



Construcionismo versus o quê?

Steven Engler*

Tradução de Eduardo R. Cruz

Texto publicado originalmente em inglês como *Social constructionism vs. What?*, disponibilizado pelo autor em seu sítio <https://stevenengler.ca/wp-content/uploads/2020/07/engler.construction.AAM_.pdf?189db0&189db0> e publicado na *Religion*, v. 34, pp. 291-313, 2004. Uma versão condensada deste já havia sido publicada na REVER, com o título *Two problems with constructionism in the study of religion* (REVER, v. 5, n. 4, pp. 28-34, 2005). Tradução com algumas modificações, gentilmente autorizadas pelo autor.

O construcionismo é uma perspectiva teórica com grande utilidade potencial para a ciência da religião. No entanto, a teoria é muitas vezes mais assumida do que esclarecida, e com frequência reduzida a suas versões relativísticas extremas. Como resultado, seu valor estagnou mesmo com a proliferação de conversas sobre construções. O construcionismo foi retratado como o outro dos dois realismos da religião: teológico e fenomenológico. Foi lançado no papel de uma contraposição convenientemente suprimida pelos discursos teóricos, práticas de pesquisa e formações institucionais de cientistas da religião. O que este artigo tenta mostrar é que o trabalho construcionista na ciência da religião, ao deixar de esclarecer sua base teórica de forma adequada e muitas vezes aceitar o papel de antagonista do realismo, compartilha a responsabilidade por essa caracterização enganosa e prejudicial. A falta de atenção devida à teoria obscureceu o status e as reivindicações do construcionismo. Essa perspectiva teórica não é necessariamente reducionista ou radicalmente relativista, e não é simplesmente o oposto de abordagens realistas ou *sui generis* da religião. O construcionismo pode nos ajudar a entender como fenômenos religiosos contingentes histórica e culturalmente surgem das matérias-primas de nosso mundo físico e social.

As duas primeiras seções deste artigo apresentam um breve esboço do desenvolvimento e das principais características do construcionismo, ilustrando algo de sua amplitude e variedade. Na terceira seção, uma consideração do construcionismo na ciência da religião demonstra a necessidade de esclarecer três questões-chave. Primeiro, as abordagens construcionistas não são necessariamente antirrealistas e, portanto, podem

* Doutor em Ciência da Religião pela Universidade de Concórdia (Canadá). ORCID: 0000-0001-8716-7943. Contato: sengler@mtroyal.ca

ser consistentes com as perspectivas teológicas críticas ou *sui generis*. Em segundo lugar, a avassaladora falta de teoria explicitamente desenvolvida obscureceu e obstruiu a utilidade do construcionismo na ciência da religião. Terceiro, a relação entre o construcionismo e outras posições teóricas precisa ser esclarecida.

Genealogias do construcionismo social

“Construcionismo” é preferível a “construtivismo”, visto que o último termo também se refere a uma versão de intuicionismo na filosofia da matemática, a uma teoria em psicologia cognitiva associada à obra de Jean Piaget e a uma tradição de arte soviética e europeia. Em outra linha, o filósofo Nelson Goodman chama seu projeto de “construcionismo”, baseando-se em Russell, Carnap e Quine e enfatizando a “criação de mundo” lógica (ao invés de social) (ver Goodman, 1978; Aagaard-Mogensen et al., 1987; cf. Hacking, 1999, p. 44).

Kant é geralmente a primeira figura importante citada como um antepassado do construcionismo por causa de sua crítica das categorias básicas de conhecimento (ver O’Neill, 1989). Ian Hacking o chama de “o grande pioneiro de construção” (Hacking, 1999, p. 41). De modo mais amplo, o psicólogo Kenneth Gergen observa que

Filósofos como Spinoza, Kant, Nietzsche e vários fenomenólogos tenderam a adotar uma *perspectiva endógena* em relação às origens do conhecimento. Nesse caso, o conhecimento depende de processos (às vezes vistos como inatos) endêmicos ao organismo. Os humanos nutrem tendências inerentes, diz-se, de pensar, categorizar ou processar informações, e são essas tendências (em vez de características do mundo em si) que são de suma importância na formação do conhecimento (Gergen, 1985, p. 269).

A teoria construcionista baseia-se em várias das principais correntes da teoria sociológica. Um apanhado chega a sugerir que “todo o campo da sociologia foi construcionista social durante a maior parte do século XX” (Maines, 2000, p. 577). Vários precursores são citados: os conceitos de reificação e fetichismo de Karl Marx; o projeto de Karl Mannheim de “desmascarar” as funções sociais do conhecimento; a crítica radical da escola de Frankfurt à contingência histórica e ideológica da Razão ocidental; as teorias de construção lógica de Bertrand Russell, Rudolf Carnap e Willard Van Orman Quine, especialmente as desenvolvidas na teoria da “criação de mundo” de Nelson Goodman; a visão relacional de George Herbert Mead do outro generalizado; e o legado influente que se estende da *verstehen* de Max Weber, passando pelo mundo da vida de Alfred Schutz, até a etnometodologia de Erving Goffman e Harold Garfinkel. Schutz, por exemplo, estendeu os insights metodológicos de Weber para uma exploração da realidade simbolicamente pré-estruturada:

O mundo social ... tem uma estrutura de especial significado e relevância para os seres humano que vivem, pensam e agem nele. Eles pré-selecionaram e pré-interpretaram este mundo por uma série de construções de senso comum da realidade da vida diária, e são esses objetos de pensamento que determinam seu comportamento, definem os objetivos de sua ação, os meios disponíveis para alcançá-los. (citado em Habermas, 1984, p. 121)

Um dos alunos de Schutz, Peter Berger, desempenhou um papel fundamental no desenvolvimento do construcionismo, sendo coautor com Thomas Luckman do trabalho mais influente na área: *The Social Construction of Reality* (1966)¹.

Histórias convencionais de perspectivas teóricas enfatizam as contribuições individuais e avanços. A genealogia da construção que acabamos de fornecer é descritiva, listando precedentes comumente citados. Michael Lynch (1998) aponta que uma genealogia construcionista do construcionismo pareceria muito diferente. Por um lado, pode envolver o recurso a vozes alternativas. A repetição de relatos padrão da trajetória histórica do construcionismo acaba por pular um relato mais rico de abordagens potencialmente úteis, embora negligenciadas.

Para cientistas da religião, dois recursos raramente citados como precedentes têm muito a oferecer. Trabalhos recentes sobre Friedrich Schleiermacher, especialmente corretivos para visões de que seu trabalho sobre hermenêutica está enraizado na intuição, sugerem que ele tem muito a acrescentar a uma perspectiva kantiana. Schleiermacher tentou fundamentar a verdade em uma relação dialética entre espontaneidade e receptividade, sustentando que “conceitos verdadeiros não preexistem de uma maneira ‘platônica’; eles são, ao contrário, o objetivo normativamente constituído da atividade de pensamento em uma comunidade” (Bowie, 1998, p. xxii). A hermenêutica de Schleiermacher, uma vez livrada do legado distorcivo de Dilthey, oferece recursos para uma tensão dinâmica entre realismo e construcionismo. Outro recurso inexplorado é *Reality Construction in Society* de Burkart Holzner (Holzner 1972 [1968]), publicado logo após *The Social Construction of Reality* (1966) de Berger e Luckmann, e *The Sacred Canopy* (Berger, 1967) Onde Berger e Luckmann colocam ênfase quase exclusiva na função mediadora dos papéis sociais em uma determinada sociedade, Holzner adiciona uma análise matizada da construção diferencial do conhecimento em sistemas sociais complexos. Enquanto Berger e Luckmann foram criticados por sua ênfase exclusiva no grupo dominante em uma sociedade, a abordagem de Holzner é mais aberta.

Por outro lado, simples adições à lista de contribuintes individuais não se distanciam o suficiente das “genealogias heróicas” (Lynch, 1998, pp. 15, 21). Mesmo um relato muito mais completo das figuras que desenvolveram ou pré-figuraram o construcionismo permanece fragmentário. Uma abordagem alternativa, e potencialmente mais útil, seria explorar as ligações entre temas na trajetória da teoria e as formações sociais que a geraram e a utilizaram. Afinal, a questão “quem está fazendo a construção e por quê?” aplica-se à teoria construcionista tanto quanto a outras teorias.

1 Em português: *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1973. Dois anos antes do aparecimento deste livro seminal, Berger foi coautor de um artigo argumentando que o casamento é um modelo do processo pelo qual “o mundo socialmente construído” é “sustentado por meio de conversas com outras pessoas significativas” (Berger; Kellner, 1993[1964], pp. 246, 247). Um ano antes de *The social construction of reality*, ele foi co-autor de um artigo argumentando que o conceito marxista de reificação é central para compreender “o empreendimento humano de produzir um mundo... como ... um processo social ... a realidade de tal mundo não é dada em si mesma nem de uma vez por todas. Deve ser construída e reconstruída continuamente” (Berger; Pullberg, 1965, p. 201). Dois trabalhos em estudos da ciência também desempenharam papéis importantes no crescimento do construcionismo social: *The structure of scientific revolutions*, de Thomas Kuhn (Kuhn, 1970 [1962]) e Bruno Latour e Steve Woolgar’s *Laboratory life: the [social] construction of scientific facts* (1986 [1979]). A palavra “social” foi retirada do título da segunda edição do Latour e Woolgar devido à sua perceptível redundância.

Uma genealogia construcionista do construcionismo na ciência da religião, por exemplo, pode enfatizar as maneiras pelas quais diferentes estudiosos e grupos de estudiosos usaram o conceito de “construção” estrategicamente em debates teóricos e metateóricos formativos em seus campos. Por exemplo, o lugar da “construção” no debate entre a ciência da religião e a teologia é diferente do seu lugar nas discussões recentes dos discursos *sui generis* da religião. Este artigo oferece um esboço preliminar do status atual do construcionismo na ciência da religião, que pode servir como uma introdução a uma genealogia construcionista do construcionismo neste campo.

Uma visão geral do construcionismo

O construcionismo pode ser caracterizado de duas maneiras: internamente, em termos de suas características definidoras, e externamente, em termos das visões às quais geralmente se opõe. Internamente, as perspectivas construcionistas geralmente assumem pelo menos algumas das seguintes posturas: antiessencialismo; anti-realismo; uma ênfase na especificidade histórica e cultural do conhecimento; uma ênfase na linguagem como uma pré-condição do pensamento; ênfase na linguagem como forma de ação social; foco na interação e práticas sociais; e foco em processos, não apenas produtos (ver Burr, 1995). O construcionismo envolve uma ênfase nos aspectos de objetos e ideias ligados ao contexto. Ele enfatiza a natureza historicamente desenvolvida e específica da cultura dos objetos de estudo, e dá importância central ao papel do discurso na constituição desses objetos como histórica e culturalmente contingentes.

