

# “Por que estudar as religiões?”: considerações a partir de uma pergunta insistente

*João Paulo de Paula Silveira*

Universidade Estadual de Goiás  
Iporá - Goiás - Brasil  
jpsilveirahistoria@gmail.com

---

**Resumo:** Este artigo discute a importância dos estudos das religiões, partindo de uma indagação comum a respeito de sua validade. Problematiza-se o tipo de consciência histórica das religiões, produzida pela teoria da secularização em sua forma preditiva e teleológica, como fulcro de perspectivas que representam negativamente os estudos das religiões. Na seção final, a argumentação sobre a importância desses estudos é desenvolvida a partir do lugar das religiões na contemporaneidade.

**Palavras-chave:** Religiões. História das religiões. Modernidade.

---

## Introdução

Com alguma frequência, é possível escutar em ambientes acadêmicos e não acadêmicos, a seguinte pergunta: “Por que estudar as religiões?”. Essa indagação vem quase sempre acompanhada de outra: “Qual é a sua religião?”. Geralmente, elas sinalizam a compreensão de que as religiões não são objetos legítimos de pesquisa ou que seu real entendimento só é possível àqueles que creem. Esse texto é uma resposta a essas interpelações. A argumentação aqui estruturada orienta-se a partir de duas vias reflexivas desenvolvidas ao longo de suas seções. Na primeira, trato das especificidades dos fenômenos religiosos ao mesmo tempo que coloco em perspectiva algumas concepções que eventualmente sustentam os questionamentos sobre a relevância dos estudos das religiões. Na segunda, considero a paisagem religiosa contemporânea a fim de validar o argumento em favor dos estudos das religiões como um recurso fundamental para a compreensão de nosso mundo.

Amiúde, os/as pesquisadores/as das religiões são representados como criaturas exóticas em determinados ambientes. Aqueles/as que falam a partir da realidade acadêmica, simpáticos a certo cientificismo que mescla o mofo positivista a posições antirreligiosas, tendem a situar o interesse pelo fenômeno religioso como uma extravagância que não possui qualquer vínculo com a verdadeira ciência. Para esses indivíduos, as religiões são ilusões, inimigas da racionalidade, superstições retrógradadas,

permanências anacrônicas, etc., e, por isso mesmo, são indignas da atenção fora de espaços informais. Por sua vez, aqueles/as que falam a partir de seus lugares religiosos se sentem incomodados/as com o fato de algo que lhes é importante ser “degradado” à condição de objeto de pesquisa. Vez ou outra, ouço desses indivíduos que somente quem faz parte de um grupo ou religião pode verdadeiramente conhecer sua realidade especial, revelada ou alcançada por algum *insight*, como se fosse necessário ser um Faraó para estudar a vida dos governantes do antigo Egito. Por essa razão, as operações reflexivas daqueles/as que estudam ou pesquisam a religião são situadas no plano da dupla infidelidade: ora infiel ao “espírito científico”, ora infiel à religião.

Para sustentar minha argumentação, sirvo-me das orientações produzidas pela história, pela antropologia e pela sociologia das religiões, com ênfase na primeira. No conjunto, essa tessitura servirá como um modesto “estado da arte” para aqueles/as que consideram se dedicar ao estudo do objeto em questão. A despeito de suas particularidades, acredito que existam convergências capazes de descortinar a complexidade dos universos religiosos, compreendido por elas como composições humanas que procuram estruturar as experiências de vida.

Circunscrevo a reflexão a partir das orientações do agnosticismo metodológico (MATA, 2010). O/a pesquisador/a do fenômeno religioso, no sentido científico (*i.e.* teoria, metodologia, evidências, interpretação, submissão à avaliação dos pares, falseabilidade, etc.), não tem qualquer interesse em validar ou invalidar os conteúdos da verdade religiosa, e talvez seja isso o que provoca certa estranheza entre alguns. Via de regra, pesquisar as religiões pressupõe a compreensão de que se trata de um fenômeno cultural, inscrito em um contexto, cuja validade ou não de seus postulados diz respeito àqueles/as que creem ou não creem, sem que o conhecimento científico assuma qualquer relação com essas opções. Em outras palavras, o estudo e a pesquisa das religiões não procuram favorecer uma confissão, tampouco descreditar suas “verdades”.

