

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

RELIGIÃO COMO OBJETO DE CIÊNCIA:
a ideia de uma disciplina epistemologicamente autônoma a partir
de uma abordagem definicional

NESTOR FIGUEIREDO

João Pessoa - PB

2022



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA – UFPB
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

RELIGIÃO COMO OBJETO DE CIÊNCIA:
a ideia de uma disciplina epistemologicamente autônoma a partir
de uma abordagem definicional

NESTOR FIGUEIREDO

João Pessoa - PB

2022

NESTOR FIGUEIREDO

**RELIGIÃO COMO OBJETO DE CIÊNCIA:
a ideia de uma disciplina epistemologicamente autônoma a partir
de uma abordagem definicional**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, como requisito final para a obtenção do título de Doutor em Ciências das Religiões.

Área de Concentração: Perspectivas Histórico-Filosóficas e Literárias das Religiões.

Orientadora: Profª. Dra. Maria Lúcia Abaurre Gnerre

Coorientador: Prof. Dr. Steven Engler

João Pessoa - PB

2022

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

F471r Figueiredo, Nestor.

Religião como objeto de ciência : a ideia de uma disciplina epistemologicamente autônoma a partir de uma abordagem definicional / Nestor Figueiredo. - João Pessoa, 2022.
299 f.

Orientação: Maria Lúcia Abaurre Gnerre.

Coorientação: Steven Engler.

Tese (Doutorado) - UFPB/CE.

1. Ciência da religião - Conceito. 2. Ciência da religião - Epistemologia. 3. Ciência da religião - Metateoria. I. Gnerre, Maria Lúcia Abaurre. II. Engler, Steven. III. Título.

UFPB/BC

CDU 279.224(043)

NESTOR FIGUEIREDO

**RELIGIÃO COMO OBJETO DE CIÊNCIA:
a ideia de uma disciplina epistemologicamente autônoma a partir
de uma abordagem definicional**

Tese apresentada à banca examinadora formada pelos seguintes especialistas:



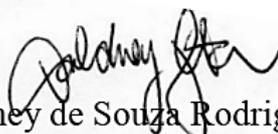
Maria Lucia Abaurre Gnerre
(orientadora/PPGCR/UFPB)



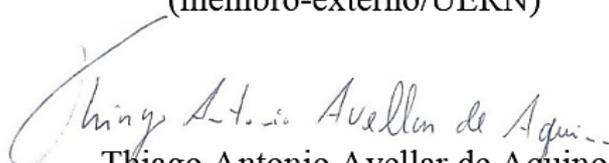
Matheus Oliva da Costa
(membro-externo/USP/SP)



Steven Joseph Engler
(membro-externo/MUR)



Waldney de Souza Rodrigues Costa
(membro-externo/UERN)



Thiago Antonio Avellar de Aquino
(membro-interno/PPGCR/UFPB)

Aprovada em 29 de julho de 2022.

Àqueles que me trouxeram à existência: meu amado e inesquecível pai, Nestor Pinto de Figueiredo, que estaria completando 100 anos de nascimento; minha amada e adorável mãe, Ruth Soares de Figueiredo, que aos 84 continua a me ensinar. Ambos inspirações e exemplos fundamentais.

AGRADECIMENTOS

À minha amada esposa, Fátima Mendes de Figueiredo, pelo apoio imprescindível e paciência inesgotável, além de primeira ouvinte de incontáveis reflexões.

A todos os mestres de minha vida, especialmente à minha orientadora, Profa. Dra. Maria Lúcia Abaurre Gnerre, e ao meu coorientador, Prof. Dr. Steven Engler.

Aos grandes mestres do passado, cujo monumental legado de pesquisas e produção de conhecimento me permitiu chegar até aqui.

À Universidade Federal da Paraíba, a quem devo toda a minha vida acadêmica desde 1988.

Aos meus colegas de curso, pela troca de ideias e embates enriquecedores.

Ó eu! Ó vida!

Ó eu! Ó vida! das perguntas recorrentes,
Dos infundáveis comboios dos infiéis, de cidades cheias de tolos,
De mim mesmo sempre me reprovando, (pois quem mais tolo do que eu, e quem mais infiel?)
Dos olhos que em vão desejam a luz, dos objetos medíocres, da luta sempre renovada,
Dos pobres resultados de tudo, das tediosas e sórdidas multidões que vejo ao meu redor,
Dos anos vazios e inúteis do que resta, com o resto de mim entrelaçado,
A pergunta, Ó eu! tão triste, recorrente – Que bem há nisso, Ó eu, Ó vida?

Resposta:

Que você está aqui – que existe vida e identidade,
Que a poderosa peça continua, e você pode contribuir com um verso.

(Walt Whitman, *Leaves of grass*, 1865)

RESUMO

FIGUEIREDO, Nestor. *Religião como objeto de ciência: a ideia de uma disciplina epistemologicamente autônoma a partir de uma abordagem definicional*. 2022. 299p. Tese (Doutorado em Ciências das Religiões). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2022.

Esta tese é uma análise histórico-comparativa de questões metateóricas centrais para a Ciência da Religião, que desde a década de 1870, quando surge como empreendimento acadêmico na Europa, vem enfrentando um problema fundamental, cuja resposta justifica sua existência: *o que é religião, em primeiro lugar?* Consequentemente, de que forma podemos estudar esse objeto para dele derivar conhecimento e prover explicações cientificamente válidas? O objetivo é fazer uma reflexão sobre as bases epistemológicas da disciplina, considerando uma abordagem definicional como ponto de partida metodológico que, defendemos, orientou tanto seu escopo quanto sua agenda dentro de um programa de pesquisa de intenção científica. Portanto, o problema definicional é a questão metateórica central a ser investigada, posto que dele podemos derivar questões igualmente fundamentais. Defendemos que uma resposta a este problema é obrigatória para a ciência que toma religião como objeto exclusivo de estudo. Assim, enquanto área do conhecimento, esta disciplina *precisa dizer* o que é religião de um ponto de vista científico. Além disso, a definição desse conceito *precisa não só existir*, mas sobretudo ser assumida academicamente pela disciplina, pois é a partir dele, como demonstraremos ao longo da tese, que a Ciência da Religião estrutura sua epistemologia. Por fim, consideramos que renunciar a este “imperativo categórico” pode significar a continuidade de um modelo teórico-metodológico anárquico, estabelecido de qualquer forma por definições de outras disciplinas que abordam “religião” a partir de seus próprios objetos e marcos teóricos. Metodologicamente, partimos de uma extensa revisão bibliográfica sobre a questão central, seguida de uma discussão mais técnica em relação ao próprio termo *religião*, após a qual realizamos uma análise histórico-comparativa dessa epistemologia em três momentos decisivos para a disciplina: o período clássico, o fenomenológico e o cognitivo-evolucionário, quando resgatamos o debate em torno da questão definicional por meio de seus protagonistas, notadamente os fundadores da Ciência da Religião: Friedrich Max Müller, Cornelis Petrus Tiele, Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye. A tese conclui argumentando em favor de uma abordagem definicional cientificamente estabelecida, corroborada por um original modelo hipertextual de análise, fundamentado numa consistente e significativa amostra de definições de religião, representativa de uma boa parte das teorias em torno dessa questão, que aponta para um consenso mínimo nesse nível, além de considerar alguns desafios importantes que devem ser enfrentados num cenário de autonomia epistemológica pós-definicional.

Palavras-chave: Ciência da Religião; Conceito; Definição; Epistemologia; Metateoria.

ABSTRACT

FIGUEIREDO, Nestor. *Religion as an object of science: the idea of an epistemologically autonomous discipline from a definitional approach*. 2022. 299p. Thesis (Doctorate in Sciences of Religions). Federal University of Paraíba, João Pessoa, 2022.