Dada esta ênfase geral na contextualização, a palavra “social” em “construcionismo social” é indiscutivelmente redundante (ver Latour e Woolgar, 1986, p. 281; Hacking, 1998, pp. 49–52). O construcionismo é fundamentalmente uma perspectiva teórica que analisa a constituição de fenômenos específicos a partir de matérias-primas de outro tipo ou ordem. Centra-se nos processos discursivos e sociais de construção. O uso da palavra “social” deve ser limitado apropriadamente aos casos em que a atenção é direcionada para o papel construtivo de processos sociais específicos. A seguir, usarei o termo mais geral “construcionismo”, exceto onde o termo específico construcionismo social seja requerido.

Ian Hacking fornece outra caracterização útil dos construcionismos. Ele distingue “seis graus de construcionismo” ao longo de um espectro de leve a radical (ver Hacking, 1999, pp. 19ff.). A abordagem *histórica* afirma que uma reivindicação, visão ou instituição X, é um resultado contingente de eventos históricos. Ele meramente prioriza métodos históricos e se abstém de qualquer avaliação normativa de X. A abordagem *irônica* argumenta que o que geralmente é considerado inevitável poderia ter sido de outra forma. Essa visão também tende a assumir uma postura normativa negativa, mas resignada. A abordagem *reformista* tem uma visão negativa, mas também tenta modificar alguns aspectos de X chamando a atenção para sua contingência. A abordagem de *desmascaramento* busca minar X expondo a função ideológica ou socialmente interessada a que serve. Tem uma visão negativa, mas é em grande parte um exercício intelectual. A abordagem rebelde vai mais longe, argumentando que estaríamos melhor

sem X. A abordagem *revolucionária* vai ainda mais longe na tentativa de eliminar X. O espectro de Hacking nos lembra que, além de analisar modos de contingência, as visões construcionistas também variam de descritivas a normativas, de potencialmente conservadoras (explicando como objetos e ideias são mantidos por meio de processos discursivos e sociais) a ativamente subversivas (usando a afirmação da contingência como um trampolim para a mudança). Nos estudos de administração, por exemplo, *The Social Construction of Reality*, de Berger e Luckmann, é invocado por ambos os lados de uma divisão teórica fundamental – o velho paradigma institucional enfatizando a dimensão conservadora do construcionismo social, analisando como as regras se tornam institucionalizadas e tidas como certas; o novo paradigma institucional enfatizando a dimensão dinâmica, analisando como as regras são contestadas e reformadas (ver Hirsch e Boal, 2000)

Externamente, as perspectivas construcionistas geralmente se opõem fortemente às perspectivas realista, essencialista, naturalista e fisicalista. O exemplo mais claro e influente é o campo dos estudos da ciência, onde afirmações construcionistas radicais se opõem à visão realista de que o método científico gera conhecimento objetivamente verdadeiro sobre o mundo. A visão construcionista extrema afirma que eles são artefatos de crenças e práticas histórica e culturalmente específicas. Por exemplo, partículas subatômicas como quarks são observáveis apenas indiretamente, usando aparelhos experimentais complexos, cujo projeto incorpora teorias específicas. Para a maioria dos cientistas, esses experimentos atestam a realidade objetiva dos quarks, mas para alguns teóricos não. Muitos no campo de estudos da ciência sublinham os processos sociais que moldam a seleção (elaboração e sobrevivência) de teorias e técnicas experimentais. Eles argumentam que esses processos de mediação resultam em objetos e teorias que não são puramente objetivos, isto é, que poderiam se apresentar de outra forma ou que são artefatos nominalistas cuja recorrência surge da regularidade de discursos socialmente situados e não da correspondência com a realidade objetiva (ver Pickering, 1994; Bloor e Barnes, 1996; cf. Hacking, 1999, pp. 63ff.).

O lugar do construcionismo nos estudos da ciência pode parecer simples. Muitas vezes é retratado como o outro do realismo. Essa caracterização é justificada em parte pela afirmação extrema ocasional. Por exemplo, o construcionista Robert Markey, em um artigo chamado ‘The Irrelevance of Reality’, afirma que

Em um ambiente dialógico agitado, debates sobre a realidade tornam-se, em termos práticos, irrelevantes. ‘Realidade’, finalmente, é uma construção histórica. Podemos bater com as mãos nas mesas e exclamar: ‘Isto é real!’, Da mesma forma que podemos bater com as mãos no peito e afirmar: ‘Penso, logo existo’. Mas esses gestos não são indicativos de nenhuma verdade última; são estratégias historicamente limitadas de afirmação (Markley, 1992, p. 270)².

No entanto, as visões construcionistas da ciência raramente vão tão longe a ponto de negar a existência da realidade objetiva. Em vez disso, eles se concentram em outras questões: as contingências introduzidas por lutas de poder em projetos de pesquisa

² Esta é uma das passagens alfinetadas por Alan Sokal em sua infame paródia no periódico *Social Text* (Sokal, 1996a, p. 238n.39; cf. Sokal, 1996b)

(ver Collins e Pinch, 1993); o impacto das prioridades de financiamento do governo nas direções da pesquisa (ver Hacking, 1999, pp. 163-85); elementos do nominalismo introduzidos quando a complexidade e despesas de replicar pesquisas levam os cientistas a “concordar em concordar” com base em dados que ainda estão em aberto (ver Latour e Woolgar, 1986); as maneiras pelas quais a ciência molda e é moldada por ideologias de gênero e raça (ver Harding, 1993, 1998; Keller e Longino, 1996); implicações ideológicas da associação entre ciência e dominação econômica ocidental (ver Margolin e Margolin, 1990); e o impacto da ciência transnacional nas visões locais de cultura, ciência e tecnologia (ver Fujimura, 2000) Nenhuma dessas abordagens construcionistas dita o relativismo extremo que negaria a realidade do mundo material.

O construcionismo desempenha um papel semelhante ao outro contextualizado do realismo ingênuo em uma série de outros debates da ciência social. Por exemplo, psicólogos e antropólogos debateram por muito tempo se pessoas de diferentes culturas compartilham uma gama universal e, portanto, objetiva de percepção de cores, experiência emocional e concepções de ‘eu’³. O veredicto sobre as cores tende ao realismo (ver Kaiser e Boynton, 1996, p. 499). O veredicto sobre o ‘eu’ tende ao construcionismo (ver Kusserow, 1999) O debate sobre a emoção continua (veja Hinton, 1999).

O construcionismo também desempenha um papel importante no estudo de fenômenos com aspectos sociais mais óbvios. Por exemplo, em estudos de tecnologia, o construcionismo questiona a visão de que os artefatos tecnológicos assumem formas predeterminadas em resposta a necessidades humanas específicas (ver Pinch and Bijker, 1987). Wiebe Bijker argumenta que as tecnologias se estabilizam em formas específicas por meio de processos de negociação entre uma variedade de atores sociais, representando os interesses da ciência, indústria, governo e do público (ver Bijker, 1995). Andrew Feenberg (2002) argumenta que a ideologia molda esse processo: os interesses das elites são naturalizados em visões de que os desenvolvimentos tecnológicos são inevitáveis e um sinal de ‘progresso’. Novamente, o construcionismo se opõe fortemente a uma visão naturalista ou essencialista. O debate ocorre amplamente ao longo deste eixo limitado.

O construcionismo pode temperar visões realistas ou naturalistas ingênuas de mais de uma maneira. Hacking aponta para três ‘pontos críticos’ onde as visões construcionistas estão em conflito com o realismo ingênuo (ver Hacking, 1999, p. 33). O primeiro ponto crítico é a questão da *contingência*. O construcionismo é mais reconhecível por sua afirmação fundamental de que objetos e ideias poderiam ser diferentes do que são. Onde o realismo postula restrições externas que impedem modificações contingentes em face de fatores históricos ou culturais, o construcionismo enfatiza exatamente essa contingência. O segundo ponto crítico é a questão do *nominalismo*. Onde o realismo postula que a função referencial da linguagem está enraizada em uma correspondência entre signo e mundo, o construcionismo desafia essa visão. Em sua forma mais relativística, o construcionismo afirma que a linguagem não se refere a nada além de sua própria teia de signos circulantes: a linguagem não se refere a objetos ontologicamente

3 Nas cores veja Berlin e Kay (1969), Hilbert (1987) e Hardin e Maffi (1997). Em emoções veja Harré (1986), Lutz (1986) e Lynch (1990). Sobre o ‘eu’ veja Baumeister (1987), Sampson (1988) e Markus e Kitayama (1991).

reais em um mundo independente, mas a outros elementos em um universo cuja realidade é inteiramente discursiva e dependente. O terceiro ponto crítico é a questão *da estabilidade* das representações e perspectivas teóricas. A explicação realista é que representações e teorias são estáveis se corresponderem a uma realidade independente. O construcionismo enfatiza fatores sociais e discursivos na tentativa de explicar por que algumas representações e teorias são menos transitórias do que outras.

Em suma, os construcionismos variam de diferentes maneiras: de acordo com os tipos de objetos ou ideias analisados como construtos; pelo escopo e grau de relativismo; ao longo de um espectro do descritivo ao normativo ao ativista; e por um enfoque teórico na contingência, nominalismo ou estabilidade. Na ciência da religião, o construcionismo é geralmente retratado como anti-realista. Esse retrato como o outro do realismo serve a propósitos estratégicos ao marginalizar o construcionismo, tornando mais fácil descartá-lo ao reduzir o construcionismo às suas formas mais radicais. Os processos discursivos de definição, análise, comparação e classificação enquadram essa perspectiva teórica de uma maneira que serve aos interesses de grupos sociais específicos – por exemplo, certos cientistas da religião.