Cabe ainda mencionar que apesar de o texto não ter qualquer interesse confessional e proselitista, manifesto meu pendor em favor de uma leitura “simpática” às religiões, o que não significa comprometimento ou concordância, tampouco o desconhecimento a respeito do lugar das religiões no tabuleiro das relações de poder. Compreendo os fenômenos religiosos como um aspecto marcante da capacidade humana de forjar saídas para dilemas existenciais e práticos e de expressar o assombro diante da complexidade da vida. Seus conteúdos revelam também algumas expectativas e angústias de uma época, razão pela qual seu estudo é fundamental para a compreensão

das diversas nuances da experiência humana ao longo do tempo. Obras como *Baghavad Gita*, *Hino ao Sol* e *Divina Comédia* são indiscutivelmente artefatos marcantes da força criativa da imaginação religiosa ao longo do tempo. Igualmente, as elaborações e as recepções de conteúdos religiosos revelam as expectativas de contextos históricos específicos.

### **As religiões: pluralidade e especificidade**

O esforço em favor da conceituação das religiões é um passo importante para justificar a atenção que esse objeto merece. Esse esforço procura distanciar a perspectiva cientificamente orientada daquelas de natureza confessional ou difamatória. Ainda assim, parece um tanto improvável uma saída definitiva para os problemas implicados a essa operação intelectual tendo em vista que o conceito, como o conhecemos, foi pensado a partir do cristianismo.

Apesar disso, todos nós acreditamos que podemos distinguir um comportamento religioso de um não religioso. Sabemos que a multidão em procissão é diferente daquela que participa de uma passeata, ainda que existam passeatas orientadas por posições religiosas. Igualmente, reconhecemos um corpo em prece ou praticando o *zazen*<sup>1</sup> e o distinguimos daquele que pratica esporte, bronzeia-se ou trabalha, mesmo que este possa ser orientado por uma ética religiosa. Esses exemplos sugerem a existência de linguagens, performances e sentidos específicos que se diferenciam de outras formas de estar no mundo. Essa constatação básica aponta para um entendimento elementar: religião é tudo aquilo que diz respeito ao contato com o que é concebido como uma dimensão ou realidade superior, comumente percebida como “sagrada” pelos crentes, capaz de responder às demandas de sentido de uma coletividade ou de indivíduos.

Apesar das limitações eurocêntricas e cristãs do conceito de religião, seu uso parece inescapável quando tratamos daquilo que o teólogo Paul Tillich (1957) chamou de *ultimate concern*, traduzido livremente como “sentido último” da existência. As religiões, nessa perspectiva, são narrativas que procuram estabelecer os propósitos da existência e garantir a inteligibilidade de eventos diversos que, para a mulher e o homem religiosos, não são fortuitos ou puramente humanos. Isso significa dizer que o sujeito ou a comunidade religiosa acreditam que sua existência, e mesmo o devir histórico, são atravessados por uma determinação heteronômica que se situa além do plano mais

---

<sup>1</sup> Meditação, base da prática Zen Budista.

imediatos e impermanentes. Por extensão, crer significa deixar-se embeberar em um cosmos de sentidos que se sobrepõem às angústias pontuais, sejam elas individuais ou coletivas. Dentre essas angústias, certamente, as mais marcantes de todas são o envelhecimento do corpo e o conseqüente esgotamento da vida, a morte.

O lugar religioso em que nos encontramos quase sempre nos leva a associar o significativo religioso à ideia de um deus, à potência máxima criativa, fértil, mas igualmente terrificante, ou à ideia de igreja, estrutura socioreligiosa com a qual somos familiarizados no mundo cristão. Ao nos dedicarmos ao estudo dos fenômenos religiosos, é fundamental algum grau de distanciamento de nosso “lugar religioso”<sup>2</sup> a fim de divisarmos um horizonte mais plural, como orienta o historiador Sérgio da Mata (2010). Esse entendimento está atento às especificidades, em especial as históricas, e à irreduzibilidade de uma religião ou de um contexto religioso a outros. Raffaele Pettazzoni (2016, p. 215), um dos mentores da Escola Italiana de História das Religiões, enfatiza a importância da irreduzibilidade do específico ao comentar sobre o budismo e o cristianismo, duas religiões que se tornaram transnacionais:

Somente pela comparação é possível compreender, em seu próprio valor religioso, o advento da forma supranacional da religião, e não em sua universalidade, que não existe em ato nem em potência, *mas sim nos vários modos de sua particularidade*, ou seja, nas formas específicas pelas quais este advento se produziu e nas razões históricas que cada vez contribuíram para isso (grifo meu).

Ao mencionar os “vários modos de sua particularidade”, Pettazzoni procura responder criticamente às perspectivas evolucionistas e da fenomenologia que, ao adotarem o expediente da comparação das religiões, tendiam a reduzir o específico, o propriamente histórico, a uma concepção progressista do tempo ou à uma morfologia universal. O manancial teórico oriundo desse entendimento nos orienta a pensar em religiões, no sentido da pluralidade de expressões e contextos históricos, ao invés de religião no sentido unívoco.