This thesis is a historical-comparative analysis of central metatheoretical questions for the Science of Religion, which since the 1870s, when it emerged as an academic enterprise in Europe, has been facing a fundamental problem, whose answer justifies its existence: *what is religion, in the first place?* Consequently, how can we study this object to derive knowledge from it and provide scientifically valid explanations? The objective is to reflect on the epistemological foundations of the discipline, considering a definitional approach as a methodological starting point that, we argue, guided both its scope and its agenda within a research program with scientific intent. Therefore, the definitional problem is the central metatheoretical question to be investigated, since from it we can derive equally fundamental questions. We argue that an answer to this problem is mandatory for science that takes religion as an exclusive object of study. Thus, as an area of knowledge, this discipline *needs to say* what religion is from a scientific point of view. Furthermore, the definition of this concept *needs not only to exist*, but above all to be assumed academically by the discipline, since it is from it, as we will demonstrate throughout the thesis, that the Science of Religion structures its epistemology. Finally, we consider that renouncing this “categorical imperative” can mean the continuity of an anarchic theoretical-methodological model, established anyway by definitions of other disciplines that approach “religion” from their own objects and theoretical frameworks. Methodologically, we started with an extensive bibliographic review on the central issue, followed by a more technical discussion regarding the term *religion* itself, after which we carried out a historical-comparative analysis of this epistemology in three decisive moments for the discipline: the classical period, the phenomenological and the cognitive-evolutionary, when we rescue the debate around the definitional question through its protagonists, notably the founders of the Science of Religion: Friedrich Max Müller, Cornelis Petrus Tiele, Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye. The thesis concludes by arguing in favor of a scientifically established definitional approach, supported by an original hypertextual model of analysis, based on a consistent and significant sample of definitions of religion, representative of a good part of the theories around this issue, which points to a consensus minimum at this level, in addition to considering some important challenges that must be faced in a scenario of post-definitional epistemological autonomy.

Keywords: Science of Religion; Concept; Definition; Epistemology; Metatheory.

RESUMEN

FIGUEIREDO, Nestor. *Religión como objeto de ciencia: la idea de una disciplina epistemológicamente autónoma desde un enfoque definitorio*. 2022. 299p. Tesis (Doctorado en Ciencias de las Religiones). Universidad Federal de Paraíba, João Pessoa, 2022.

Esta tesis es un análisis histórico-comparativo de cuestiones metateóricas centrales para la Ciencia de la Religión, que desde la década de 1870, cuando emerge como una empresa académica en Europa, se ha enfrentado a un problema fundamental, cuya respuesta justifica su existencia: *¿qué es religión en primer lugar?* En consecuencia, *¿cómo podemos estudiar este objeto para derivar conocimiento de él y proporcionar explicaciones científicamente válidas?* El objetivo es reflexionar sobre los fundamentos epistemológicos de la disciplina, considerando como punto de partida metodológico un enfoque definitorio que, argumentamos, orientó tanto sus alcances como su agenda dentro de un programa de investigación con intención científica. Por tanto, el problema de definición es la cuestión metateórica central a investigar, ya que de él podemos derivar cuestiones igualmente fundamentales. Argumentamos que una respuesta a este problema es obligatoria para la ciencia que toma religión como objeto exclusivo de estudio. Así, como área de conocimiento, esta disciplina *necesita decir* qué es religión desde un punto de vista científico. Además, la definición de este concepto *necesita no sólo existir*, sino sobre todo ser asumido académicamente por la disciplina, ya que es a partir de ella, como demostraremos a lo largo de la tesis, que la Ciencia de la Religión estructura su epistemología. Finalmente, consideramos que renunciar a este “imperativo categórico” puede significar la continuidad de un modelo teórico-metodológico anárquico, establecido de todos modos por definiciones de otras disciplinas que abordan “religión” desde sus propios objetos y marcos teóricos. Metodológicamente, partimos de una extensa revisión bibliográfica sobre la cuestión central, seguida de una discusión más técnica sobre el propio término *religión*, para luego realizar un análisis histórico-comparativo de esta epistemología en tres momentos decisivos para la disciplina: el período clásico, lo fenomenológico y lo cognitivo-evolutivo, cuando rescatamos el debate en torno a la cuestión definitoria a través de sus protagonistas, en particular los fundadores de la Ciencia de la Religión: Friedrich Max Müller, Cornelis Petrus Tiele, Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye. La tesis concluye argumentando a favor de un enfoque definitorio científicamente establecido, apoyado en un original modelo de análisis hipertextual, basado en una muestra consistente y significativa de definiciones de religión, representativa de buena parte de las teorías en torno a este tema, que apunta a un mínimo de consenso a este nivel, además de considerar algunos desafíos importantes que deben ser enfrentados en un escenario de autonomía epistemológica posdefinitorio.

Palabras clave: Ciencia de la Religión; Concepto; Definición; Epistemología; Metateoría.

Sumário

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO 1	26
DEFINIR OU NÃO DEFINIR “RELIGIÃO”: EIS A QUESTÃO PRIMEIRA	26
1.1 A <i>ANOMIA DEFINICIONAL</i> DO OBJETO RELIGIÃO COMO PRESSUPOSTO TEÓRICO	26
1.1.1 O conceito de anomia (definicional) na perspectiva sociológica	28
1.1.2 Propostas de abandono do termo “religião” por substituição	32
1.1.3 Propostas de abandono do termo “religião” por desconstrução	37
1.2 A DEFINIÇÃO DE SEU OBJETO COMO PROBLEMA PARA OS ESTUDOS DE RELIGIÃO AMPLO SENSO	42
1.2.1 A definição conceitual de religião enfatizada como questão relativa	43
1.2.2 A definição conceitual de religião enfatizada como questão necessária.....	48
1.2.3 Uma questão necessária a ser enfrentada e superada	53
1.3 A DEFINIÇÃO (EXPLÍCITA) DE UM CONCEITO DE RELIGIÃO PELA CIÊNCIA DA RELIGIÃO	59
1.3.1 A questão primeira como nosso “imperativo categórico”	60
1.3.2 Autonomia epistemológica implica delimitação de <i>escopo</i> e <i>agenda</i> acadêmica....	67
1.3.3 Autonomia epistemológica implica <i>metodologia</i> e <i>teoria</i> próprias	72
CAPÍTULO 2	79
DEFINIÇÕES E POSSIBILIDADES PARA UM TERMO ENTRE ASPAS	79
2.1 A QUESTÃO ETIMOLÓGICA NO CENTRO DO DEBATE CONCEITUAL: <i>RELIGIO</i> X “RELIGIÃO”	79
2.1.1 <i>Religio</i> , <i>relegere</i> e <i>religare</i> na perspectiva etimológica	80
2.1.2 <i>Religio</i> /religião enquanto problema da modernidade.....	84
2.1.3 <i>Religio</i> /religião enquanto categoria analítica necessária.....	89
2.2 MORFOLOGIA, SINTAXE E SEMÂNTICA NA DEFINIÇÃO CONCEITUAL DE RELIGIÃO.....	95
2.2.1 Considerando e reposicionando James Henry Leuba na Ciência da Religião	96
2.2.2 A engenharia dos tipos definicionais utilizada para “religião”	103
2.2.3 A discussão em torno dos tipos definicionais para o termo “religião”	108

2.3 AS PROPOSTAS DEFINICIONAIS E A BUSCA PELA NATUREZA DO OBJETO	113
2.3.1 As definições formuladas entres os séculos XVII e XXI.....	114
2.3.2 As definições sob o olhar crítico de seus compiladores.....	125
2.3.3 O debate metateórico sobre a questão definicional.....	132
CAPÍTULO 3	139
A QUESTÃO DEFINICIONAL NA CIÊNCIA DA RELIGIÃO CLÁSSICA: MÜLLER, TIELE E CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE	139
3.1 AS CONTRIBUIÇÕES DE FRIEDRICH MAX MÜLLER	140
3.1.1 <i>Chips from a German workshop</i> (1867) e <i>Lectures on the Science of Religion</i> (1870)	141
3.1.2 Hibbert Lectures: <i>Lectures on the origin and growth of religion</i> (1878).....	146
3.1.3 Gifford Lectures: <i>Natural religion</i> (1889)	151
3.2 AS CONTRIBUIÇÕES DE C. P. TIELE E P. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE	159
3.2.1 Cornelis Petrus Tiele: <i>Outlines of the history of religions</i> (1877) e “Religions” (1886)	159
3.2.2 Cornelis Petrus Tiele: <i>Elements of the Science of Religion</i> (1897/99).....	164
3.2.3 P. D. Chantepie de la Saussaye: <i>Manual of the Science of Religion</i> (1891).....	171
3.3 A METATEORIA DA CIÊNCIA DA RELIGIÃO CLÁSSICA EM DISCUSSÃO ...	177
3.3.1 A crítica contemporânea no período formativo: século XIX	177
3.3.2 A Ciência da Religião clássica no início do século XX.....	181
3.3.3 O perfil metateórico da Ciência da Religião clássica.....	187
CAPÍTULO 4	196
FENOMENOLOGIA E COGNITIVISMO COMO CONTRAPONTO E ARGUMENTO PARA UMA ABORDAGEM DEFINICIONAL	196
4.1 UMA FENOMENOLOGIA ESSENCIALISTA: O SAGRADO COMO OBJETO DE RELIGIÃO.....	196
4.1.1 De método à “disciplina”: uma breve retrospectiva metateórica	197
4.1.2 Crítica a uma Fenomenologia da Religião em crise.....	203
4.1.3 Uma autonomia epistemológica para além do científico	210
4.2 “DE VOLTA AO FUTURO DO PRETÉRITO”: CIÊNCIA COGNITIVA E EVOLUCIONÁRIA DA RELIGIÃO	215
4.2.1 O paradigma cognitivo-evolucionário a partir de novos achados.....	216
4.2.2 A crítica ao paradigma cognitivo-evolucionário.....	222
4.2.3 A ideia de autonomia epistemológica nos limites de uma ciência	228
4.3 UMA CIÊNCIA DA RELIGIÃO EPISTEMOLOGICAMENTE AUTÔNOMA	235