Construcionismo na ciência da religião

O lugar do construcionismo na ciência da religião é especialmente complexo porque a tensão com o realismo ingênuo é apenas um dos eixos teóricos que enquadram as teorias da religião. Esta seção do artigo oferece uma breve visão geral de uma série de apelos ao construcionismo na ciência da religião. Eu argumento que o construcionismo é útil apenas se for claramente definido e diferenciado de outras abordagens. Mas a clareza a respeito das implicações da “conversa sobre construção” é rara nos ciência da religião. Publicações no campo de ciência da religião usam “construção” e termos relacionados em uma ampla variedade de maneiras. Nossa primeira tarefa, então, é a de esclarecimento. O restante desta seção tenta resolver três questões principais, argumentando que:

1. O construcionismo não é necessariamente anti-realista.
2. A falta de uma teoria desenvolvida explicitamente tem dificultado o trabalho construcionista na ciência da religião e obscureceu importantes argumentos críticos por trás da vaga retórica construcionista.
3. A relação entre o construcionismo e outros eixos teóricos na ciência da religião é menos oposicional e mais matizada do que geralmente se supõe.

Para além do antirrealismo

As visões construcionistas não são necessariamente antirrealistas. Recordando a variedade de perguntas feitas por abordagens construcionistas nos estudos da ciência, devemos ter em mente que ateus, agnósticos e pessoas de fé podem concordar que interpretações escriturais, experiências místicas, gestos rituais, arquitetura religiosa e

representações simbólicas têm dimensões de cultura e contingência histórica. Eles são, em sua extensão mínima, construídos de forma diferente de acordo com o contexto. O uso do termo ‘construção’ apenas sinaliza a necessidade de esclarecer os processos discursivos e sociais que levam a tal variação, independentemente de se afirmar ou não um núcleo realista.

A afirmação de que os fenômenos religiosos *nada mais são do que construções* é muito diferente. Por exemplo, é um argumento de espantinho afirmar que a “fraqueza do construcionismo social enquanto uma epistemologia reside no fato de que se pode concordar com a premissa básica de que o conhecimento é uma construção, mas discordar da conclusão de que a objetividade é impossível” (Bauerlein, 2001, p. 229). É fácil argumentar contra as versões extremas do construcionismo relativista radical, mas fazer isso levanta a questão mais geral da utilidade da perspectiva. Construcionismo não implica necessariamente em relativismo.

A situação torna-se mais complexa na ciência da religião pela presença de duas versões concorrentes de realismo: tradições teológicas específicas e perspectivas fenomenológicas gerais. As visões evangélicas da graça e as visões eliadianas do sagrado enfatizam a universalidade e o realismo em oposição ao alegado relativismo radical do construcionismo. Desta forma, as visões teológicas e cripto-teológicas constroem um inimigo comum. Mas essa crítica é enganosa. Teologia e fenomenologia podem se beneficiar de técnicas para levar em conta pelo menos alguns elementos de contingência histórica e cultural. Por exemplo, Michel Despland (1991) assinala que a influência de *O Sagrado*, de Otto, foi moldada por fatores históricos, culturais e linguísticos, como pode ser visto em sua recepção muito diferente entre os cientistas da religião franceses⁴.

Os apelos teológicos ao construcionismo sublinham a necessidade de distinguir o construcionismo do antirrealismo. A escrita teológica faz uma série de afirmações construcionistas: que os paradigmas da crítica bíblica constroem vários modelos e estratégias de leitura e até mesmo os próprios leitores (ver Segovia, 1995); que uma abordagem construcionista social da Igreja complementa as visões eclesiológicas tradicionais, chamando a atenção para “a análise adequada do sacerdócio como experiência social vivida” (Yates, 1998, p. 19); e que a fé é uma construção social, sublinhando a importância da comunhão cristã e sugerindo que uma “perspectiva sociológica pode servir a um papel profético na igreja” (Leming, 1989, p. 167).

Em certo sentido, a ciência da religião é inerentemente construcionista. Apesar das visões relativistas extremas, *a contextualização do sagrado* é uma característica inelutável do campo. Poucos cientistas da religião negariam que os fenômenos religiosos exibem algum grau de contingência histórica e cultural. O construcionismo simplesmente destaca o valor de explorar os processos por meio dos quais essas contingências emergem. Ainda assim, este procedimento deixa questões-chave sem resposta.

Esclarecer *em que medida e os processos pelos quais* as formações contingentes são produzidas nos permite refletir sobre as premissas teóricas do construcionismo, chegando a um sentido mais claro de quais matérias-primas são utilizadas e como são reunidas.

⁴ Para uma contextualização excepcional do pensamento teológico francês do século XIX, ver Despland (1998).

Perguntar como as forças econômicas e políticas moldam os fenômenos religiosos revela contingência (portanto, “construção”), independentemente da postura de alguém com relação às afirmações ontológicas finais. Apesar do conflito altamente visível entre os extremos do espectro – realismo teológico e relativismo radical – uma gama de debates interessantes e produtivos preenche o meio de campo. O construcionismo pode afirmar, negar ou colocar entre parênteses o status ontológico das matérias-primas e, ainda assim, estudar de maneira frutífera os processos por meio dos quais os fenômenos religiosos tomam forma.

Como é o caso dos estudos da ciência, as abordagens construcionistas na ciência da religião apontam para elementos de contingência nos fenômenos religiosos e graus de subdeterminação na linguagem que os descreve. Elas examinam como os interesses de grupos sociais específicos são mascarados por reivindicações pretensamente objetivas. O construcionismo na ciência da religião não é necessariamente ateuista ou mesmo agnóstico em relação às reivindicações ontológicas de tradições teológicas específicas ou de perspectivas fenomenológicas gerais. No mínimo, entretanto, o construcionismo nota que há mais na religião do que um conjunto de objetos invariantes e ideias flutuando livres de qualquer contexto.

Jonathan Z. Smith é geralmente lido como uma garantia para uma visão relativista extrema do construcionismo. Seu comentário em *Imagining Religion* é provavelmente a afirmação teórica mais frequentemente citada no campo:

não há dados para religião. A religião é apenas criação da pesquisa do estudioso. É criada para os propósitos analíticos do estudioso por seus atos imaginativos de comparação e generalização. A religião não tem existência independente fora da academia. (Smith, 1982, p. XI; cf. Smith, 1998, pp. 281, 282)

No entanto, esta declaração não fornece garantia para o relativismo extremo. As críticas de meados do século XX às filosofias positivistas da ciência argumentaram persuasivamente que os dados são necessariamente carregados de teoria. Os dados são solicitados, observados, selecionados, operacionalizados e interpretados à luz da teoria. Não existem fatos objetivos e independentes à espera dos estudiosos para descobri-los, interpretá-los e explicá-los. Este é o ponto de Smith. Devemos ler sua infame afirmação – “não há dados para a religião” – como reconhecendo que os “dados” religiosos já estão sempre carregados de teoria. Existem dados para a religião, mas esses não são fatos objetivos cuja religiosidade seja independente de nossas operações acadêmicas. Em vez disso, os dados existem em uma relação viva com perspectivas teóricas específicas, e essa relação precisa ser esclarecida – uma tarefa que os cientistas da religião muitas vezes deixam de realizar. Smith não está dizendo que existem tartarugas por todo o descenso⁵, mas apenas que falar de “tartarugas” já pressupõe uma estrutura conceitual específica.

Smith distingue mais recentemente entre “o nível primário de fatos e tipologizações ad hoc” por um lado e “o nível de segunda ordem do discurso teórico” por outro: são “apenas as teorias e conceitos que convertem fatos em dados, que os tornam significativos

5 (N.T.) Uma metáfora familiar na academia, que expressa a ideia de regressão infinita. Adaptada da mitologia Hindu.

como exemplos de questões intelectuais mais amplas que compõem o *agendum*, por mais debatido que seja, de um campo” (Smith, 1995, p. 413; cf. McCutcheon, 2001, pp. 103ff.). Uma topografia meramente descritiva do material “religioso” sustenta o status institucional do campo: ela nos permite apontar o que estudamos como se fosse uma parte natural da mobília do mundo. Mas isto não é o suficiente. A ciência da religião exige engajamento com as implicações teóricas desse rótulo. Nessa visão, temos dois níveis de construção, dois graus de carga teórica nos materiais da religião: fatos descritos como religiosos e dados teorizados como religiosos.

Indo mais longe, pode-se argumentar que o trabalho de Smith não é anti-realista de forma alguma. Seus escritos ponderados e matizados são provocativos, mas não unilaterais. A tensão definitiva no cerne do construcionismo, entre construções contingentes e matérias-primas restritivas, está implícita em seu ensaio influente “Map is Not Territory”:

No Ocidente, vivemos em um mundo pós-kantiano no qual o homem é definido como um ser criador de mundo e a cultura é entendida como um processo simbólico de construção de mundo. . . O que estudamos quando estudamos religião é um modo de construir mundos de sentido, mundos nos quais os homens se encontram e nos quais escolhem viver. (Smith, 1978, p. 290)

O título de Smith, “Map Is Not Territory”, aponta implicitamente o mesmo. Para o realista, mapa é território no sentido de que ambos compartilham relações objetivamente homólogas entre um conjunto de pontos no espaço: um mapeia o outro em um exemplo paradigmático da visão de correspondência da verdade. “É” aponta para equivalência, não identidade. Para o relativista, mapa é território no sentido de que ambos fazem reivindicações culturalmente contingentes para representar esse conjunto de relações espaciais: o mapa não é objetivamente verdadeiro porque o território não manifesta nenhuma verdade (ver Turnbull, 1994). Dizer que mapa não é território faz uma distinção qualitativa entre esses fenômenos e levanta a questão da relação entre os dois. Isso nos obriga a perguntar como a matéria-prima do território é construída como mapa.

A questão aqui é que tipo de matéria-prima é usada no processo de construção. A astuta negação de Smith de que as categorias acadêmicas correspondem perfeitamente a fenômenos reais equivalentes não é uma negação da existência de fenômenos correlacionados ou da possibilidade de conhecimento deles. A distinção de Kant entre *numeno* e fenômenos é central aqui: o construcionismo, como a fenomenologia, pode colocar entre parênteses reivindicações ontológicas a respeito de matérias-primas. Se Deus ou o sagrado existem ou não, não está em questão; o ponto é que as matérias-primas da religião são carregadas de teorias assim que são colocadas sobre a mesa. Compreender os mundos em que nos encontramos é um processo ativo e construtivo. Essa visão não nega a existência de fatos além de nossos dados. Em vez disso, afirma que não temos acesso privilegiado, universal, objetivo a tais fatos fora de nossas estruturas conceituais. Mais importante, ela volta nossa atenção para as questões-chave do construcionismo: que tipos de matérias-primas, considerando sua carga teórica, impõem que tipos de restrições às construções de fenômenos religiosos? Que processos específicos constroem quais produtos a partir dessas matérias-primas? E quais são os contextos sociais, políticos e institucionais nos quais esses processos ocorrem?