Nesse mesmo caminho, a antropologia das religiões também enfatiza o específico ao alertar sobre os riscos interpretativos bastante comuns provocados pela associação entre as ideias “religião” e “deus”, no sentido monoteísta. O olhar pouco

---

<sup>2</sup> Por “lugar religioso” entendo a paisagem religiosa com a qual estamos familiarizados, independente de termos ou não uma religião e que, amiúde, nos oferece uma interpretação dos fenômenos religiosos. Todo “lugar religioso” tem sua própria historicidade e por isso mesmo deve ser colocado em perspectiva, isto é, desnaturalizado, por quem pretende se dedicar ao estudo das religiões. Compus o conceito a partir do diálogo com as discussões de Michel de Certeau (1982) a respeito do lugar social, político e cultural em que se encontra o historiador.

treinado que parte direta ou indiretamente de um lugar religioso ou de um contexto para tentar entender outras culturas religiosas tende a negligenciar a pluralidade dos ordenamentos religiosos. Segundo argumenta Jack David Eller (2007, p. 28), é importante entender que

[...] se fôssemos definir a religião como “crença num só deus”, estaríamos desclassificando como religiões todos os sistemas de crença que não tem um único deus, de modo que pouquíssimos sistemas de crença seriam qualificados como religiões. Se a definirmos como “crença em deus(es)”, ainda estaríamos desclassificando as religiões que não dizem absolutamente nada a respeito de deus(es). Impondo uma única visão da religião aos outros, estaríamos incluindo-os na não-religião (ou seja, “se você não crê num deus, então você não tem religião”) (grifos do autor).

As observações de Pettazzoni e Eller sugerem que a atenção às particularidades implica a superação de reducionismos que têm por corolário a uniformização das religiões, a partir de um arranjo privilegiado, que simplifica um fenômeno intrinsecamente diverso. Nesse sentido, o historiador e o antropólogo ofertam subsídios reflexivos que nos ajudam a superar perspectivas anacrônicas e etnocêntricas na medida em que a pesquisa das religiões, na sua fase propedêutica, exige que se problematize o próprio lugar religioso em que se encontra o/a pesquisador/a.

Essas duas concepções estreitas, o anacronismo e o etnocentrismo, propiciam entendimentos a-históricos e uniformizantes que, reiteradamente, sustentam algumas posições beligerantes em relação às religiões. Elas produzem ilações amparadas no arquétipo da religião elaborado no ocidente, a partir da teoria da secularização que, em sua forma teleológica, prospectava o empalidecimento dos sentidos religiosos de mundo, como se aquela realidade religiosa e histórica particular que parecia prestes a desmoronar diante do edifício moderno europeu subsumisse todos os outros arranjos religiosos possíveis.

No que toca à teoria da secularização, compete ainda algumas observações úteis ao meu argumento já que ela, em sua forma teológica, alimentou, segundo entendo, a concepção a-histórica e uniformizadora a que aludo. Em grande medida, a teoria é parte da própria narrativa moderna que, argumentam os historiadores Koselleck (2014) e Hartog (2019), representava o tempo progressivamente: o regime de historicidade moderno de que nos fala Hartog é intrinsecamente secular na medida em que o devir não era mais representado a partir das determinações heteronômicas do tempo peculiares à

escatologia cristã<sup>3</sup>. Grosso modo, essa leitura, elaborada em razão das várias transformações ocorridas em um pequeno lapso de tempo, estabeleceu que a modernidade erodiria o lugar da religião e de suas explicações de mundo, consideradas ineficazes para a mulher e para o homem modernos, já estes recorreriam à racionalidade científica com o fim de compreender a realidade e de encontrar a resolução de seus problemas. Na medida em que a “Nova Jerusalém da razão e da técnica” se consolidasse e alcançasse outras partes do mundo, as religiões perderiam, segundo acreditavam, sua relevância entre todos os povos modernos.