4.3.1 Uma abordagem definicional como ponto de partida metodológico necessário....	236
4.3.2 Um consenso mínimo no “hipertexto definicional”	242
4.3.3 Religião como objeto de uma ciência epistemologicamente autônoma.....	250
CONCLUSÃO	260
REFERÊNCIAS	272

INTRODUÇÃO

Esta tese é uma análise histórico-comparativa de questões metateóricas centrais para a Ciência da Religião, que desde a década de 1870, quando surge como empreendimento acadêmico na Europa, vem enfrentando um problema fundamental, cuja resposta justifica sua existência: o que é religião, em primeiro lugar? Consequentemente, de que forma podemos estudar esse objeto para dele derivar conhecimento e prover explicações cientificamente válidas? O objetivo é fazer uma reflexão sobre as bases epistemológicas da disciplina, considerando uma abordagem definicional como ponto de partida metodológico que, defendemos, orientou tanto seu escopo quanto sua agenda dentro de um programa de pesquisa de intenção científica. Portanto, o problema definicional é a questão metateórica central a ser investigada, posto que dele podemos derivar questões igualmente fundamentais. Defendemos que uma resposta a este problema é obrigatória para a ciência que toma religião como objeto exclusivo de estudo. Assim, enquanto área do conhecimento, esta disciplina *precisa dizer* o que é religião de um ponto de vista científico. Além disso, a definição desse conceito *precisa não só existir*, mas sobretudo ser assumida academicamente pela disciplina, pois é a partir dele, como demonstraremos ao longo da tese, que a Ciência da Religião estrutura sua epistemologia. Por fim, consideramos que renunciar a este “imperativo categórico” pode significar a continuidade de um modelo teórico-metodológico anárquico, estabelecido de qualquer forma por definições de outras disciplinas que abordam “religião” a partir de seus próprios objetos e marcos teóricos. Em todo caso, a pergunta continua sendo: o que é religião para a ciência desse objeto, afinal?

Friedrich Max Müller, um dos fundadores dessa ciência na segunda metade do século XIX, destacava a questão nos seguintes termos: “existem milhares de pessoas cuja fé é tal que poderia mover montanhas, e que, ainda assim, se lhes perguntassem *o que religião realmente é*, permaneceriam caladas ou falariam mais em símbolos exteriores do que na *natureza interior* ou na *faculdade* de fé” (MÜLLER, 1870a, p. 448, grifo nosso). Desta forma, enquanto permanecer a indefinição de nosso objeto, não poderemos falar propriamente em “coisas religiosas”, sem que antes tenhamos que escalar uma série de ressalvas entre aspas e parênteses,

ou falar em coisas pré-teoricamente assim consideradas. Sem dizer o que propriamente estuda (o que é religião, seu objeto) e como estuda aquilo (religião) que alguns “evitam” conceituar (por razões consideradas mais adiante), a disciplina encontra sérias dificuldades para desenvolver, do ponto de vista científico, teorias gerais convincentes, dado que esta fundamental lacuna impede essa teorização, obrigando-a a buscar soluções na “vizinhança” sem a devida reflexão dos limites e alcance de tal apropriação. Como afirmou Hans-Jürgen Greschat, a propósito da falta de consenso acerca do significado do termo “religião”, a Ciência da Religião só existe enquanto disciplina porque existem exceções (2005), o que obviamente depõe contra sua reputação científica. Ser uma exceção à regra por uma falta epistemológica é um sério defeito metodológico. Em todo caso, religião parece continuar uma incógnita, com muita coisa nesse “vácuo” conceitual sendo considerada religiosa, cabendo à ciência desse objeto, por sua própria razão de ser, solucionar este problema em primeiríssimo lugar.

Nessa direção, Gavin Flood chama a atenção para uma decidida falta de entusiasmo em relação à metateoria dentro de nossa disciplina. Na verdade, uma “forte tendência antiteórica e uma resistência para o discurso metateórico”, sob argumentos potenciais de que esta atitude reflexiva seria irrelevante do ponto de vista pragmático para o estudo acadêmico de religião. Contudo, a metateoria entendida como uma reflexão crítica sobre a disciplina é importante “porque *afeta* a teoria, *questiona* a aparente transparência da prática e dos dados”, além de *condicionar* o futuro institucional da própria disciplina, visto que prevalecendo a tendência antiteórica, a Ciência da Religião seria marginalizada intelectualmente, “não sendo levada a sério por outras disciplinas”. Também o trabalho metateórico fornece “um *rigor* no nível do discurso e faz interface com outras disciplinas”, integrando a Ciência da Religião na academia mais ampla, sendo esta “a única maneira de uma disciplina *se desenvolver*”, isto é, por meio da *crítica reflexiva* (FLOOD, 1999, p. 4, grifo nosso). Ademais, a reflexão de uma disciplina sobre seus métodos “é parte normal de um empreendimento acadêmico”, aplicando-se tanto à Ciência da Religião como a qualquer outra pesquisa científica (PYE, 2017, p. 162). A tese que ora apresentamos, segue na direção apontada por estes autores ao realizar uma análise em perspectiva histórico-comparativa de uma questão metateórica central para a Ciência da Religião, que tem sido objeto de uma recorrente discussão desde o surgimento da disciplina, justificando de forma consistente a concretização de nosso trabalho.

Demarcações são inevitáveis, sobretudo quando estamos considerando um objeto cuja definição passe a orientar todo um programa científico de pesquisa. Embora a ideia de limitação esteja implicada necessariamente numa definição, do ponto de vista científico, isto não é algo

negativo, muito pelo contrário. Por exemplo, “aceitar a ideia de uma diversidade de definições, poderia significar admitir como sendo religiões coisas como arte, futebol, nacionalismo, veganismo, ambientalismo e até ateísmo”. Por isso, em algum momento, “os estudiosos serão solicitados a dar suas opiniões sobre o tema, visto que de tempos em tempos, administradores e tribunais também exigem definições de religião” (STAUSBERG; GARDINER, 2016, p. 11). Então, para estas situações, qual seria a resposta da disciplina que se coloca como a ciência deste objeto? O que teria a Ciência da Religião a dizer nesses casos de uma forma geral, e em tantos outros de forma específica, em diversas áreas da existência humana? Teria esta ciência um *locus* epistemológico próprio ou dependeria de categorias estabelecidas por outras disciplinas? Embora a defesa por *auto* (própria) *nomia* (diretriz) pareça uma obviedade, sua concretização deve enfrentar em seu ponto de partida a questão definicional necessariamente, não sendo sem razão todo o debate realizado em torno dessa questão metateórica central. Não podemos e não devemos depender de outras disciplinas para resolver esse problema. A Ciência da Religião pode e deve definir conceitualmente seu objeto, estabelecendo a partir daí uma epistemologia própria, com a qual possa elaborar proposições teóricas cientificamente consistentes e relevantes para a sociedade.

De uma forma geral, para Jan G. Platvoet (1999, p. 252), “muitos estudiosos de religião não desenvolvem uma definição de religião” ou simplesmente se recusam a sugerir definições de religião, a exemplo da clássica posição de Max Weber, quando em *Wirtschaft und Gesellschaft* [Economia e Sociedade], afirmou que “uma definição do que religião ‘é’”, não poderia ser feita no início de um estudo, podendo no máximo “vir no final de uma discussão” (WEBER, 1922, p. 227). Contudo, essa discussão já estava presente em seu livro *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (2004 [1904-05], p. 41-42), onde o autor argumenta sobre a noção de composição gradual em sua definição (ou delimitação, como enfatiza) do “espírito do capitalismo”, razão pela qual “a apreensão conceitual definitiva não pode se dar no começo da pesquisa, mas sim no final: noutras palavras, somente no decorrer da discussão se vai descobrir, e este será seu principal resultado”. Apesar desta cautelosa recomendação metodológica, Weber reconhecia a necessidade conceitual, ainda que a partir do que chama de delineamento provisório para o caso, dado que precisamos, como afirma, “identificar o objeto com cuja análise e explicação histórica estamos às voltas” e que tal procedimento é, de fato, “indispensável a fim de compreender o objeto da pesquisa” (WEBER, 2004, p. 42). Mas embora o sociólogo alemão tenha evitado a indigesta tarefa de propor uma definição em relação ao “objeto” religião, ou até mesmo usar alguma disponível, para a Ciência da Religião isto nos

parece inevitável, porque além de definir seu objeto, simultaneamente, tende a apresentar de forma extremamente condensada, uma significativa e representativa agenda teórica para a disciplina, bem como os limites de seu escopo.