Mesmo que as afirmações ontológicas e essencialistas ingênuas não possam fazer mais do que apontar para uma espécie de esfera numênica de fatos além dos dados da religião, esta posição não nos coloca no recanto vazio do relativismo radical. Levar a sério a metáfora da construção nos força a confrontar a questão não apenas das matérias-primas, mas também do processo:

Qualquer coisa que valha a pena chamar de construção foi ou é construída em estágios bem definidos, onde os estágios posteriores são construídos por cima, ou do produto de estágios anteriores. Qualquer coisa que valha a pena chamar de construção tem uma história. Mas não qualquer história. Tem que ser uma história de construção. (Hacking, 1998, p. 56; cf. Hacking, 1999, p. 49)

Muito frequentemente, o trabalho construcionista usa uma frase de efeito relativista como um substituto para a história da construção. O estado das matérias-primas e o processo de trabalho com elas são as questões centrais.

Reconhecer o poder que os estudiosos exercem para moldar seus objetos de estudo por meio de análise, comparação, classificação e generalização não implica que os fenômenos religiosos sejam nada *mais que* construções. Este reconhecimento nos obriga a abordar

o problema da relação entre os construtos e as matérias-primas. . . Embora se possa fabricar todos os tipos de coisas usando todos os tipos de matérias-primas, certas matérias-primas se prestam para moldar certos objetos, enquanto outras não (Benavides, 2000, p. 116; Veja também Benavides, 1997, p. 130; Benavides, 2001, p. 107).

O fato de que este ponto é ao mesmo tempo óbvio e polêmico na ciência da religião sugere que o campo abriga certos preconceitos ou pontos cegos.

As visões relativistas que não reconhecem a importância das restrições nos processos de construção têm efeitos políticos. Meera Nanda chamou recentemente a atenção para as implicações repressivas da recente convergência entre as visões construtivistas da ciência e o fundamentalismo religioso (ver Nanda, 1998, 2000) O governo do partido *Bharatiya Janata Party* fundamentalista da Índia apelou explicitamente à colocação de estudiosos ocidentais das ciências naturais no mesmo plano de todos os outros sistemas culturais, e esse apelo justificou o apoio do estado às ciências tradicionais e um afastamento da ciência ocidental – por exemplo, a substituição da matemática moderna pela védica nas escolas. Esses apelos à verdade relativa têm o efeito de restringir o acesso a uma educação pragmaticamente útil para certos setores da população indiana.

É significativo que Smith escreva sobre dados “para” religião. Ele enfatiza que a religião é um produto da atividade acadêmica e, como é o caso com toda atividade, esse reconhecimento levanta a questão da responsabilidade. Smith afirma repetidamente que “religião” é, como “linguagem” em linguística, um conceito de segunda ordem (ver Smith, 1988, p. 235; Smith, 1998, pp. 281, 282). Isso não é negar o que as pessoas falam, mas simplesmente nos lembrar que, até certo ponto, construímos o que estudamos pelo próprio ato de estudá-lo. O construcionismo não fornece uma justificativa para uma fuga para o jogo puramente discursivo. Os textos de Smith não são um Hanon⁶

6 NT: Criado pelo compositor e professor de piano francês Charles Louis-Hanon, nomeia os exercícios consistindo de práticas independentes com os dedos.

relativista, um conjunto de exercícios canônicos com os dedos para um teclado pós-moderno. Para Smith, o reconhecimento de que os estudiosos constroem seus objetos e categorias de estudo em qualquer medida nos força a assumir a responsabilidade por nossas criações / construções (ver Smith, 1988, p. 235). Considerar o construcionismo com mais atenção promete destacar essa tarefa.

Em suma, o construcionismo não é o oposto do realismo. Oferece a possibilidade de teorias da religião mais responsáveis e responsivas. O reconhecimento da contingência histórica e cultural é inteiramente consistente com as visões realistas dos fenômenos religiosos. Mesmo que o trem do construcionismo faça sua parada final na rotatória da relatividade na junção Quaquaversal⁷, nós estaremos livres para deixar o trem antes que ele chegue. O cenário é revelador desde o início. Construcionismo e realismo são tendências teóricas que se encontram em tensão mútua produtiva, não em antagonismo entrincheirado e mutuamente exclusivo. Os inventários de matérias-primas e as histórias de construção requerem atenção às questões teóricas e metodológicas que muitas vezes faltam na ciência da religião.

Tornando a teoria explícita

A segunda das três questões a esclarecer é a escassez de teoria explícita no trabalho construcionista em ciência da religião. Muitas vezes, o construcionismo é simplesmente afirmado ou dado como certo. Estudos que apelam para “construções” ou “construcionismo” são enganosos ou, na melhor das hipóteses, triviais, a menos que proponham uma teoria desenvolvida do processo e da importância da construção. Fazer isso envolve especificar, primeiro, como um tipo específico de objeto ou ideia é construído e de quais matérias-primas, e, em segundo lugar, como essa abordagem teórica oferece vantagens sobre outras abordagens possíveis. Esses requisitos são especialmente importantes em face da ampla variedade de objetos e ideias que são tratados como construções⁸.

Dois usos de “construção” na ciência da religião podem ser imediatamente deixados de lado como triviais neste sentido. Por um lado, por exemplo, retratos ocidentais de religiões asiáticas, uma interpretação sectária de um conceito particular ou a concepção de religião de um indivíduo específico são descritos como “construções” (ver, por exemplo, Urban, 1999; Pennington, 2001; Clarke, 2001; Despland, 1999). Como um marcador de construcionismo, podemos deixar de lado esses usos porque eles não oferecem qualquer explicação de um processo de construção além de um aceno para o sentido geral de contingência implícito em qualquer perspectiva. O conceito de “construção” nesses estudos não é necessariamente problemático, pois, pelo menos, lembra os leitores da contingência histórica e cultural dos fenômenos religiosos. Mas

7 NT: Neologismo do autor, somando “qualquer” com “universal”.

8 Para evidências do uso difuso de “construção” na ciência da religião hoje, veja a gama de significados que o termo assume nos trinta ensaios coletados no recente *Guide to the Study of Religion*: os modos de construção incluem acadêmico, cultural, narrativo e social; alegados construtos incluem conceitos como limites, categorias, conceitos, descrições, experiência, oposições, realidade, religião, rupturas, o sagrado, o acadêmico, sociedade, sujeitos, sistemas, geografia temporal, teorias, totalidades e mundos (ver Braun; McCutcheon, 2000)

os leitores também devem ser lembrados de que a presença da palavra “construção” não implica em si, muito menos suporta, uma teoria construcionista. Por outro lado, uma correlação estatística entre a frequência de uma experiência religiosa específica e características como raça e gênero é às vezes citada como evidência de que a experiência é “socialmente construída” (ver, por exemplo, MacDonald, 1992) Pela mesma razão, esse reconhecimento direto da correlação não é construcionista. Simplesmente notar uma correlação levanta a questão explicativa que qualquer visão construcionista deve esclarecer. Nenhum desses tipos de caso oferece uma teoria. Nem vai além de falar de construções para definir e defender uma formulação particular de construcionismo.

Em outros casos, o apelo à construção parece supérfluo ou mesmo prejudicial a uma crítica valiosa. Por exemplo, uma crítica feminista da visão de Otto da experiência numinosa é enquadrada como uma abordagem “construcionista katziana”, mas o reconhecimento dos apelos de gênero à experiência de Otto é eficaz sem recurso à linguagem do construcionismo. E sua contribuição ao debate construcionista é mínima porque toma a contingência da experiência religiosa como certa, em vez de argumentar a favor disso (ver Raphael, 1994). Outro estudo mostra um ponto excelente que a visão de Karl Barth da transcendência radical está em tensão com sua visão de que a homossexualidade não é natural, mas a escolha de enquadrar este ponto como uma crítica construcionista acrescenta pouco (ver Balboa, 1998). Em outro exemplo, uma coleção recente reclama dos problemas institucionais da ciência da religião e da academia em geral – por exemplo, as dificuldades enfrentadas por mulheres e recém-formados em busca de emprego e as ameaças às humanidades em face dos modelos administrativos econômicos corporativos. A coleção enquadra essas questões como sendo uma de “construção de espaços pedagógicos” (ver Juschka, 1999) Novamente, a crítica é valiosa, mas independe de falar de construção. Esses artigos não esclarecem suas visões dos processos de construção o suficiente para capitalizar sobre a perspectiva teórica ou mesmo para deixar claro como essa perspectiva é útil. Não há sentido em falar de “construções” sem uma teoria da construção.

Muitos estudos vão mais longe no reconhecimento de processos de construção, mas sem o esclarecimento teórico adequado. Eles afirmam que a construção está ocorrendo sem esclarecer a natureza dessa alegação e, muitas vezes, sem oferecer evidências de que o processo proposto de fato ocorre. Essas obras descrevem ou comparam a variação social, histórica ou cultural em fenômenos religiosos sem abordar o mecanismo dessa variação. As supostas construções são examinadas, mas o processo de construção é tomado como certo.

Sítios de construção

Um exame mais atento de exemplos específicos de apelos à retórica do construcionismo na ciência da religião ilustrará a necessidade de uma teoria mais explícita. Estudos que trabalham com o conceito de carisma de Weber ilustram a necessidade

9 NT: O autor se refere aqui a Steven Katz, estudioso da relação entre misticismo e linguagem.

de ir além da descrição da covariação para explicar o suposto processo de construção. Em um artigo intitulado “The Social Construction of Charisma”, Roy Wallis afirma “demonstrar empiricamente a visão de Weber de que o carisma não é uma propriedade inerente de um indivíduo, mas de uma relação social, gerada situacionalmente” (Wallis, 1982, p. 38). No entanto, Wallis oferece um relato muito esparso do processo de construção, consistindo principalmente em uma afirmação de que os relacionamentos carismáticos se desenvolvem por meio de “uma troca psicológica de afeto, encorajamento e segurança por parte do líder com deferência e afeto por parte do seguidor” (Wallis, 1982, pp. 26, 27). Sua evidência consiste inteiramente em um relato biográfico de um único líder de um Novo Movimento Religioso. Não é surpresa que Wallis seja capaz de encontrar a “troca de afeto. . . por . . . afeição” que ele busca. Sua ênfase narrativa em trocas sociais que ressoam com sua perspectiva teórica oferece o mesmo suporte para sua visão construcionista do carisma que um relato hagiográfico ofereceria para uma visão realista ingênua. A mesma história pode ser contada de maneiras que apoiem uma teoria diferente.