A elaboração do tempo como progresso forjou uma consciência histórica da religião que, genericamente, podemos chamar de “religião tradicional”. Sem me deter nas questões conceituais e limites que a ideia de “religião tradicional” evoca, o tempo como progresso entreteceu uma consciência temporal a partir do lugar religioso europeu, uma experiência histórica particular que foi elevada à condição universal por aqueles que abraçaram a teoria da secularização em sua forma teleológica. Assim como o progresso temporal possuía, segundo acreditavam, uma dimensão universal e inexorável na medida em que todos os humanos participavam de uma mesma jornada nele, o destino da dita religião tradicional também seria experimentado por todos os povos. Logo, aquela forma religiosa institucionalizada que existia no contexto europeu, aparentemente defasada, tornou-se um modelo para se pensar a totalidade das religiões, o que, em outras palavras, significou a supressão do específico em favor de uma compreensão simultaneamente a-histórica, porque cristalizada, e eurocêntrica, porque tomava um lugar religioso particular o modelo absoluto da história.

A consciência histórica da religião tradicional configurou o entendimento mais geral daqueles sujeitos que abraçaram o secularismo, aqui entendido como o aspecto ideológico e, portanto, politizado da teoria da secularização (WILSON, 2003)<sup>4</sup>. Esse crisol intelectual e político compôs o fulcro sobre o qual se sustenta as eventuais dúvidas

---

<sup>3</sup> Cabe considerar, a partir de Koselleck (2014), que o tempo enquanto progresso urdido na modernidade bebeu, em certa medida, em fontes religiosas pelo menos até o século XVIII. Koselleck afirma que as expectativas em relação à aceleração do tempo que antecederia ao fim do mundo, como concebido pelas sociedades europeias pré-modernas, passaram a se orientar por esquemas intraterrestres, isto é, as determinações extra-históricas foram substituídas por determinações intra-históricas que continuaram a esposar a perspectiva da aceleração do tempo rumo ao um objetivo superior. Foi a partir da industrialização e da Revolução Francesa que a concepção de aceleração temporal se autonomizou da influência religiosa.

<sup>4</sup> Koselleck (2006) afirma que os sufixos “ismo” são frequentemente atravessados por coeficientes de variação temporal que reivindicam a gênese do futuro que, no caso do secularismo, seria o futuro sem influências da religião.

a respeito da validade do estudo cientificamente orientado dos objetos religiosos nos termos que apresentei na introdução desse artigo. Se as religiões são experiências meramente ilusórias por serem resquícios de um passado de ignorância a ser superado pelo progresso moderno, debruçar-se sobre elas, ainda que academicamente, seria um esforço desinteressante ou, talvez, uma iniciativa em afinidade com os valores religiosos. Na melhor das hipóteses, as religiões seriam dignas de algum escrutínio apenas a fim de seu desmascaramento.

### **A paisagem religiosa contemporânea: a hora do *rush* dos deuses**

A relevância dos estudos das religiões, em especial em nosso tempo, deve se amparar no fato de que elas são importantes para a experiência de bilhões de pessoas. Contudo, é importante mobilizar o entendimento da especificidade histórica das religiões com vistas ao esclarecimento a respeito dos múltiplos fios da tapeçaria religiosa atual que, observada a perspectiva da pluralidade acima mencionada, nos impede de reduzi-la às qualidades que atribuímos ao que chamamos de “religiões tradicionais”. Isso significa que a importância de nos dedicarmos ao nosso objeto no mundo atual presume a compreensão das condições modernas que interpelaram as religiões enquanto experiências históricas específicas e, portanto, não redutíveis àquelas do passado.

Grande parte da população declara-se religiosa e possivelmente continuará religiosa. Essa afirmação pode ser relativamente constatada por qualquer pessoa que tira algumas horas de seu dia para conhecer os bairros de sua cidade, sobretudo no Brasil<sup>5</sup>, ou para se arriscar no torvelinho dos infundáveis debates nas redes sociais. Constatamos essa realidade quantitativamente ao navegarmos pelas informações apresentadas na página do *Pew Research Center*, um dos mais respeitados institutos de estatística do mundo.

---

<sup>5</sup> Em uma reportagem do jornal *O Globo*, de 26 de março de 2017, lemos que no Brasil uma nova organização religiosa surge a cada hora. Possivelmente, se essa afirmação for verdadeira, no preciso momento dessa leitura, um novo grupo religioso acaba de surgir. Naturalmente, em virtude de trânsitos religiosos, outros grupos deixarão de existir, mas talvez em um ritmo menor.