É sintomático que o cientista da religião Frank Usarski, radicado no Brasil há mais de 30 anos, afirme categoricamente que “a questão da definição de religião é central para a Ciência da Religião porque define nosso objeto” (2016). Além disso, alcançar êxito na definição desse conceito é fundamental para nossa disciplina, dado que “um determinado significado do termo ‘religião’ é como uma chave para a teoria que tem seu ponto de partida neste termo” (GRESCHAT, 2005, p. 1). Nós não só concordamos com estes autores, como também nos alinhamos a vários outros que veremos aqui, para partir exatamente dessa necessidade definicional implicada em suas asserções, defendendo que a Ciência da Religião deve, necessariamente, enfrentar e superar esta questão central. Soa estranho, por exemplo, quando autores questionam a necessidade de uma definição de *religião* para a disciplina cujo objeto é *religião*, havendo muitas vezes nessa direção uma percepção equivocada, que costuma condicionar a possibilidade ou não de uma definição desse conceito àquilo que o objeto manifesta, isto é, às religiosidades historicamente determinadas pela cultura, colocando toda *ênfase nesse escopo*, e não no que, efetivamente, o objeto seja e implique, exatamente pela falta de uma definição cientificamente estabelecida. A discussão desse problema enfrentado pela disciplina desde sua fundação é o eixo estruturante de nosso trabalho, do qual derivamos outras questões relevantes que integram, por assim dizer, o “ecossistema metateórico” da Ciência da Religião.

Partindo da constatação de que este problema é fundamental para disciplina e da afirmação de que deve ser enfrentado em primeiro lugar, apresentamos a seguir a estrutura de nosso trabalho. Em seu capítulo de abertura, consideramos pelo menos três posições relacionadas com este desafio: 1) definir religião não é necessário ou possível; 2) definir religião é relativo; 3) definir religião é necessário. Primeiramente, propomos o conceito de *anomia definicional*, relacionando-o a autores que não só negam a possibilidade de definirmos nosso objeto, como sugerem a substituição ou o abandono do termo e, mais radicalmente, a dissolução da própria disciplina. Depois, consideramos autores que defendem tanto um relativismo definicional como aqueles que argumentam a necessidade de uma definição em termos absolutos, concluindo com nosso posicionamento. Encerramos com as razões pelas quais a Ciência da Religião deve definir seu objeto. No segundo capítulo, adentramos ao terreno mais técnico de nosso problema, discutindo os tipos definicionais, na medida em que a opção por

uma determinada solução passará pela adesão de uma ou outra forma de definição. Também consideramos a etimologia do termo *religio* e sua origem latina, além das críticas desfavoráveis ao seu uso e dos argumentos que visam à sua manutenção. Na sequência, abordamos a morfossintaxe e semântica relacionada aos tipos definicionais mais utilizados, tomando como base as classificações propostas a partir do início do século XX, concluindo com uma análise dessa taxonomia. Encerramos o capítulo reunindo um conjunto de definições inventariadas por alguns autores, analisadas tanto por eles como por nós ao apresentarmos o debate metateórico em torno da questão definicional.

No terceiro capítulo, resgatamos a metateoria da disciplina para analisar o processo de formação da Ciência da Religião nesse nível, durante sua institucionalização na metade do século XIX. No período considerado “clássico”, investigamos de que modo as questões metateóricas discutidas e estabelecidas nos capítulos precedentes se comportam na fase inicial da disciplina. O objetivo é descobrir a teorização que está subjacente nos dados acadêmicos disponíveis na literatura relacionada, em seus primeiros passos em relação 1) à definição do conceito de religião; 2) ao método decorrente e 3) à teoria resultante, chegando a uma tipologia das perspectivas metateóricas da Ciência da Religião nesse período, a partir de textos considerados relevantes pela própria área. O capítulo, portanto, vai às fontes primárias para delas extrair esse conteúdo, considerando como Friedrich Max Müller (*Lectures on the Science of Religion*, 1870a)¹, Cornelis Petrus Tiele (*Elements of the Science of Religion*, 1897; 1899) e Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye (*Manual of the Science of Religion*, 1891) discutiram estas questões metateóricas. Além disso, veremos como seus críticos contemporâneos debateram essa temática, seja na própria segunda metade do século XIX, seja nas primeiras décadas do século XX. De fundamental importância para esta tese, o capítulo nos oferece uma perspectiva mais imediata em relação aos pioneiros e também primeiros teóricos, que passariam a considerar como objeto de ciência algo até então “intocável” por ela. Nesse sentido, avaliamos que a comparação das questões teórico-metodológicas, ao lado de uma crítica contextualizada, confere mais consistência descritiva e rigor analítico relativo à questão central presente no perfil metateórico apresentado.

O quarto e último capítulo, servindo-se desse desenho epistemológico da disciplina, estabelece um contraponto metateórico com o período seguinte, ou “pós-clássico”. Primeiramente, considerando o paradigma fenomenológico de corte mais hermenêutico, que

¹ Embora esta obra tenha se tornado mais conhecida pelo título *Introduction to the Science of Religion*, publicada em 1873, a primeira edição ocorreu já em 1870 com o título *Lectures on the Science of Religion*. Para uma análise do percurso editorial dessa obra, ver Figueiredo, 2020b.

vai além do aspecto meramente descritivo (Fenomenologia da Religião clássica), analisando o modelo cognitivo-evolucionário (Ciência Cognitiva da Religião) em seguida. Novamente, emprega-se a definição do conceito de religião, método e teoria como critérios para verificar de que maneira tais categorias emergem desses desdobramentos na disciplina. Em sua primeira seção, abordamos essa Fenomenologia da Religião considerando as questões metateóricas através de seus principais autores e obras, embora priorizando o problema definicional. Na sequência, apresentamos a crítica feita a essa fenomenologia hermeneuticamente orientada, discutindo em seguida o tipo de autonomia epistemológica que este paradigma alcançou. Repetimos o processo em relação à Ciência Cognitiva da Religião, embora considerando este modelo como um argumento para a ideia de uma autonomia epistemológica cientificamente estabelecida na Ciência da Religião. Em sua última seção, o capítulo argumenta em favor do tipo de autonomia que deve considerar, necessariamente, uma abordagem definicional como seu ponto de partida metodológico. Corroborando este argumento, oferecemos um original modelo hipertextual de análise que utiliza uma amostra significativa de abordagens definicionais, demonstrando haver um consenso definicional mínimo operando nesse nível, finalizando com a sugestão de uma disciplina epistemologicamente autônoma nessa direção.

Metodologicamente, como já se vê, utilizamos uma combinação de procedimentos mais comuns como a descrição, comparação, discussão e análise crítica das questões metateóricas que orientam a tese, sistematizando e considerando suas interseções e inter-relações, que são geralmente tratadas em separado, com o propósito de oferecer uma abordagem mais aprofundada de nossa questão central, verificada dentro de um contexto histórico mais amplo da disciplina, que em nossa abordagem dividimos em dois períodos distintos: o clássico e o pós-clássico, através dos quais descrevemos, isolamos, comparamos e analisamos o problema metateórico em foco. Neste momento, observamos em que medida uma abordagem definicional pode implicar tanto uma autonomia epistemológica para a disciplina, quanto o tipo que deste ponto de partida se deriva. Contudo, para chegar nessa fase analítica, primeiramente consideramos o estado da arte em torno do problema investigado, além de apresentar uma extensa descrição sistematizada de aspectos eminentemente técnicos relacionados a essa diretriz. A discussão que ocorre nos dois primeiros capítulos é necessária para nossa argumentação, que derivamos do perfil metateórico da disciplina em seu período formativo, o qual estabelecemos no terceiro capítulo. Em sua última parte, comparamos este perfil com as propostas fenomenológica e cognitivo-evolucionária, derivando deste procedimento o nosso argumento final, que vê numa abordagem definicional o ponto de partida metodológico que

orienta o tipo de epistemologia utilizado pela disciplina, tornando-a autônoma nesse sentido em relação a outras propostas acadêmicas.

