé, tenha confiança, Iemanjá é uma esperança. Um estudo à luz da sócio-anthropologia e da psicologia analítica do fenômeno "Iemanjismo", entre os não devotos as religiões afro-brasileiros*. Dissertação de Mestrado. *Ciência da Religião – PUC SP*, 2005.

SAID, Edward. *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

SANSI, Roger. A vida oculta das pedras: historicidade e materialidade dos objetos no candomblé. In: Gonçalves, José R. S.; GUIMARÃES, Roberta S.; BITTAR, Nina P. (Orgs.) *A alma das coisas: patrimônio, materialidade e ressonância*. Rio de Janeiro: Mauad X: Faperj, 2013.

SHARPE, Eric J. *Comparative Religion. A history*. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 2003.

STOLLER, Paul. *Sensuous scholarship*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.

STRENSKI, Ivan. *Understanding Theories of Religion. An Introduction*. West Sussex, UK: Wiley-Blackwell, 2015.

STROUMSA, Guy. *The end of sacrifice. Religious transformation in late antiquity*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.

VANCLAY, Frank; HIGGINS, Matthew; BLACKSHAW, Adam. *Making Sense of Place. Exploring concepts and expressions of place through different senses and lenses*. Canberra: National Museum of Australia Press, 2008.

VASQUEZ, Manuel A. *More than belief. A materialist theory of religion*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

SCHREIBER, Mariana. Iemanjá tem cor? Por que a divindade de origem africana se transformou em 'mulher branca' no Brasil. Disponível em: <https://www.uol.com.br/universa/noticias/bbc/2020/02/01/iemanja-tem-cor-por-que-a-divindade-de-origem-africana-se-transformou-em-mulher-branca-no-brasil.htm?cmpid=copiaecola&cmpid=copiaecola>, 2020.

SCHWARCZ, Lilia M. *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil. 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SERRA, Ordep. *Veredas. Antropologia infernal*. Salvador: Edufba, 2002.

SOUZA, Patricia R. *Religião Material: O estudo das religiões a partir da Cultura Material*. Tese de Doutorado em Ciência da Religião. PUC SP, 2019.

USARSKI, Frank. "Geografia da religião" In: USARSKI, Frank (Org.) *O Espectro disciplinar da ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2007, pp. 171-198.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Exchanging perspectives: The transformation of objects into subjects in Amerindian cosmologies". *Common Knowledge*, Vol. 10, Issue 3, 2004a, pp. 463-484.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena." In *O que nos faz pensar*, no. 18, setembro, 2004b.

Submetido em: 04/03/2022

Aprovado em: 21/11/2022

Editor responsável: Mariana Albertini