Gráfico 1 – Projeções do crescimento das religiões majoritárias

**Size and Projected Growth of Major Religious Groups**

	2010 POPULATION	% OF WORLD POPULATION IN 2010	PROJECTED 2050 POPULATION	% OF WORLD POPULATION IN 2050	POPULATION GROWTH 2010-2050
Christians	2,168,330,000	31.4%	2,918,070,000	31.4%	749,740,000
Muslims	1,599,700,000	23.2	2,761,480,000	29.7	1,161,780,000
Unaffiliated	1,131,150,000	16.4	1,230,340,000	13.2	99,190,000
Hindus	1,032,210,000	15.0	1,384,360,000	14.9	352,140,000
Buddhists	487,760,000	7.1	486,270,000	5.2	-1,490,000
Folk Religions	404,690,000	5.9	449,140,000	4.8	44,450,000
Other Religions	58,150,000	0.8	61,450,000	0.7	3,300,000
Jews	13,860,000	0.2	16,090,000	0.2	2,230,000
<b>World total</b>	<b>6,895,850,000</b>	<b>100.0</b>	<b>9,307,190,000</b>	<b>100.0</b>	<b>2,411,340,000</b>

Fonte: *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050* – Pew Researcher Center

Os dados publicados pelo *Pew Researcher Center* são parte da pesquisa intitulada *The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050*. Como o título da pesquisa sugere, trata-se de um prognóstico a respeito do crescimento das religiões nas próximas décadas. Reparemos que grande parte da população mundial era religiosa em 2010 e continuará em 2050, quando a população do planeta alcançará mais de nove bilhões de indivíduos. Notemos que o Cristianismo continuará sendo a religião globalmente majoritária, mas não existe projeção do crescimento percentual em relação ao aumento do número de habitantes do planeta - os cristãos, em 2010, totalizaram 31.4% dos habitantes (2.168.330.000 indivíduos) e continuarão com o mesmo percentual em 2050, a despeito do aumento de fiéis (2.918.070.000 indivíduos). Os muçulmanos, que possuem maior índice de natalidade, saltarão de 23,2% em 2010 (1.559.700.000 indivíduos) para 29.7% (2.761.480.000). Aqueles que se declaram sem filiação religiosa, um grupo composto por ateus, agnósticos e indivíduos sem adesão a uma religião precisa ou exclusivista, decrescerão percentualmente – de 16,4% para 13.2% -, mas aumentarão em números absolutos (saltarão de 1.131.150.000 para 1.230.340.000 de indivíduos). O budismo é a única das “grandes religiões” que correrá o risco do decréscimo percentual e do número de fiéis, o que, segundo a pesquisa, é consequência dos baixos índices de natalidade e do envelhecimento das populações do Japão, da China e da Tailândia.

Certamente esses dados refutam o entendimento sobre a irrelevância da religião na vida dos indivíduos contemporâneos, ao mesmo tempo em que sugerem que as questões religiosas continuarão a ocupar seu lugar na vida das pessoas e exercerão

influências no espaço público, apesar de ser um tanto difícil sabermos de que forma isso acontecerá. É importante, contudo, ter em mente que no interior de cada um desses grupos existe uma plêiade de tendências e malhas que convivem, misturam, tensionam e que não necessariamente existem sob o enquadramento institucional que ainda orienta nosso entendimento (HERVIEU-LÉGER, 2005). Por estarmos diante de um prognóstico, é possível ainda supor que essa diversidade, ao longo das próximas décadas, poderá ganhar novos contornos e recomposições de acordo com os diversos lugares sociais e ritmos das interlocuções entre as religiões e as carências de orientação futuras.

A pluralidade religiosa da modernidade, especificamente em sua fase tardia, é recorrentemente discutida nos estudos da religião, em especial na sociologia das religiões (BERGER, 2017; HERVIEU-LÉGER, 2005). Isso não significa que ela, a pluralidade de expressões religiosas, não existia antes. O mundo sempre foi cultural e religiosamente plural, mesmo em contexto de monopólio dos bens de salvação exercido por uma instituição hegemônica. Entretanto, a modernidade em sua fase mais recente, entendida aqui como o contexto histórico que emergiu a partir da segunda guerra mundial, a qual conectou pessoas através dos meios de comunicação e de transporte, destradicionalizou a maneira de se perceber a realidade (GIDENS, 1991) e “desencantou” a narrativa Iluminista (CASANNOVA, 1994). Esse contexto moderno experimentou um nível de pluralidade religiosa mais vigoroso e sem precedentes. Foi nesse sentido que o historiador das religiões H. Neil McFarland (*apud* CLARKE, 2006, p. 7) falou em “a hora do rush dos deuses” ao se debruçar sobre o fenômeno das novas religiões japonesas no século XX:

Elas [as novas religiões] procuravam uma nova maneira de responder à modernidade e oferecer aos japoneses – talvez quarenta por cento deles – crenças e práticas que os habilitava para responder ao rápido crescimento econômico, mudanças políticas e culturais que seu país testemunhava durante os últimos cento e cinquenta anos e particularmente depois do fim da Guerra Mundial (Tradução minha).