Um problema semelhante solapa as alegações feitas no artigo de Daryl e Kendall White, “Carisma, Estrutura e Autoridade Contestada: A Construção Social da Autenticidade no Mormonismo” (White e White, 1996) Além do título e do resumo, o termo ‘construção social’ ocorre só duas vezes no artigo, uma na introdução e outra na conclusão. A elaboração da teoria consiste em um aceno superficial ao conceito de Weber da rotinização do carisma e de apelos ocasionais a conceitos como centralização, institucionalização, legitimação e hegemonia. Assim como no artigo de Wallis, o que falta é um relato mais detalhado do processo de construção de forma que os dados apresentados possam servir para verificar (ou, idealmente para falsificar) afirmações específicas sobre o papel do discurso e das relações sociais na produção de carisma. Os leitores podem concordar ou discordar da afirmação de que algo é construído, mas esses argumentos não fornecem evidências, apenas uma interpretação possível.

O caso é muito diferente com *Making Charisma: The Social Construction of Paul’s Public Image* (1991), de Anthony Blasi. Blasi é um sociólogo que se considera um “cientista”, em contraste com os “religiosos” (Blasi, 1995.) Em seu livro, ele se baseia no interacionismo simbólico e na obra de Georges Gurwitsch para especificar sua abordagem do construcionismo, e usa suas descobertas para refletir criticamente sobre a concepção de carisma de Weber. O argumento de Blasi não está isento de críticas. Ele conclui “reconceitualizando” a análise de Weber com base em sua descoberta (de Blasi) de que o carisma de Paulo foi construído pela geração seguinte de forma moderada ao invés de extrema (ver Blasi, 1991, pp. 143ff.). Blasi argumenta que, de acordo com Weber, essa “força racionalizadora” deve ser encontrada apenas na rotinização institucional do carisma. Ele afirma descobrir que o carisma esfriou muito antes da rotinização.

Duas críticas importantes se apresentam. Em primeiro lugar, Blasi pode ser culpado por não prestar atenção suficiente a uma variedade mais ampla de fatores sociais e históricos que podem fornecer explicações alternativas. Por exemplo, ele observa que os *Atos de Paulo e Tecla* foram vistos como marginais, mas sua explicação é limitada e voltada para si: ele sustenta que foram ignorados porque apresentavam uma visão muito exaltada do carisma de Paulo. Talvez, mas é importante considerar explicações

alternativas, incluindo reações ao retrato de papéis atípicos para mulheres e à sanção implícita do batismo fora da igreja hierárquica. Em segundo lugar, o foco de Blasi está no “carisma póstumo” construído pelos seguidores de Paulo após sua morte. Ele encontra falhas na distinção de Weber entre carisma pessoal e sua rotinização, porque ele encontra aqui um carisma pessoal distinto da pessoa. Um weberiano pode responder que o relato de Blasi é uma descrição da primeira fase da rotinização institucional do carisma, caso em que ele mais apoiou do que criticou a visão de Weber. Comentários críticos à parte, o livro de Blasi é um modelo valioso de construcionismo porque a teoria é apresentada de forma clara, uma ampla gama de material é trazida para lidar com a questão e as descobertas servem para modificar a teoria em face das anomalias que surgem durante a análise.

A visão de Weber sobre o carisma fornece um caso paradigmático para o desenvolvimento de análises construcionistas. Weber desenvolveu seus pontos de vista em oposição consciente à análise realista de Rudolph Sohm dos dons espirituais de Jesus, Paulo e outros mestres na Igreja primitiva (ver Haley, 1980). Para Sohm, o carisma é um verdadeiro dom espiritual que causa fé; para Weber, “ao contrário, o carisma é uma realidade ulterior, socialmente construída, o resultado da fé popular, e não sua causa” (ver Smith, 1998, p. 35). As análises de Weber, embora às vezes obscuras e contraditórias, são ricas e matizadas o suficiente para enfatizar tanto as funções conservadoras quanto as antitradicionalistas do carisma (ver Riesebrodt, 1999). Mas é irresponsável usar o conceito de carisma como se seu significado preciso e implicações teóricas pudessem ser considerados óbvios. O problema com muitos apelos ao conceito é a falha em esclarecer os processos pelos quais o carisma é construído. Este é um exemplo da necessidade mais geral de explicitar a natureza e as implicações da teoria nos estudos que apelam para o conceito de construção.

Comparar os usos de “construção” de Catherine Bell em seus dois livros sobre ritual enfatiza tanto o movimento em direção a um desenvolvimento teórico mais eficaz quanto a necessidade de maior especificação e clareza. Em ambos os livros, Bell explora uma série de dimensões da contingência histórica e cultural do ritual, enfatizando fatores discursivos e sociais. O livro anterior, *Ritual Theory, Ritual Practice*, usa as ideias de construção, geração e constituição de maneiras sobrepostas (ver Bell, 1992, pp. 25, 29, 49–52, 54). (Este deslizamento entre sinônimos aparentes é muitas vezes um sinal de que a teoria poderia ser mais clara no trabalho construcionista.) Bell baseia-se no trabalho em hermenêutica para argumentar que o objeto, o método e as relações sujeito-objeto são construídos (ver Bell, 1992, pp. 50, 51). Este apelo apoia sua afirmação de que a teoria e o método são construídos (ver Bell 1992, pp. 14, 16, 52). Esta afirmação, por sua vez, leva às suas afirmações de nível superior de que o ritual, o significado e o discurso são construções (ver Bell, 1992, pp. 19, 30, 47). A falta de uma teoria construcionista adequadamente articulada não deixa claras as relações entre esses níveis de reivindicações. A forma dominante da teoria construcionista afirma que objetos e ideias são construídos por meio de processos discursivos e sociais. No livro de Bell, ritual, discurso e relações sociais são todos construtos. Embora ela perceba corretamente a circularidade, um foco mais limitado mesclaria a teoria com o método de forma mais eficaz. A exploração de Bell da circularidade dessas relações construtivas

é valiosa, mas uma teoria mais adequadamente articulada seria necessária para manter clara a teia de relações.

O livro posterior de Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, é mais forte em dois sentidos: faz um uso mais explícito e eficaz da teoria e limita suas afirmações construcionistas a um contexto mais específico. No entanto, ainda faz afirmações tão abrangentes que é incapaz de refletir sobre a força ou a fraqueza dessa teoria. Suas principais afirmações permanecem que o ritual é uma construção e que constrói (ver Bell, 1997, pp. ix, 144, 251, 252, 263-66). Neste livro, ela se baseia explicitamente na teoria construcionista de Berger (ver Bell, 1997, pp. 251, 252, 257; cf. Berger e Luckmann, 1966, pp. 72ff.). Ela situa suas reivindicações construcionistas principalmente no contexto mais limitado e apropriado de “reificação ritual” (ver Bell, 1997, pp. 253-267). No entanto, essas melhorias na clareza teórica são limitadas por uma decisão de apresentar aparentemente todos os fatores relevantes como construtos, em vez de limitar o escopo para explicar claramente como um conjunto de fatores constrói outro. Bell tenta capturar a circularidade do papel construtivo do ritual como construção, que é um objetivo admirável, mas que turva a água (ver Bell, 1997, pp. 81, 265, 266). Ainda não está claro como a teoria construcionista se aplica. Onde Berger e Luckmann argumentam que o conhecimento é construído por meio de instituições e processos mediados socialmente, especialmente papéis, o argumento de Bell é muito mais abrangente. Ela sustenta que os processos socialmente situados constroem tradição, valores, categorias, discurso e significado, ou seja, teorias, e todos, por sua vez, constroem o ritual; o ritual, por sua vez, constrói imagens culturais, disposições e situações, bem como comunidade, identidade, etnia, gênero, poder e, portanto, realidade e mundos (ver Bell, 1997, pp. 75, 83, 86, 101, 144, 167, 225, 251, 252, 263-66). Essa teia de afirmações oferece uma interpretação perspicaz do significado do ritual, mas vai muito além, perdendo a oportunidade de fazer afirmações que permitiriam a confirmação ou falsificação por estudos paralelos.

As explicações das ciências sociais distinguem claramente entre variáveis dependentes e independentes. A falta dessa distinção parece caracterizar a teia de “construções” que encontramos em muitos apelos ao construcionismo na ciência da religião. Um exame mais limitado da construção do ritual por meio de processos discursivos ou sociais específicos, ou do papel do ritual na construção de formas sociais específicas, iria além de um esboço de um todo complexo de partes mutuamente construídas para uma análise científica social mais adequada de uma peça do quebra-cabeça.

O apelo mais significativo ao construcionismo em trabalhos recentes sobre religião é encontrado nos argumentos de que a própria categoria “religião” é uma construção ocidental moderna. Aqui, novamente, é necessário um maior esclarecimento da teoria. Eric Sharpe afirma que “religião” “é uma construção intelectual, um dispositivo através do qual a paixão racionalista por classificar e identificar se expressa” (Sharpe, 1983, p. 46). Russell McCutcheon critica a “construção da religião como um fenômeno *sui generis*” de Eliade e sugere que “a religião não é nem mais nem menos uma construção acadêmica do que a política, economia, cultura, plantas, continentes e mamíferos” (McCutcheon, 1998, pp. 74, 207). Daniel Dubuisson argumenta que “o Ocidente inventou a religião e viveu continuamente sob sua influência”; religião é “uma construção

histórica única que poderia ter sido diferente ou nem ter sido” (Dubuisson, 2003, pp. 12, 13). Timothy Fitzgerald sustenta que a “palavra ‘religião’ tornou-se analiticamente irrelevante”: “a ‘religião’ deriva sua plausibilidade e apologética como uma categoria analítica genuinamente viável. . . de sua função mistificadora na ideologia capitalista liberal ocidental”; e essa função moderna da “religião” tem seu inverso na “esfera neutra e factual, o ‘secular’. . . [que] é em si uma construção ideológica” (Fitzgerald, 2000, pp. 197, 6).

Este trabalho vai além da crítica para especificar alternativas à “religião” como uma categoria. McCutcheon redefine a “religião” em termos de discursos usados para autorizar mundos sociais contingentes (ver McCutcheon, 2001, pp. 25, 139, 239). Fitzgerald propõe que o conceito de “ideologias da ordem” de Mark Juergensmeyer seria preferível em muitos contextos e, em outros, uma mudança para uma análise mais limitada do ritual seria melhor e “nos ajudaria a entender o mecanismo de reprodução ideológica” (Fitzgerald, 2000, pp. 107, 195). Dubuisson propõe que o conceito de “formações cosmográficas” foge das pressuposições ocidentais e é mais útil para o trabalho transcultural (2003).