Além dessa diretriz mais geral, a tese também se orienta por escolhas mais específicas: 1) no que diz respeito à tradução de citações diretas de trechos de obras publicadas em língua estrangeira², inéditas em português, quando não expressamente indicadas, todas elas são de nossa autoria; 2) em relação ao nome da disciplina em inglês, para preservar o registro histórico de seus usos, adotamos em português o nome da disciplina no singular seguido do termo original entre colchetes e em itálico. Isto quer dizer que todas as ocorrências entre 1870 e 2022, no idioma fonte, são padronizadas no idioma alvo como “Ciência da Religião”, embora esse nome não reflita a mesma ideia de alguns termos utilizados em língua inglesa ao longo do processo de formação da disciplina; 3) também por padrão, o texto da tese adota o termo religião (no singular) sem o artigo definido “a”. Portanto, evitamos usos como “a religião”, “da religião”, etc., adotando o artigo apenas quando o termo se referir a uma religião histórica (a religião budista, a religião islâmica, as religiões, etc.)³, e para nos referirmos aos nomes de disciplinas que estudam este objeto, seguindo o que já está estabelecido nesses casos: Filosofia da Religião; História das Religiões; Ciência da Religião, etc.; 4) o principal critério para a seleção dos dados metateóricos incluídos em todos os capítulos é o temático. Isto quer dizer que numa determinada obra nos interessam aqueles trechos que estão tratando diretamente do *tema* definicional, metodológico e teórico, considerando sempre seu contexto mais imediato. Esta tríade metateórica orienta nossa bibliografia, constituindo-se propriamente na espinha dorsal que acomoda praticamente todos os livros selecionados para esta tese.

Seguindo esta linha, tratando-se de um trabalho metateórico, os dados primários, na maioria dos casos, vêm das obras publicadas pelos autores que fazem esse tipo de discussão. Assim, nossa amostragem bibliográfica para efeito de reprodutibilidade pode ser consultada diretamente por meio das referências indicadas no final da tese. Não utilizamos uma obra específica como referencial teórico para o desenvolvimento de nossa abordagem. Isto ocorre em razão do problema da tese nos colocar em diálogo necessário com vários autores e obras importantes que, de uma maneira geral, discutem essa mesma questão. Devemos ter em mente que em função dos objetivos da tese, precisamos manejar um volume significativo de referências em diversas áreas do conhecimento, no contexto de três séculos. Nesse sentido,

² Como utilizamos largamente uma literatura estrangeira, trazer em nota de rodapé esse texto fonte aumentaria excessivamente o tamanho da tese, além de comprometer a fluidez da leitura.

³ É importante observar que esta escolha pode determinar em algumas frases a ausência do uso de crase, visto que, neste caso, deixará de ocorrer a contração entre preposição e artigo.

trabalhamos com uma bibliografia muito diversificada e representativa acerca do problema investigado, com esse conjunto de referências sendo orientado pelo problema e não o inverso. Outra característica bibliográfica que devemos destacar é a priorização de fontes estrangeiras, especialmente em língua inglesa, verificada ao longo de praticamente todos os capítulos. Neste caso, a razão é dupla: a questão definicional não produziu um debate sistemático em língua portuguesa, lacuna que a tese preenche por meio do debate metateórico que oferece. O segundo motivo está relacionado à intenção de dialogar criticamente com uma audiência mais ampla, mesmo partindo de uma realidade nacional e escrevendo em português, embora sendo esse um problema relativamente fácil de resolver *a posteriori*. Esta diretriz idiomática e dialógica em relação às fontes é aplicada em todos os capítulos.

Quanto ao uso de termos-chave empregados ao longo desta tese, alguns balizamentos se fazem necessários. Neste momento, nos limitamos a três deles: Ciência(s) da(s) Religião(ões), Ciência e Epistemologia. Começando com as múltiplas designações da prática acadêmica a que esta tese se refere, adotamos a opção pelo duplo singular. Embora o nome da área do conhecimento na Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) seja *Ciências da Religião*, a rigor, as disciplinas integradas sob esse rótulo se constituem num campo de estudo com abordagens próprias *sobre* religião, mas não uma Ciência da Religião como disciplina autônoma, razão pela qual não utilizamos o nome da disciplina em nenhum de seus conhecidos plurais, salvo uso por outros autores. No único compêndio da área de que dispomos (2013), a designação aparece no singular: *Compêndio de Ciência da Religião*. Também no primeiro dicionário da área (2022), o nome reaparece no singular: *Dicionário de Ciência da Religião*. Obviamente, esta é uma matéria ainda em debate. Contudo, o fator nome não é trivial quando se considera a indefinição relativa ao próprio nome da disciplina. Nesse sentido, “nomes importam, sim, enquanto candidatos a conceitos”, cujas respectivas definições e articulações nos fornecem uma “proposta de conhecimento do aspecto da realidade a que eles se referem”, envolvendo assim um exercício de epistemologia. Além disso, há uma má formulação da questão terminológica, na medida em que empregar o plural “ciências” exigiria igualmente uma clareza epistemológica proveniente das disciplinas que compõem este arco (CRUZ, 2013, p. 37, 45).

De outra perspectiva, os organizadores do mencionado *Compêndio*, defendendo a assim chamada “pluralidade teórica e metodológica” contra um “monismo metodológico”, coloca a questão como um inevitável jogo da “unidade e da pluralidade”. Assim, segundo estes autores, teríamos uma afirmação da unidade da abordagem e do objeto com o termo “Ciência da

Religião”; da unidade da abordagem e da diversidade do objeto em “ciência das religiões”, da diversidade da abordagem e da unidade do objeto em “ciências da religião” e, por fim, da diversidade de ambos em “ciências das religiões”⁴, ressaltando ainda que, em todos os casos, seria possível verificar diferentes explicitações epistemológicas, e que haveria nesses casos a presença *da singularidade do dado religioso como princípio lógico elementar*, “sem o qual não seria possível identificar as próprias diversidades religiosas historicamente factíveis, assim como a singularidade do conhecimento científico que se distingue de outras formas de conhecimento” (PASSOS; USARSKI, 2013, p. 25). Duas observações aqui: na ideia de diferentes explicitações epistemológicas está implicada, necessariamente, uma autonomia para cada uma dessas direções. A ideia de “singularidade do dado religioso como princípio lógico elementar”, apesar do tom eufemístico, nada mais é do que aquilo que demarca o objeto; aquilo que o define. Portanto, trata-se de uma definição conceitual de nosso objeto. Também aqui, podemos observar a necessidade de uma abordagem definicional que a disciplina inevitavelmente precisa desenvolver de forma minimamente consensual, embora para a maioria dos autores isto ainda não tenha sido alcançado.

A segunda observação é que este problema não é recente. Desde os primórdios desta disciplina, que começou designada e colocada na pauta acadêmica, na segunda metade do século XIX, mais pelo termo em inglês *Science of Religion* do que pelo alemão *Religionswissenschaft* (cf. MÜLLER, 1867a [1860]), surgiram em seu berço europeu diversos nomes, evidenciando já aí um problema que pede por solução convincente até hoje. De modo que, ao permanecer numa indefinição conceitual do objeto, outras questões como essa também restarão academicamente indefinidas e, talvez, até mesmo todo o empreendimento. Assim, por exemplo, nomes como “Hierology”, “Pistology”, “The Science of Religions”, “The Comparative Science of Religion”, “Comparative Theology”, “History of Religions”, “Religiology”, “Religious Studies”, “Study of Religion/s”, etc., além de seus congêneres para nomear associações acadêmicas, indicam que esta situação está diretamente relacionada à falta de clareza conceitual acerca de seu objeto. O fato é que a questão terminológica ainda continua pouco considerada pela disciplina, a despeito de sua importância. Em todo caso, não teríamos como abordar esta questão diretamente, embora apareça ao longo da tese de forma esporádica, em função dessa estreita ligação com o nosso problema central, sendo mais evidente nos dois capítulos finais. Reconhecemos que esta é uma questão relevante, merecendo um olhar

⁴ O uso de letras maiúsculas no nome da disciplina apenas no primeiro caso é opção dos autores.

sistemático e aprofundado, para além da forma lateral como aparece em nossa tese. Mesmo assim, acreditamos que nosso trabalho reúna indícios suficientes que podem servir, noutra momento, a uma investigação dedicada a esse aspecto da questão definicional.