Ao considerar a condição religiosa contemporânea, o antropólogo Pierre Sanchis (2018) destaca os processos de “desterritorialização” e “autonomização do indivíduo” característicos de nosso tempo. Para o autor, a paisagem religiosa de nossos dias é marcada pelo enfraquecimento das identidades religiosas tradicionais herdadas e pela individuação do crer, leituras que estão em diálogo direto com os apontamentos de Danièle Hervieu-Léger (2005) e Peter Berger (2017). Sanchis (2018, p. 25) descreve essa paisagem da seguinte forma:

De qualquer maneira, as áreas em que se viu metida a cultura no mundo contemporâneo dizem também respeito à religião. Significam um estreitamento da sua abrangência, uma desterritorialização, uma autonomização progressiva do indivíduo em relação ao que era sua recepção sistemática como herança determinante da identidade. Abrem também para uma eventual multiplicação das identidades religiosas possíveis, todas elas oferecidas, ao mesmo tempo, pelo mercado dos bens simbólicos, pelas relações de vizinhança, pelos meios de comunicação de massa e pelo ar do tempo...como as culturas viajam, viajam as religiões. E se encontram nos mesmos espaços, que deixam então de ostentar – ou sofrer, referências exclusivas a uma delas.

As observações de Sanchis apontam para uma realidade de pluralização, de pertencimentos múltiplos, de recomposições e de circulação planetária dos bens religiosos de origens distintas. Notemos que o autor fala em “estreitamento” da abrangência da religião, o que não significa sua irrelevância, mas uma configuração histórico-religiosa específica distinta daquela do passado equivocadamente interpretado como essencialmente mais religioso que o presente. Para ele, as religiões no mundo contemporâneo são menos totalizantes em virtude da especialização das esferas sociais e da diversidade de valores que podem competir ou coexistir de forma indiferente às influências das visões religiosas de mundo. Isso não significa uma adesão à tese da secularização em sua forma mais radical e teleológica que tomava arranjos religiosos tradicionais modelos, mas a constatação de que a contemporaneidade conhece reordenações particulares que não podem ser reduzidas aos outros momentos da história humana.

Na modernidade tardia, as mulheres e os homens religiosos negociam e recompõem suas visões de mundo religiosas com outras visões religiosas e não religiosas da realidade; eles/as recorrem à medicina moderna, submetem-se às imposturas do mercado de trabalho, aderem à moda, frequentam academias e universidades sem que isso os/as façam menos religiosos/as. Eles/as coabitam universos simbólicos distintos e os manejam, ora privilegiam suas religiões, ora as colocam de lado, ora imbricam suas crenças com outras teias de significado oriundos de outras esferas sociais.

Em sua última publicação, Peter Berger (2017) afirma que experimentamos, no contexto de pluralidade, um processo de “desinstitucionalização” e concomitante “subjetivização” das escolhas religiosas. Esse ambiente é responsável por estabelecer, quando pensamos nas religiões, um imperativo voluntário que não dormita: somos obrigados a escolher nossa religião e a continuarmos escolhendo diuturnamente pertencer a ela ao invés de outra, várias ou a nenhuma. Diferentemente daquelas sociedades ditas tradicionais em que as instituições, como a família ou a comunidade religiosa, incutiam-nos o caminho a ser seguido, muitas vezes com o apoio do Estado,

que eventualmente prescindia da legitimação religiosa, hoje o indivíduo está diante de várias possibilidades, o que faz dele o principal validador de seu itinerário. Em uma sociedade de indivíduos, as religiões se vinculam então aos projetos identitários produzidos por um tempo cujo mantra é “quem sou eu?”.

As várias sendas da modernidade tardia criam um misto de “benção e maldição”, para usarmos a expressão consagrada por Zygmunt Bauman (2001). “Benção” porque, para muitos, isso significa mais liberdade, isto é, menos necessidade de aderir ao *script* de vida e seus programas de ação incutidos pelas instituições tradicionais; “maldição” porque muitos experimentam o estado de espírito que o escritor francês Marcel Proust definiu como “desvario da bússola interior”, entendido aqui como aquele sentimento de falta de orientação em virtude da multiplicidade de caminhos que são responsáveis por gerar insegurança e relativizações incômodas, sobretudo em um momento em que o futuro se torna mais opaco em virtude das inúmeras precariedades experimentadas principalmente pelos menos privilegiados. Essa é a razão porque muitos optam pela adesão, que também é uma escolha, a grupos religiosos menos inclinados ao contato com a pluralidade das formas de vida e de crença. Alguns desses grupos mais radicais chamamos vulgarmente de “fundamentalistas”, isto é: culturas religiosas que se indispõem radicalmente contra a pluralidade, que optam pela interpretação literal de seus textos religiosos, que assumem uma posição cruzadística, em níveis distintos e até mesmo violentos, contra uma ordem cultural representada como espiritualmente degenerada. Esses grupos, amiúde, procuram recriar uma ordem religiosa que dilua a autonomia das esferas sociais, em especial a esfera política. Na maioria das vezes, eles rejeitam o “politeísmo de valores” contemporâneos e evocam o retorno a uma suposta origem pura do passado onde o “outro” supostamente inexistia<sup>6</sup>.