Esses vários projetos desviam a atenção para questões de ideologia, ordem e poder, mas vários problemas surgem. (1) O argumento frequentemente pula uma etapa, procedendo da premissa óbvia de que “religião” é histórica e culturalmente contingente à conclusão discutível de que o termo deve ser abandonado. Um conceito pode ser contingente e útil. O que está faltando é uma explicação mais clara de como a “religião” veio a ser construída com seus vários graus de contingência e quais implicações essa construção tem para seu uso em um contexto histórico, cultural e institucional específico¹⁰. (2) Em um movimento relacionado, os argumentos de que “religião” é uma construção frequentemente saltam da premissa da contingência para uma conclusão relativista. Um conceito pode ser contingente e referir-se a fenômenos reais. Novamente, uma atenção mais clara para quais matérias-primas são usadas em que processo específico de construção está faltando. (3) Este trabalho tende a abandonar a distinção entre “religião” e “não religião”. (Essas visões mais amplas de “religião”, seja usando esse termo ou um substituto, incluem fenômenos políticos “seculares”.) Esse recuo da trincheira tradicional tem duas implicações problemáticas. Em primeiro lugar, ele levanta as habituais questões complexas e ainda sem respostas sobre a relação entre afirmações de dentro / ingênuo e de fora / acadêmico – isto é, entre o que é chamado de “religião” e o que “realmente” é. Em segundo lugar, isso prejudica o status institucional do campo. Por que financiar um departamento de ciência da religião quando ele apenas estuda ideologia e cientistas políticos, como fazem os sociólogos? A recente onda de reivindicações de “religião é uma construção” tem sido útil para direcionar a atenção para questões ideológicas, mas, na falta de uma elaboração mais clara da teoria construcionista, os leitores podem ser perdoados por perguntar: ‘E daí?’

10 Fitzgerald e Asad oferecem os passos mais úteis nessa direção, embora ainda existam lacunas. Asad, por exemplo, em seu ensaio influente, “A construção da religião como uma categoria antropológica”, argumenta que a possibilidade e o status de autoridade dos fenômenos religiosos “devem ser explicados como produtos de disciplinas e forças historicamente distintas” (Asad, 1993, p. 54). Precisamos de um relato mais rico dessas disciplinas e forças historicamente distintas.

Em suma, o trabalho construcionista em ciência da religião raramente justifica o nome porque o conceito operativo, “construção”, muitas vezes não é definido, a teoria não é explicitamente desenvolvida e as características e o valor relativo de uma abordagem construcionista não são contrastados claramente com uma posição alternativa. Interpretar a variação contextual é muito diferente de explicá-la. Descrever fenômenos religiosos como limitados ao contexto, historicamente elaborados e específicos à cultura levanta a questão que está no cerne do construcionismo: como o discurso e outros processos sociais restringem ou facilitam seletivamente certos tipos de ação humana ou fenômenos sociais?

Como resultado, na ciência da religião, o construcionismo às vezes denota pouco mais do que uma fidelidade geral aos pressupostos teóricos que são compartilhados pela maioria dos cientistas da religião. Por um lado, o rótulo de “construcionismo social” é frequentemente reivindicado por obras que descrevem ou comparam variações sociais, históricas ou culturais de fenômenos religiosos sem abordar o (s) mecanismo (s) dessa variação. As supostas construções são examinadas, mas o processo de construção é assumido como dado. Por outro lado, o trabalho teórico básico no campo geralmente compartilha características semelhantes, sem nenhum apelo explícito ao construcionismo. Por exemplo, grande parte da pesquisa sobre “pureza” no hinduísmo foi moldada pela tensão entre o estruturalista de Louis Dumont e os modelos transacionais de McKim Marriott, ambos construcionistas em termos gerais. O posicionamento estrutural dualista de Dumont explora a constituição discursiva e social da hierarquia em um contexto comparativo (ver Dumont, 1970; Veja também Dumont, 1976) Marriott nega o dualismo, mas explora a constituição contingente da pureza por meio de processos sociais e discursivos (ver Marriott, 1976, 1990).

Simplesmente descrever fenômenos religiosos como ligados ao contexto, historicamente desenvolvidos e específicos à cultura levanta a questão: como o discurso seletivamente restringe ou facilita certos tipos de ação humana ou fenômenos sociais? A afirmação de que alguém descobriu alguma construção é uma reivindicação vazia, a menos que o processo seja esclarecido e uma perspectiva teórica colocada na mesa ao lado dos dados que seleciona. Qualquer um pode reconhecer correlações contingentes. O difícil é explicá-las.

Além do teorizar em preto e branco

O terceiro ponto de esclarecimento é o da relação do construcionismo com outras abordagens teóricas no campo. O construcionismo enquadra diferentes espectros de questões teóricas. Uma dada teoria da religião poderia ser situada ao longo de um espectro que vai do relativista ao realista, do reducionista ao essencialista ou do explicativo ao interpretativo. Ao longo de cada um desses eixos e de outros, uma dada teoria poderia assumir uma posição extrema ou intermediária. O construcionismo não descarta o realismo. Nem uma teoria que enfatiza os elementos naturalistas necessariamente descarta algum lugar para os sobrenaturais. Além disso, uma posição extrema em um eixo teórico não exige uma posição extrema em nenhum outro. Por exemplo, uma posição

realista pode ser reducionista ou *sui generis* ou algo entre os dois. Em suma, a maioria das discussões de teoria da religião falham em ver todo o espectro de possibilidades teóricas, preferindo apresentar as coisas em termos de preto e branco.

O trabalho de Russell McCutcheon ilustra a necessidade de manter os vários eixos da teoria distintos. McCutcheon apresenta discursos construcionistas e *sui generis* sobre religião como contrários agudamente opostos (ver McCutcheon, 1997, pp. 15, 128, 129, 193; McCutcheon, 2001, pp. 10, 26, 60, 61, 85ff.). Ele caracteriza a posição *sui generis* como sustentando que os fenômenos religiosos constituem um reino autônomo, não derivado de nem redutível a fenômenos econômicos ou sociais. Como corolários, ele afirma que a ciência da religião tende a se basear em conceitos vagos para definir seu objeto de estudo, como o último, o sagrado, o misterioso; favorece uma metodologia hermenêutica intuitiva; prioriza a perspectiva do insider; e seu produto é uma série de afirmações personalísticas e não falsificáveis (ver McCutcheon, 1997, pp. 53, 124, 197). As consequências do alegado domínio desta abordagem para a ciência da religião são uma negligência da “diferença, história e contexto sociopolítico em favor de essências abstratas e homogeneidade” (McCutcheon, 1997, p. 3). Para McCutcheon, o perigo de tal teorização ingênua é a autodestruição potencial do campo da ciência da religião. Os apelos ao inefável e a não falsificáveis têm pouco a oferecer além dos debates paroquianos e, portanto, são menos propensos a obter financiamento. A afirmação não testável de que “religião” se refere a fenômenos distintos não pode oferecer um baluarte contra a erosão e o colapso dos departamentos de religião, com estudiosos realocados e contratados para se encaixar em outras disciplinas nas ciências sociais e humanas e em estudos de área (ver McCutcheon, 1997, p. 204). De acordo com McCutcheon, “O desafio, então, é reconstruir a ciência da religião sem a religião *sui generis* ou permitir que ela se dissolva nos vários campos dos quais originalmente se desenvolveu” (McCutcheon, 1997, p. 210).

Para McCutcheon e outros, a reconstrução da ciência da religião necessita de uma abordagem construcionista, reducionista e naturalista que permita aos cientistas da religião apresentarem afirmações testáveis que levem em consideração os contextos sociais, econômicos e políticos da religião. Essa abordagem, por sua vez, permite que a disciplina solidifique sua posição institucional, em parte por meio do estabelecimento de conexões com outras disciplinas, e permitirá que cientistas da religião desempenhem um papel crítico mais eficaz no palco público (ver McCutcheon, 1997, pp. 17, 208, 210; Veja também McCutcheon, 2000, 2001)

O argumento de McCutcheon, no entanto, não é claro (ver Engler, 2004). É enganoso confundir as abordagens construcionistas com as abordagens reducionistas e naturalistas da ciência da religião. As abordagens não são equivalentes. Ao sugerir que existe uma alternativa unificada à “religião *sui generis*”, McCutcheon apresenta uma dicotomia mutuamente antagônica e exclusiva entre as abordagens teóricas¹¹. Essa estratégia presta pouco serviço ao campo. Catherine Bell observa que o lugar institucional

11 Veja, por exemplo, a troca de McCutcheon com Brian Rennie (ver McCutcheon, 1998, 1999; Rennie, 1998) Estimulado pela formulação extrema de McCutcheon das questões, essa troca se assemelha a um confronto de espantalhos semelhante àquela em outro canto do debate construcionista: a controvérsia frequentemente citada como ‘*Death and Furniture*’ sobre relativismo em *History of the Human Sciences*, 8, 25-49 (ver Edwards et al., 1995; O’Neill, 1995).

da ciência da religião pode se tornar mais crível “se os cientistas da religião aliviarem as polêmicas do medo e da ameaça que enquadram a objetividade acadêmica em virtude de algum polo oposto” (Bell, 1996, p. 189). As críticas de McCutcheon são perspicazes e valiosas, mas a paisagem metateórica é mais matizada do que ele tende a sugerir.

As relações entre as abordagens construcionista, reducionista e naturalista são contingentes (sua ligação é uma construção dos debates e posições atuais no campo). Assim, por exemplo, as posições construcionistas podem ser realistas, baseadas na realidade das matérias-primas que formam a base do processo de construção. Ou podem ser relativistas, argumentando que os fenômenos religiosos são inteiramente dependentes do contexto e nada mais são do que construções.

Em outro eixo metateórico, uma posição reducionista pode ser *sui generis*. Posturas *sui generis* são geralmente enquadradas como necessariamente essencialistas, baseadas em uma visão realista dos referentes da linguagem teológica ou dos apelos fenomenológicos ao sagrado, ao santo ou ao numinoso. Nesta visão, perspectivas *sui generis* e reducionistas seriam mutuamente exclusivas. Mas essa afirmação simplesmente não é o caso. “*Sui generis*” simplesmente implica que os objetos da religião ou os métodos ou teorias da disciplina são distintos (ver Pyysiäinen, 2004) Não há razão a priori para que não se possa argumentar que os fenômenos religiosos sejam redutíveis a um conjunto de fenômenos ainda exclusivos da religião. Não podemos descartar de imediato a possibilidade de que as matérias-primas da religião, ou as teorias e métodos para analisar como os fenômenos religiosos são constituídos a partir dessas matérias-primas, sejam de seu próprio gênero, exclusivamente religiosas ou exclusivamente construídas como “religiosas”. Uma vez que o sagrado seja reduzido a outra coisa, a questão do status dessa outra coisa é assunto para pesquisas futuras.