Quanto à ideia de uma disciplina científica, que pressupõe um conceito de ciência, a discussão vai muito mais além, requerendo uma formulação a partir da Filosofia da Ciência. Como nem de longe poderíamos considerar esse conceito em tal perspectiva, devemos nos contentar com uma breve caracterização, suficiente para os nossos propósitos, trazendo primeiramente apenas um entendimento geral na própria área. Por exemplo, Donald Wiebe discute a questão da cientificidade em relação à disciplina a partir da pergunta acerca da própria possibilidade de uma “ciência da religião”, visto que para o autor, o mero fato de que os fenômenos religiosos tornaram-se objeto de investigação acadêmica e erudita, “dificilmente implica a existência de uma ‘ciência da religião’ – a menos que com essa expressão tenha-se em mente simplesmente o crescimento de um conjunto de conhecimentos e a acumulação de dados factuais sobre tradições religiosas particulares”. Contudo, haveria, concordando Jacques Waardenburg (1973), uma diferença explícita entre os trabalhos dos fundadores dessa ciência, do trabalho de antropólogos e sociólogos, que conduzem pesquisas sobre religião como um tema específico. Por outro lado, a ideia de uma ciência unificada idealizada por estes fundadores ainda não havia se materializado completamente, como afirmava Philip Ashby (1965), tratando-se, portanto, de uma ciência não plenamente concebida (WIEBE, 1998 [1981], p. 38, 41). A discussão de um status científico ao lado desta noção de incompletude disciplinar aparecerá em vários outros autores da área (cf. PUMMER, 1972; PENNER; YONAN, 1972; WIEBE, 1978; MARTIN; WIEBE, 2012; PASSOS; USARSKI, 2013; MARTIN, PYYSIÄINEN, 2014).

Como princípio geral, adotamos a aceção mais simples e direta possível. Assim, ciência (do latim *scientia*) num sentido muito amplo nesta tese diz respeito ao conhecimento justificado por determinados critérios. No caso de uma ciência que tem no objeto religião a razão de sua existência, a respectiva investigação deve observar em seu horizonte esta propriedade. Isto quer dizer que um conjunto de critérios nessa direção deve ser observado, caso esta disciplina “pretenda ser ciência, e não Filosofia ou escrito devocional”. De modo que, a Ciência da Religião deve possuir algumas “virtudes epistemológicas”, como “sensibilidade para com o fato empírico, premissas de fundo plausíveis, coerência com outras coisas que conhecemos e exposição a críticas das mais variadas fontes”. Outra característica apontada é a necessidade de *explicar* adequadamente o que está sendo estudado, ou seja, “tornar claro”, “expor os componentes constituintes”, “dar conta de”. Nesse sentido, o “fundamento na

explicação é decompor o complexo em termos mais simples e referir o desconhecido ou obscuro ao conhecido e bem descrito”. Portanto, a explicação só teria sentido no seio de um modelo científico, com “apreensões hipotéticas e sintéticas da realidade, que podem ser testadas perante a evidência, e que assim podem ser criticadas e modificadas” (CRUZ, 2013, p. 43; 2022, p. 292-294). Portanto, concordando com este entendimento, podemos dizer que, em termos gerais, para esta tese, a Ciência da Religião deve seguir os critérios apontados como forma de se manter nos limites do que podemos considerar, nesse sentido, uma pesquisa científica, que inevitavelmente reconhece seu caráter provisório, a partir de um trabalho crítico permanente.

Quanto à epistemologia, nosso último termo-chave, que está intrinsecamente relacionado ao anterior, algumas considerações adicionais são necessárias. Etimologicamente, o termo vem do grego *episteme* e *logos*, sugerindo um sentido próximo de “estudo de ciência”, em analogia com biologia, como estudo dos seres vivos, e geologia, como estudo da terra (DUTRA, 2017, p. 11). Em todo caso, epistemologia para nós está relacionada à teoria do conhecimento enquanto disciplina da filosofia, cujo significado é estudo do conhecimento ou, mais precisamente, o estudo da natureza, abrangência e justificação do conhecimento. De acordo com esse entendimento, a *epistemologia da ciência* é o estudo da natureza, abrangência e justificação do *conhecimento científico* (MOREIRA; MASSONI, 2011, p. 9, grifo nosso). A epistemologia da Ciência da Religião é o estudo da natureza, abrangência e justificação do conhecimento científico de religião, seu objeto de estudo. O uso do termo está restrito a esse sentido, isto é, a teoria do conhecimento que podemos derivar de nosso objeto. Assim, na medida em que a epistemologia deva ser conduzida por duas questões principais (o que é o conhecimento e o que podemos conhecer?) de onde se deriva uma terceira questão essencial (como conhecemos o que conhecemos?), sendo pelo menos um desses três problemas, objeto de grandes discussões nessa área (GRECO; 2012, p. 16), entendemos que uma Ciência da Religião autônoma nessa direção deva ter uma resposta cientificamente aceitável para: o que é religião; se podemos conhecer um tal objeto e de que forma podemos fazê-lo. Neste sentido, um conjunto de procedimentos são requeridos. O ponto de partida, contudo, é a questão metateórica central que a tese investiga.

Como observação final, precisamos situar o contexto em que esta tese tem sua origem. O problema definicional e as conseqüentes indagações metateóricas tiveram início durante nossa graduação, no curso de Ciências das Religiões, da Universidade Federal da Paraíba, entre os anos de 2013 e 2017, se intensificando na pós-graduação deste curso e instituição, quando passamos a enfrentar estes questionamentos a partir de diversos autores, presentes nas

bibliografias das respectivas disciplinas obrigatórias do curso. Contudo, já no processo de seleção para o doutorado, dois artigos metateóricos incluídos nas referências foram inspiradores: “Teoria da religião norte-americana: alguns debates” (ENGLER, 2004a) e “Os enganos sobre o sagrado – Uma síntese da crítica ao ramo ‘clássico’ da Fenomenologia da Religião e seus conceitos-chave” (USARSKI, 2004). Neste ponto, nossa inclinação metateórica já havia retornado de um longo exílio após seu florescimento no curso de Letras, tanto na graduação quanto na pós-graduação, entre o início e final da década de 1990, além dos insights durante algumas incursões pela Teoria do Conhecimento, Lógica, Filosofia da Linguagem e Filosofia da Religião em disciplinas isoladas como ouvinte e aluno especial, nesta mesma instituição. Este contato nos levaria à mudança do objeto inicial da tese: de um estudo sobre o Evangelho de Tomé para o estudo da própria disciplina a partir da qual esse texto da antiguidade tardia seria investigado. Desta forma, a Ciência da Religião, que deveria nos dar as ferramentas para o desenvolvimento de nossa primeira ideia, passava ela mesma à condição de novo objeto de pesquisa.

Aqui, cabem dois registros. Primeiro, o apoio da Profa. Dra. Maria Lúcia Abaurre Gnerre, nossa orientadora, para quem o antigo tema estava melhor situado em sua linha de estudos. Depois, o conteúdo do programa da disciplina Ciências das Religiões, ministrada pela Profa. Dra. Dilaine Sampaio, que trazia em sua bibliografia uma plêiade de autores cujos textos impulsionariam questões metateóricas enraizadas. A materialização dessas questões seria uma consequência da dinâmica que se estabeleceu a partir de uma sala de aula “desassombrada” e aberta a discussões durante o curso, posteriormente aproveitadas em publicações, cujos temas se tornariam decisivos para a concretização desta tese: 1) “O mito indígena da Terra sem mal como pano de fundo para a ideia de uma Ciência da Religião autonomizada” (2018), antecipando parte do título da tese; 2) “Sobre a definição de religião: historiografia, críticas e possibilidades” (2019), onde já aparece nossa questão metateórica central; 3) “Grounded Theory e Ciência da Religião em um potencial uso metodológico” (2020a), discutindo questões metateóricas da disciplina considerando uma metodologia relativamente desconhecida entre nós, a partir do trabalho do Prof. Dr. Steven Engler, nosso coorientador, um dos poucos a pensar a interface entre Grounded Theory e Ciência da Religião de forma sistemática; 4) “O percurso editorial das ‘Preleções introdutórias à Ciência da Religião’ (1870-1899), do professor F. Max Müller” (2020b), onde abordamos criticamente o paratexto do considerado documento fundante da Ciência da Religião. Tínhamos, enfim, um objeto de estudo e um robusto problema de pesquisa.