Nesse contexto de desinstitucionalização, destradicionalização e subjetivização da fé, um tipo de religiosidade chama a atenção: as espiritualidades. Autoras/es como

---

<sup>6</sup> As religiões, longevas ou contemporâneas, experimentam o radicalismo que definimos geralmente como “fundamentalismo”. Aliás, só faz sentido falar em radicalização religiosa em nosso contexto de pluralidade ampliada, isto é, na modernidade religiosa tardia. Estamos habituados ao fundamentalismo salafita, uma tendência do Islamismo, mas usualmente ignoramos que grupos estadunidenses como a *Ku Klux Klan* e a Igreja Batista de Westboro são cristãos. Na Nigéria, o *Bokko Haran* pratica violência contra cristãos e mesmo contra muçulmanos, adeptos da religião dos membros desse grupo terrorista. No budismo mais recente destaca-se o Movimento 969, atuante em Myanmar, e liderado por Ashin Wiratu. No Brasil, episódios de violência contra terreiros do Candomblé indiciam o mesmo tipo de postura fundamentalista. Por fim, parece-me que é impossível pensar a existência dos vários fundamentalismos religiosos ignorando questões políticas diversas com as quais as religiões se relacionam.

Daniele Hervieu-Léger (2005), Leila Amaral (2013) e James Beckford (2008) descrevem as espiritualidades como disposições religiosas individualizantes, frequentemente errantes, compostas e oriundas do colapso da comunidade tradicional. Longe de situarem a espiritualidade como algo essencialmente distinto da religião ou mesmo como algo exclusivo da contemporaneidade, já que experiências religiosas individuais não são de maneira absoluta uma realidade apenas de nosso tempo, esses autores inferem que o interesse contemporâneo pela busca pessoal, a fim de expressar um “eu verdadeiro” comum às espiritualidades, é uma forma de reelaborar os sentidos e os meios para transcendência para além do registro institucional que, genericamente, é associado ao que compreendemos no senso comum por “religião”.

Os diversos arranjos acima sumarizados deixam claro a relevância das religiões na vida das pessoas, mas também a impossibilidade de reduzi-las às interpretações a-históricas que, como insisti em vários momentos, negligenciam a condição plural das religiões e suas historicidades. Por outro lado, esses arranjos revelam que a religião continua presente em nossas vidas por ofertarem direcionamentos para os sujeitos que, em nosso tempo, lidam com dilemas e expectativas particulares, entre elas a necessidade de possuir uma identidade e se orientarem em um contexto cujo horizonte de expectativas, isto é, o futuro, é cada vez mais opaco e representado pelo signo do risco. Em suma, os indivíduos encontram nas religiões conteúdos que suprem algumas de suas carências de orientação. Tais conteúdos, ao mesmo tempo, respondem ao maravilhamento que determinadas experiências podem estimular naqueles que, eventualmente, estão cansados da insipidez provocada pelas rotinas e pelos ordenamentos econômicos e burocráticos de nosso mundo.

### **Considerações Finais**

Por que estudar as religiões? Insisti em minha argumentação, em especial na primeira parte, na importância de pensarmos as religiões a partir de suas especificidades históricas e do contexto mais abrangente em que elas se inscrevem. Essa compreensão propriamente histórica, mas que também aparece em estudos antropológicos e sociológicos, permite que coloquemos em perspectiva crítica a razão que parece subjazer a essa questão. Parece-me que ela reverbera a teoria da secularização mais dura e teleológica responsável por engendrar um entendimento estreito das religiões a partir não apenas de eventuais posições pessoais, mas, especialmente, de um tipo da representação das religiões orientada pela consciência histórica moderna a respeito das

religiões pré-modernas. Como afirmei, a suposta irrelevância está sustentada em um entendimento unidimensional e a-histórico das religiões, produzido a partir de uma experiência histórica específica. Curiosamente, essa pouca afeição a apreensão histórica e plural parece comum entre os que são céticos quanto à importância de estudarmos esse objeto e aqueles que, por serem religiosos, acreditam que seus caminhos de fé hoje não distam, em essência, daqueles que existiram no passado.