Pesquisas recentes sobre a base neurofisiológica da religião oferecem um exemplo potencial (ver Andresen et al., 2000; Newberg et al., 2001; McNamara, 2001) Parte desse trabalho conclui que a atividade de regiões específicas do cérebro dá origem a experiências exclusivamente religiosas. Em outras palavras, este trabalho pode servir de base para uma teoria da religião reducionista, realista e *sui generis*: os fenômenos religiosos são explicados por referência aos neurofisiológicos – por redução – mas esses estados neurofisiológicos estão exclusivamente associados a fenômenos religiosos. Além disso, uma teoria construcionista poderia argumentar que esses processos neurais dão origem, por meio de processos mediados linguisticamente e socialmente, a uma variedade de manifestações específicas do contexto (ver Lawson e McCauley, 1990, pp. 180, 181; Benavides, 2001, p. 105). Essa teoria seria reducionista, naturalista, *sui generis* e construcionista. A pesquisa neurocientífica é apenas um exemplo que questiona suposições frequentes de que as abordagens *sui generis* da religião são necessariamente realistas ou que as abordagens construcionistas são necessariamente antirrealistas.

A teoria da escolha racional, para dar um exemplo diferente, é reducionista, privilegiando a análise econômica (ver Stark e Bainbridge, 1996), mas é consistente com uma visão *sui generis* e realista dos valores que informam os compensadores religiosos (ver Young, 1997). Pode-se argumentar que o realismo não vem ao caso aqui e que a natureza *sui generis* dos compensadores religiosos pode indicar não mais do que “suposições sobrenaturais . . . não facilmente acessíveis para avaliação inequívoca” (Bainbridge, 1997,

p. 11). A questão permanece: uma abordagem naturalista e reducionista não exclui necessariamente as teorias religiosas realistas ou *sui generis*. Nada nos impede logicamente de afirmar que Deus, ou o sagrado, existe e que os seres humanos agem com base em escolhas racionais baseadas na disponibilidade e distribuição dos bens religiosos.

Não há uma disjunção ou conjunção *a priori* entre as características *sui generis*, reducionistas, naturalistas, realistas e construcionistas das teorias da religião. A posição de uma dada teoria ao longo desses e de outros eixos não é restrita no início. É claro que pode ficar restrito à medida que as relações entre teoria e dados se desenvolvem. Por exemplo, Ilkka Pyysiäinen (2004) argumenta que o conceito de “*sui generis*”, conforme usado na teoria da religião, sofre de imprecisão. Ele esclarece várias teorias *sui generis* distintas e argumenta que cada uma apresenta falhas: “a religião parece ser um fenômeno muito heterogêneo para ser *sui generis* em qualquer sentido explicável”. No entanto, devemos distinguir em primeiro lugar entre argumentar que uma teoria não é viável em face dos dados e formular a teoria. A gama de teorias religiosas em potencial é muito mais ampla do que geralmente se reconhece. Isso não quer dizer que quanto mais teoria, melhor. Mas quando suposições metateóricas não examinadas excluem certas abordagens, vale a pena perguntar o que é ignorado. Como observado, a oposição ingênua de construcionismo e realismo bloqueia questões importantes sobre como o contexto histórico e social molda e é moldado por fenômenos religiosos.

Rótulos teóricos—*sui generis*, reducionista, naturalista, realista, essencialista, construcionista—fazem mais mal do que bem se eles nos cegam para vias importantes na interpretação e explicação da religião. Um exemplo hipotético irá consolidar este ponto: uma teoria construcionista poderia incluir ancestrais africanos ou confucionistas na rede de relações sociais que constrói os fenômenos religiosos. Pode limitar-se teórica e metodologicamente a uma aplicação rigorosa da teoria das trocas sociais com elementos do interacionismo simbólico. Esta teoria pode ser reducionista, construcionista, *sui generis* e realista / essencialista em relação aos fenômenos de outro mundo. A questão não é se devemos desenvolver tal teoria, mas simplesmente que os rótulos teóricos não nos impedem de fazê-lo. A ciência da religião ignora posições intermediárias potencialmente valiosas ao longo dos muitos eixos teóricos.

Conclusão

A mistura de características teóricas nas teorias da religião é limitada não por necessidade lógica, mas por trajetórias históricas e interesses ideológicos. Por exemplo, o construcionismo não exclui o realismo, nem o reducionismo exclui as visões *sui generis*. No entanto, muitas discussões na ciência da religião consideram essas afirmações metateóricas enganosas como dadas. Isso não é jogo livre, mas um reconhecimento prático de que certas possibilidades são negligenciadas, certos caminhos não explorados. A relativa ausência de teorias como o realismo construcionista ou o reducionismo *sui generis* é um fato empírico, não uma necessidade teórica.

Não pretendo sugerir que essas teorias sejam necessariamente valiosas ou que a plenitude teórica seja boa em si mesma. Em vez disso, investigar a maneira como certas

possibilidades foram negligenciadas pode muito bem nos dizer algo valioso sobre o próprio campo. A investigação dos pontos cegos nos leva a refletir sobre a localização social e o interesse da teoria. É aqui que uma genealogia construcionista do construcionismo encontraria sua base. O fato de que cientistas da religião tendem a enfatizar formulações extremas ao longo de eixos teóricos é digno de investigação. Um fator-chave aqui é o retrato do construcionismo como o outro dos dois realismos da religião: um pé teológico apoiado em Deus e um pé fenomenológico apoiado no sagrado. Ainda assim, o construcionismo não puxa o tapete debaixo da religião nem tenta nos puxar para cima pelos cadarços de nossas botas. Ele simplesmente observa que o terreno já está ajardinado.

Retratar o construcionismo e o reducionismo como antagonistas das visões essencialista e *sui generis* elide uma questão central na ciência da religião: como a diferença é produzida e mantida? Estudos construcionistas que visam explicar elementos específicos de contingência com base em teorias claramente articuladas e métodos apropriados são úteis para abordar essa questão.

Referências

- AAGAARD-MOGENSEN, L., PINXTEN, R., VANDAMME, F. (Orgs.). *Worldmaking's Ways*. Ghent: Communications and Cognition, 1987.
- ANDRESEN, J., FORMAN, R.K.C., WILBER, K. (Orgs.). *Cognitive Models and Spiritual Maps: Interdisciplinary Explorations of Religious Experience*. Exeter: Imprint Academic, 2000.
- ASAD, T. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.
- BAINBRIDGE, W.S. *The Sociology of Religious Movements*. London and New York: Routledge, 1997.
- BALBOA, J.R. Church dogmatics, natural theology, and the slippery slope of *Geslecht*: a constructivist–gay liberationist reading of Barth. *Journal of the American Academy of Religion* 66, p. 771–798, 1998.
- BAUERLEIN, M. Social constructionism: philosophy for the academic workplace. *Partisan Review* 68, p.228–241, 2001.
- BAUMEISTER, R.F. How the self became a problem: a psychological review of historical research. *Journal of Personality and Social Psychology* 52, 163–176, 1987.
- BELL, C. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1992.
- BELL, C. Modernism and postmodernism in the study of religion. *Religious Studies Review* 22, 179–190, 1996.

BELL, C. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1997.

BENAVIDES, G. Postmodern disseminations and cognitive constraints. *Religion* 27, 129–138, 1997.

BENAVIDES, G. What raw materials are used in the manufacture of religion? *Culture and Religion* 1, 113–122, 2000.

BENAVIDES, G. Religious studies between science and ideology. *Religious Studies Review* 31, 105–108, 2001.

BERGER, P.L., PULLBERG, S. Reification and the sociological critique of consciousness. *History and Theory* 4, 196–211, 1965.

BERGER, P.L., LUCKMANN, T. *The social construction of reality: a treatise in the sociology of knowledge*. Garden City: Doubleday, 1966. No Brasil: *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1972.

BERGER, P.L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books, 1967. No Brasil: *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Org. Paulus, 1984.

BERGER, P.L., KELLNER, H. Marriage and the construction of reality. In: Kurt FINSTERBUSCH, K., SCHWARTZ, J.S. (Orgs.), *Sources: Notable Selections in Sociology*. Guildford, CT: Dushkin Publishing Group, 1993, pp.245–256.

BERLIN, B., KAY, P. *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*. Berkeley: University of California Press, 1969.

BIJKER, W.E. Sociohistorical technology studies. In: JASANOFF, S., MARKLE, G.E., PETERSEN, J.C., PINCH, T. (Orgs.), *Handbook of Science and Technology Studies*. London: Sage, 1995, pp.229–256.

BLASI, A.J. *Making Charisma: The Social Construction of Paul's Public Image*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1991.

BLASI, A.J. The trouble with religious studies: why scientific claims in the study of religions should be left to symbolic interactionists and other scientists. *Method and Theory in the Study of Religion* 7, p.251–258, 1995.

BLOOR, D., BARNES, B. *Scientific Knowledge: A Sociological Analysis*. London: Athlone, 1996.

BOWIE, A. Introduction. In: Schleiermacher, F. *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*. BOWIE, A. (org.) (Em português: *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*-Petrópolis: Vozes, 1999). Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. vii–xxxii.

BRAUN, W., MCCUTCHEON, R.T. (Orgs.). *Guide to the Study of Religion*. London and New York: Cassell, 2000.