CAPÍTULO 1

DEFINIR OU NÃO DEFINIR “RELIGIÃO”: EIS A QUESTÃO PRIMEIRA

Por que de modo geral, e em particular, para uma ciência que tome religião como seu objeto de estudo, uma definição de religião seria necessária? Consequentemente, por que uma definição deste objeto deveria satisfazer pelo menos outras duas condições: ser cientificamente aceitável, isto é, se estabelecer por meio de critérios científicos capazes de elucidar o significado do termo de maneira empírico-conceitual? Este capítulo trata exclusivamente do primeiro aspecto, não entrando diretamente em questões técnicas relacionadas à definição propriamente dita, como etimologia, tipologia, concepções semânticas, critérios, etc. (abordados no segundo capítulo), visto que seu objetivo é trazer a discussão em torno da importância e da *necessidade* ou *não* de se definir o conceito de religião, sobretudo para a Ciência da Religião, para quem este problema é colocado nesta tese como questão primeira *inalienável*. Em primeiro lugar, apresentamos algumas abordagens que não veem esta necessidade e até recomendam evitar ou abandonar o termo ‘religião’. Depois, recuperamos a discussão acadêmica sobre a necessidade de definição do conceito de religião nos estudos de religião de uma forma ampla, porém enfatizando a nossa perspectiva em relação a este tópico central para a disciplina Ciência da Religião. Encerramos o capítulo considerando as razões para a formulação de um conceito próprio de religião pela Ciência da Religião. Parte deste debate acadêmico com o qual dialogamos aqui encontra-se tanto em obras e artigos dedicados ao tema, como também em trabalhos mais gerais por meio de capítulos ou seções.

1.1 A ANOMIA DEFINICIONAL DO OBJETO RELIGIÃO COMO PRESSUPOSTO TEÓRICO

Stausberg e Gardiner nos dizem que, em contraste com a afirmação da necessidade de definição do conceito de religião, existem duas visões opostas: que as definições de religião

não são, de fato, necessárias para os estudos de religião; e que definições de religião são impossíveis. No primeiro caso, pode-se alegar uma ideia comum ou intuitiva de religião, portanto, não havendo necessidade de defini-la. Mas o grande número e a diversidade de tentativas sugerem que não seria algo tão simples assim. Por outro lado, este número exacerbado daria igualmente razão à defesa de sua “indefinibilidade” (STAUSBERG; GARDINER, 2016, p. 10).⁵ Seguindo este entendimento, nesta seção, partiremos de visões que postulam a “indefinibilidade”, dado que segundo esta linha argumentativa, não seria possível definir o conceito de religião. No nível teórico, a necessidade de definir religião é desafiada por alguns estudiosos que insistem que simplesmente não existe tal “coisa” como religião. O tipo de crítica a um suposto realismo ontológico para “religião”, varia entre aqueles que, em última análise, reduzem “religião” a um subproduto (sociológico, antropológico, econômico, político, etc.) ou a uma criação da academia; cuja aplicação não pode exceder o contexto eurocêntrico-imperialista de onde teria sido forjado, prontamente posta em causa pela crítica pós-colonial. Além disso, alguns defendem a desconstrução da categoria para analisar sua função no discurso, abandonando inclusive a ideia de religião como um objeto relativamente bem definido, procurando ao invés disso, examinar de maneira crítica os processos sociais pelos quais certas coisas são contadas como religiosas (STAUSBERG; GARDINER, 2016, p. 24).

Por outro lado, alguns estudiosos recomendam abandonar “religião” como uma característica inerente a certos fenômenos; tratam como um recurso cultural de interesses concorrentes ou mudam o foco para um estudo de entendimento contemporâneo capaz de consenso sobre “religião”. Embora não se opondo nem endossando essas posições aqui resumidas, para Stausberg e Gardiner, “a inferência delas para a impossibilidade de definir religião repousa em uma suposição particular sobre definições”, isto é, que apenas coisas reais podem ser definidas (realismo ontológico), “o que é um tanto controverso”, a partir da discussão que se faça sobre o “real”. De modo que, “mesmo aqueles que questionam a necessidade ou propriedade de definir religião pressupõem certas definições de religião e certas definições de definição” (STAUSBERG; GARDINER, 2016, p. 24). Como veremos nesta tese, vários autores defendem a ideia de que na ausência ou negação de uma definição haveria, em contrapartida, a necessidade de uma consideração sobre o caso operando implicitamente. Nesta seção, contudo, exploraremos trabalhos que defendem o abandono do termo “religião” e, consequentemente, a necessidade e exigência de defini-lo. É nesse sentido que apontamos a *indefinição* como um pressuposto teórico, que pode atender a interesses os mais diversos. A

⁵ A partir deste ponto, quando não explicitamente informado, todas as traduções são de nossa autoria.

seção inicia trazendo o conceito de *anomia* na perspectiva sociológica, para depois aplicá-lo ao problema definicional em relação a propostas que evitam o termo “religião” por *substituição* e, finalmente, as que visam a abolir o termo por *impossibilidade* ou *desconstrução*.

1.1.1 O conceito de anomia (definicional) na perspectiva sociológica

Etimologicamente, anomia vem da palavra grega *anomos*, cujo significado é “sem lei” (NASCENTES, 1955, p. 34). Modernamente, é um termo usado sobretudo por sociólogos para indicar a ausência ou a deficiência de organização social e, portanto, de regras que assegurem a uniformidade dos acontecimentos sociais (ABBAGNANO, 2007, p. 62). Aqui, não discutimos o mérito deste conceito, mas apenas descrevemos seu emprego na perspectiva sociológica para em seguida fazer uma apropriação por analogia. A intenção é estender sua aplicação ao tema em discussão, a partir de seus principais aspectos, considerando seu contexto original. Portanto, nos interessa trazer somente as bases desta formulação conceitual, sobretudo a partir da sociologia em Durkheim, em função da questão da definição conceitual do objeto religião, sugerindo o emprego de *anomia definicional* enquanto um pressuposto teórico, utilizado por aqueles que defendem a *indefinição* ou a “indefinibilidade” deste objeto, nas palavras de Stausberg e Gardiner. A teoria da *anomia* foi introduzida por Émile Durkheim, no final do século XIX, como parte de uma tentativa de explicar o processo pelo qual a estrutura social defeituosa pode modificar sistematicamente as atitudes e o comportamento do indivíduo (WOLFE, 1968, p. 91). O conceito surgiu nas obras *Da divisão social do trabalho*, de 1893 e *Suicídio*, de 1897, onde a anomia aparece como uma situação social produzida pelo enfraquecimento de seus vínculos em função da perda da capacidade da sociedade regular o comportamento dos indivíduos, gerando, por exemplo, fenômenos sociais como o suicídio.

Contudo, a anomia seria uma etapa temporária, produto das rápidas transformações sociais, superada a partir de grupos de interesses determinando novas regras de regulamentação para aquilo que se encontra desajustado na sociedade, e afirmando novas tradições ou fortalecendo as já estabelecidas. Como um mal crônico das sociedades modernas, a *anomia* é causada pela crise (ou ausência) de uma forte consciência coletiva. Nesse contexto, os limites sociais se encontram frágeis ou não existem, *não estando claro o que é justo ou injusto, legítimo ou ilegítimo*, com os indivíduos perdendo as referências sociais dentro desse ambiente de desregramento (BODART, 2018). Em *A divisão do trabalho social*, Durkheim discute os contextos sociais onde poderia ocorrer o estado de anomia. Para os propósitos desta tese,

destacamos apenas aquele em que ocorre a divisão extrema de especialidades no interior da ciência, ou a divisão do trabalho intelectual, que ao ser introduzida leva o cientista a encerrar-se “cada vez mais não apenas numa ciência particular, mas numa ordem especial de problemas”, e que um tal nível de divisão poderia significar dispersão. Numa analogia entre o que o governo significa para a sociedade em sua totalidade, Durkheim sugere o que a filosofia deveria representar para as ciências: “já que a diversidade das ciências tende a romper a unidade da ciência, é preciso encarregar uma nova ciência de reconstituí-la”. Em resumo, seria necessário fazer do “estudo das generalidades científicas uma grande especialidade a mais”. Assim procedendo, a divisão do trabalho nas ciências “será levada, sem nenhum perigo, o mais longe que o desenvolvimento das diversas ordens de conhecimentos exigir” (DURKHEIM, 1999 [1893], p. 371-374).