Assumindo o entendimento histórico das especificidades das religiões, a relevância desses estudos e pesquisas se encontra não apenas na preocupação em lançar luz sobre a experiência humana, como fazem pesquisadoras e pesquisadores das Humanidades, mas na pertinência de lançá-la sobre experiências inscritas em realidades particulares afim de compreender rupturas e continuidades, recomposições e tensões, origens e ocasos. Nesses termos, sua relevância também está arvorada na necessidade de compreensão da mutabilidade experimentada pelas religiões ao longo do tempo.

Na segunda seção, insisti logo no início nos dados a respeito do lugar das religiões no presente e nos prognósticos. Considerando que grande parte da população mundial se vincula, de formas distintas, às religiões e que essa realidade possivelmente não sofrerá mudanças, os estudos sobre as religiões se justificam porque tratam de uma realidade social cultural marcante. Aquilo que parecia uma permanência indecorosa ou um delírio é, na verdade, uma presença forte na vida da maioria. Presença diversificada, complexa e cambiante, reitero.

Ao pensar a paisagem religiosa contemporânea, o propósito foi, de forma bastante sucinta, apontar que as religiões continuam relevantes na medida em que suas narrativas, cada vez mais diversas, procuram responder às demandas e contingências de nosso tempo. Descrever alguns desses aspectos foi um exercício que procurou situar historicamente as religiões e, dentro dos limites do que me propus, um esforço no sentido de apresentar as interpretações correntes dos múltiplos fios das crenças contemporâneas.

---

#### **"WHY STUDY RELIGIONS?": CONSIDERATIONS FROM AN INSISTENT QUESTION**

**Abstract:** The essay discusses the relevance of the studies of religion from a usual question about its scientific validity. It problematizes the kind of historical consciousness of religions forged by the secularization thesis in its teleological version as the fulcrum of perspectives that negatively represent the religious studies. In the final section of this essay, the argumentation about the relevance of the studies on religion is developed from the place of faith into the contemporary landscape.

**Keywords:** Religion. History of religions. Modernity.

---

## Referências

- AMARAL, Leila. Cultura religiosa errante – O que o Censo de 2010 pode nos dizer além dos dados. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata (Org.) **Religiões em Movimento: o Censo de 2010**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BECKFORD, James A. **Social Theory and Religion**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2008.
- BERGER, Peter. **Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2071.
- CERTEAU, Michael de. A Operação Historiográfica. In: \_\_\_\_\_. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.
- CLARKE, Peter. “Success” and “Failure”: Japanese New Religion Abroad. In: \_\_\_\_\_. **Japanese New Religions in Global Perspective**. London: Curzon Press, 2000. p. 1-24
- ELLER, Jack David **Introdução ao estudo das religiões**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.
- GRILLO, Murilo. Desde 2010, uma nova organização religiosa surge por hora. **O Globo**, Rio de Janeiro, 26 mar. 2017. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/brasil/desde-2010-uma-nova-organizacao-religiosa-surge-por-hora-21114799>. Acesso em: 28 nov. 2018.
- HARTOG, François. **Regimes de Historicidade: Presentismo e experiências nodo tempo**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Lisboa: Gradiva, 2005.
- KOSELLECK, Reinhart. Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Estratos do Tempo. Estudos sobre História**. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014.
- MATA, Sérgio da. **História & Religião**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.
- PETTAZZONI, Raffaele. O Método Comparativo. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 17, n.30, p.203-218, Jul./Dez., 2016.
- PEW RESEARCH CENTER. **The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050**. Disponível em: <http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>. Acesso em: 3 dez. 2018.
- SANCHIS, Pierre. **Religião, cultura e identidades: matrizes e matizes**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.
- TILICH, Paul. **Dynamics of Faith**. Nova Iorque: Harper & Row, 1957.

WILSON, Brian. 'Secularization': Religion in the Modern World. In: CLARKE, Peter; SUTHERLAND, Stewart (Org.). **The Study of Religion, traditional and New Religions**. Londres: Routledge, 2003.

---

#### SOBRE O AUTOR

**João Paulo de Paula Silveira** é doutor em Sociologia pela Universidade Federal de Goiás (UFG); docente do curso de Licenciatura em História da Universidade Estadual de Goiás (UEG), Campus Iporá e docente do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual de Goiás (PPGHIS-UEG), Campus Morrinhos.

---

Recebido em 16/05/2019

Aceito em 04/11/2019