- BURR, V. *An Introduction to Social Constructionism*. Routledge, London and New York, 1995.
- CLARKE, L. The Shi'i Construction of Taqlid. *Journal of Islamic Studies*, v. 12, n. 1, p.40-64, 2001.
- COLLINS, H., PINCH, T. The sun in a test tube: the story of cold fusion. In: *The Golem: What Everyone Should Know About Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 57–78.
- DESPLAND, M. The sacred: the French evidence. *Method and Theory in the Study of Religion* 3, p.41–46, 1991.
- DESPLAND, M. *Les Hierarchies Sont E'branlees: Politiques et Theologies au XIXe Siecle*. Quebec : Fides, 1998.
- DESPLAND, M. *Constructions modernes de la religion: l'exemple de Volney*. *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 28, p.23–33, 1999.
- DUBUISSON, D. *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology*. Trans. by Sayers, W. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003.
- DUMONT, L. *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Trans. by Sainsbury, M. Chicago: The University of Chicago Press, 1970. Em português: *Homo Hierarchicus: O Sistema das Castas e suas Implicações*. São Paulo: EDUSP, 1992.
- DUMONT, L. *Homo Aequalis*. Paris: Gallimard, 1976. Em português: *Homo aequalis: gênese e plenitude da ideologia econômica*. Bauru: EDUSC, 2000.
- EDWARDS, D., ASHMORE, M., POTTER, J. Death and furniture: the rhetoric, politics and theology of bottom line arguments against relativism. *History of the Human Sciences* 8, p.25–49, 1995.
- ENGLER, S. Review of Russell McCutcheon, *critics not caretakers: redescribing the public study of religion*. *Journal of Religion* 84, p.150–151, 2004.
- FEENBERG, A. *Transforming Technology: A Critical Theory Revisited*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- FITZGERALD, T. *The Ideology of Religious Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- FUJIMURA, J.H. Transnational genomics. In: REID, R., TRAWEEK, S. (Orgs.), *Doing Science + Culture*. London and New York: Routledge, 2000, pp. 71–92.
- GERGEN, K.J. The social constructionist movement in modern psychology. *American Psychologist* 40, p.266–275, 1985.
- GOODMAN, N. *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett, 1978.

HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action*. Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society. Trans. by McCarthy, T. Boston: Beacon Press, 1984 [1981]. Em português: *Teoria do agir comunicativo, Vol.1: Racionalidade da ação e racionalização social*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

HACKING, I. On being more literal about construction. In: VELODY, I., WILLIAMS, R. (Orgs.), *The Politics of Constructionism*. London: Sage, 1998, pp. 49–68.

HACKING, I. *The Social Construction of What?* Cambridge, MA, and London: Harvard University Press, 1999.

HALEY, P.D. Rudolf Sohm on charisma. *Journal of Religion* 60, p.185–197, 1980.

HARDIN, C.L., MAFFI, L. *Color Categories in Thought and Languages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

HARDING, S. (Org.). *The Racial Economy of Science*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.

HARDING, S. *Is Science Multi-Cultural? Post-colonialism, Feminisms and Epistemologies*. Bloomington: Indiana University Press, 1998.

HARRÉ, R. (Org.). *The Social Construction of Emotions*. Oxford: Blackwell, 1986.

HILBERT, D.R. *Color and Color Perception: A Study in Anthropological Realism*. Stanford, CA: Center for the Study of Language and Information, 1987.

HINTON, A.L. *Biocultural Approaches to the Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

HIRSCH, P.M., BOAL, K.B. Whose social construction? Berger and Luckmann revisited. *Journal of Management Inquiry* 9/3, p.256, 2000.

HOLZNER, B. *Reality Construction in Society*. Cambridge: Schenkman, 1972.

JUSCHKA, D.M. The construction of pedagogical spaces: religious studies in the university. *Studies in Religion/ Sciences Religieuses* 28, p.85–97, 1999.

KAISER, P.K., BOYNTON, R.M. *Human Color Vision*, 2nd. ed. Washington, DC: Optical Society of America, 1996.

KELLER, E.F., LONGINO, H.E. (Orgs.). *Feminism and Science*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1996.

KUHN, T. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1970. Edição em português: *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Org. Perspectiva, 1975.

KUSSEROW, A.S. Crossing the great divide: anthropological theories of the western self. *Journal of Anthropological Research* 55, p.541–562, 1999.

- LATOUR, B., WOOLGAR, S. *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. London: Sage, 1986.
- LAWSON, E.T., MCCAULEY, R.N. *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- LEMING, M.R. Is faith a social construction? In: LEMING, M.R., DEVRIE, R.G., FURNISH, B.F.J., (Orgs.), *The Sociological Perspective: A Value-Committed Introduction*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1989, pp.155–167.
- LUTZ, C. The anthropology of emotions. *Annual Review of Anthropology* 15, p. 405–436, 1986.
- LYNCH, M. Towards a constructivist genealogy of social constructivism. In: VELODY, I., WILLIAMS, R. (Orgs.), *The politics of constructionism*. London: Sage, 1998, pp. 13–32.
- LYNCH, O.M. The social construction of emotion in India. In: LYNCH, O.M. (Org.), *Divine Passions: The Social Construction of Emotion in India*. Berkeley: University of California Press, 1990, pp. 3–34.
- MACDONALD, W. Idionecrophanies: the social construction of perceived contact with the dead. *Journal for the Scientific Study of Religion* 31, p.215–223, 1992.
- MAINES, D.R. Charting futures for sociology: culture and meaning: the social construction of meaning. *Contemporary Sociology* 29, p.577–584, 2000.
- MARGOLIN, F.A., MARGOLIN, S.A. (Orgs.). *Dominating Knowledge: Development, Culture and Resistance*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- MARKLEY, R. The irrelevance of reality: science, ideology and the postmodern universe. *Genre* 25, p.249–276, 1992.
- MARKUS, H.R., KITAYAMA, S. Culture and the self: implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review* 98, p.224–253, 1991.
- MARRIOTT, M. Hindu transactions: diversity without dualism. In: KAPFERER, B. (Org.), *Transaction and Meaning*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1976, pp.109-142.
- MARRIOTT, M. (Org.). *India Through Hindu Categories*. Contributions to Indian Sociology Occasional Studies 5. Delhi: Sage, 1990.
- MCCUTCHEON, R.T. *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1997.
- MCCUTCHEON, R.T. Review of Brian S. Rennie, *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*. *Religion* 28, p.92–97, 1998.
- MCCUTCHEON, R.T. Of straw men and humanists: a reply to Brian Rennie. *Religion* 29, p.91–92, 1999.

MCCUTCHEON, R.T. Review of Bruce Lincoln, *Authority: Construction and Corrosion*. *Religion* 30, p.82–85, 2000.

MCCUTCHEON, R.T. *Critics Not Caretakers: Redescribing the Public Study of Religion*. Albany: State University of New York Press, 2001.

MCNAMARA, P. Religion and the frontal lobes. In: ANDRESEN, J. (Org.), *Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual, and Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 237–256.

NANDA, M. The epistemic charity of the social constructivist critics of science and why the third world should refuse the offer. In: KOERTGE, N. (Org.), *A House Built on Sand: Exposing Postmodernist Myths about Science*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1998, pp. 286–311.

NANDA, M. The science wars in India. In: The Editors of *Lingua Franca* (Org.), *The Sokal Hoax: The Sham That Shook the Academy*. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2000, pp. 205–213.

NEWBERG, A., D'AQUILI, E.G., RAUSE, V. *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*. New York: Ballantine, 2001.

O'NEILL, J. 'I gotta use words when I talk to you': a response to death and furniture. *History of the Human Sciences* 8, p.99–106, 1995.

O'NEILL, O. *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

PENNINGTON, B.K. Constructing colonial dharma: a chronicle of emergent Hinduism, 1830–1831. *Journal of the American Academy of Religion* 69, p.577–603, 2001.

PICKERING, A. *Constructing Quarks: A Sociological History of Particle Physics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994.

PINCH, T.J., BIJKER, W.E. The social construction of facts and artifacts: or how the sociology of science and the sociology of technology might benefit each other. In: BIJKER, W.E., HUGHES, T.P., PINCH, T.J. (Orgs.), *The Social Construction of Technological Systems: New Directions in the Sociology and History of Technology*. MIT Press, Cambridge, MA, 1987, pp. 17–50.

PYYSLÄINEN, I. Religion – sui generis but in what sense? In: *Magic, Miracles, and Religion, A Scientist's Perspective* Thousand Oaks, CA: Alta Mira, 2004, pp.97-108.

RAPHAEL, M. Feminism, constructivism and numinous experience. *Religious Studies* 30, p.511–526, 1994.

RENNIE, B.S. Manufacturing the sui generis discourse: a response to Russell McCutcheon. *Religion* 28, p.413–414, 1998.

- RIESEBRODT, M. Charisma in Max Weber's sociology of religion. *Religion* 29, p.1–14, 1999.
- SAMPSON, E.E. The debate on individualism: indigenous psychologies of the individual and their role in personal and societal functioning. *American Psychologist* 43, p.15–22, 1988.
- SEGOVIA, F.F. The significance of social location in reading John's story. *Interpretation* 49, p.370–378, 1995.
- SHARPE, E.J. *Understanding Religion*. London: Duckworth, 1983.
- SMITH, D.N. Faith, reason, and charisma: Rudolf Sohm, Max Weber, and the theology of grace. *Sociological Inquiry* 68, p.32–60, 1998.
- SMITH, J.Z. *Map is not territory*. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.
- SMITH, J.Z. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- SMITH, J.Z. Religion and 'religious studies': no difference at all. *Soundings* 71, p.231–244, 1988.
- SMITH, J.Z. Religious studies: whither (wither) and why? *Method and Theory in the Study of Religion* 7, p.407–413, 1995.
- SMITH, J.Z. Religion, religions, religious. In: TAYLOR, M.C. (Org.), *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: University of Chicago Press, 1998, pp. 269–284.
- SOKAL, A.D. Transgressing the boundaries: toward a transformative hermeneutics of quantum gravity. *Social Text* 14, p.217–252, 1996a.
- SOKAL, A.D. A physicist experiments with cultural studies. *Lingua Franca* 6, p.62–64, 1996b.
- STARK, R., BAINBRIDGE, W.S., 1996. *A Theory of Religion*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1996. Em português: *Uma Teoria da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- TURNBULL, D. *Maps are Territories: Science is an Atlas*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- URBAN, H.B. The extreme orient: the construction of 'tantrism' as a category in the orientalist imagination. *Religion* 29, p.123–146, 1999.
- WALLIS, R. The social construction of charisma. *Social Compass* 29, p.25–39, 1982.
- WHITE, D., WHITE Jr., O.K. Charisma, structure, and contested authority: the social construction of authenticity in Mormonism. *Religion and the Social Order* 6, p.93–112, 1996.

YATES, P. The social construction of priesthood. *Theology* 101, p.13–22, 1998.

YOUNG, L.A., Phenomenological images of religion and rational choice theory. In: YOUNG, L.A. (Org.), *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*. London and New York: Routledge, 1997, pp. 133–145.

Editora responsável: Fábio L. Stern

Recebido: 16 fev. 2023

Aprovado: 25 fev. 2023