Além desse chamamento à unidade, é interessante observar que isto se constitui, como em todo organismo, por meio do consenso espontâneo das partes, sendo “essa solidariedade interna que não só é tão indispensável quanto a ação reguladora dos centros superiores, mas que é até sua condição necessária”. Neste ponto, em nosso caso, a definição conceitual de religião, analogamente, deve aparecer como resultante dessa atividade *interna* consensual, *solidária*, em ação (auto)*reguladora*, em oposição à *anomia definicional*. Nesse sentido, destacamos outro trecho em cujo contexto há semelhanças em ambos os casos: num mundo altamente especializado se torna “cada vez mais impossível para uma inteligência humana ter um conhecimento suficientemente exato dessa inumerável multidão de fenômenos, leis, hipóteses que devem resumir” (DURKHEIM, 1999 [1893], p. 375-377). Logo pensamos no problema sempre presente e não resolvido que é para um cientista dar conta de inúmeras expressões religiosas, o que lhe exigiria uma mente “enciclopédica” ou resignar-se ao conhecimento de pelo menos duas delas, visto que “quem conhece uma [religião], não conhece nenhuma”, como nos alertava Max Müller em 1870. Contudo, o escopo do objeto da Ciência da Religião é um problema somente se entendermos esta disciplina como o estudo das manifestações do objeto religião. Nessa direção, o problema do escopo disciplinar em relação ao profissional da área é impraticável do ponto de vista operacional, o que nos obriga à especialização em uma ou mais expressão cultural do objeto religião e, possivelmente, a uma perda de visão sistêmica, essencial para a teorização de nosso objeto de estudo.

Durkheim realiza outra comparação interessante para nossa discussão ao afirmar que “as regras do método estão para a ciência assim como as regras do direito e dos costumes estão para a conduta; elas dirigem o pensamento do cientista, assim como as segundas governam as

ações dos homens”. A questão é colocada da seguinte forma: “ora, se cada ciência tem seu método, a ordem que ela realiza é totalmente interna. Ela coordena os procedimentos dos cientistas que cultivam uma mesma ciência, não suas relações com o exterior”. A conclusão é que “não há disciplinas que concertem os esforços de ciências diferentes com vistas a um fim comum”. Para o autor, esta realidade é sentida sobretudo nas ciências morais e sociais, ao contrário da matemática, físico-química e “até da biologia”, ambiente em que haveria maior comunicabilidade, não parecendo ser tão “estranhas umas às outras”. Contudo, o “jurista, o psicólogo, o antropólogo, o economista, o estatístico, o linguista, o historiador realiza suas investigações como se as diversas ordens de fatos que estudam fossem mundos independentes” (DURKHEIM, 1999 [1893], p. 384). Durkheim nos lembra que estes mundos, na realidade, se interpenetram em todas as partes e que, portanto, o mesmo deveria ocorrer com as ciências correspondentes, mas que de fato não acontece. O autor situa um *locus* anárquico na ciência em geral, mas que é verdadeiro sobretudo no caso dessas ciências. De fato, “elas proporcionam o espetáculo de um *agregado de partes disjuntas* que não concorrem entre si. Portanto, se elas formam um conjunto sem unidade, não é porque não possuem um sentimento suficiente de suas semelhanças; é porque *não são organizadas*” (DURKHEIM, 1999 [1893], p. 385, grifo nosso).

Durkheim conclui que os vários exemplos que apresenta, dentre os quais os relacionados à ciência, são variedade de uma mesma espécie. Em todos os casos, “se a divisão do trabalho não produz a solidariedade, é porque as relações entre os órgãos não são regulamentadas, é porque elas estão num estado de *anomia*” (DURKHEIM, 1999 [1893], p. 385, grifo original). No capítulo V de *O suicídio*, Durkheim volta a tratar da *anomia* como um estado de desregramento; de crise, e uma das causas para o suicídio, fazendo a distinção entre outras formas deste fenômeno social (suicídio egoísta e altruísta) a partir da maneira como a sociedade os regula. Um terceiro tipo viria “do fato de a atividade dos homens estar desregrada e do fato de eles sofrerem com isso”. Ademais, o autor ressalta que a *anomia* não se manifesta apenas no substrato econômico do qual estava tratando até então, mas também em outros, a exemplo da *anomia* doméstica, no caso dos suicídios relacionados à crise da viuvez, através do transtorno que se manifesta nesse contexto, representando “uma verdadeira perturbação da existência”. Outro contexto doméstico onde este tipo de suicídio acontece é o estado de *anomia* matrimonial que ocorre no casamento a partir do divórcio, isto é, a partir da desregulamentação social “das relações entre os sexos que abrange não só os instintos físicos (...), mas também toda a espécie de sentimentos que a civilização foi pouco a pouco associando aos apetites materiais”. Portanto, é na *falta de limites* que a *anomia* se configura; numa sede insaciável ou busca infinita

(incerteza, indeterminação) que resulta num estado de perturbação, de agitação e de descontentamento (DURKHEIM, 1982 [1897], p. 252-266).

A partir destas considerações sobre a anomia em Durkheim, podemos agora sugerir uma aplicação em nosso contexto, isto é, na discussão sobre a questão definicional, seguindo a mesma direção deste argumento de que fenômenos sociais “desregulamentados” implicam em anomia, seja ela econômica, doméstica, conjugal, científica ou acadêmico-disciplinar. Estas considerações de Durkheim em relação à convivência humana em sociedade são tecnicamente aplicáveis ao caso em foco de forma simples, direta e estrita: *anomia* para esta discussão significa a *indefinição conceitual* de religião. De maneira mais ampla, representa a ausência ou a deficiência de direcionamento: diretrizes; leis; regras, etc. Em resumo: uma parte integrante fundamental do próprio fazer científico em relação ao objeto religião. Trata-se, portanto, da perda da capacidade acadêmica de (auto)regulação ou regramento metodológico desde o ponto inicial (definição) até os resultados da pesquisa científica, como proposições ou modelos teóricos. A ausência dessa base epistemológica mínima que a definição representa; dessa “unidade” ou estrutura mínima indivisível, tem gerado um estado de confusão, desorientação e fragmentação disciplinar, como alguns indícios que observaremos mais à frente. Além disso, esta *anomia definicional* pode ocorrer ao menos de duas formas verificáveis: uma anomia *funcional* e outra *estrutural*. Enquanto a primeira é flexível, na medida em que propõe apenas o abandono do termo religião por meio de sua substituição, mudando a cosmovisão atrelada à palavra, a segunda é mais radical, dado que propõe o abandono por meio da desconstrução tanto do termo quanto da própria disciplina.

É importante ressaltarmos que nossa analogia parte da acepção mais básica e geral para a palavra *definição* (Lat. *definitionis*), que significa delimitação, daí definição; determinação, indicação precisa (FARIA, 1956, p. 270), em que se enfatiza a ideia de delimitação exata, estabelecimento de limites ou significação precisa. Portanto, a falta de clareza em relação ao conceito de religião é indicativa da *falta de limites*, sendo esta a condição básica para a irrupção da *anomia* em nossa apropriação. Esta *anomia definicional* perturba o processo científico de uma disciplina em relação ao seu objeto, significando tanto um momento de crise (identitária) quanto um pressuposto teórico (às vezes, até mesmo um dogma) que opera em muitas das propostas substitutivas ou desconstrucionista do termo religião, sendo o oposto da *autonomia* epistemológica, que é a capacidade de *autodeterminar* o conhecimento de seu objeto. A *anomia definicional* é a negação dessa possibilidade. Nesse sentido, do ponto de vista disciplinar, a definição do conceito de religião significa o nosso “Bóson de Higgs”; nossa “partícula

elementar”, a partir da qual podemos projetar uma disciplina que mantenha sua especificidade ao se singularizar enquanto provedora de um determinado conhecimento, isto é, possuindo fundamentos epistemológicos distintos, e exatamente por isso, sendo capaz de apresentar-se solidariamente (interdisciplinarmente) em diálogo permanente.

1.1.2 Propostas de abandono do termo “religião” por substituição

Embora os exemplos a seguir não façam jus à diversidade de propostas no sentido aqui explorado, eles testificam ao menos sua existência a partir de autores e obras significativas nesta área de estudos. Nesse sentido, destacamos três tipos distintos de procedimento até certo ponto paradigmáticos. O primeiro deles propõe o abandono e substituição do termo “religião” numa perspectiva *metaempírica* e de um ponto de vista *insider*. Em seguida, observamos a sugestão não do abandono e substituição do termo, mas do tipo de definição empregado. Por fim, trazemos mais duas abordagens que, embora proponham o abandono e substituição do termo “religião”, o fazem a partir de uma perspectiva *empírica* e de um ponto de vista *outsider*. Esta classificação sugerida, contudo, não deve ser vista como estanque, podendo estar em diálogo com algumas propostas que consideraremos na próxima subseção. Em *O sentido e o fim da religião* (2006 [1962]), W. C. Smith historiciza o termo religião fornecendo uma genealogia que o coloca como um conceito do mundo moderno, sob a alegação de que “religião” é um fenômeno ocidental (pelo menos nas suas origens), lançando dúvidas sobre as próprias perspectivas de encontrar uma essência, isto é, “aquela condição necessária que nos permite distinguir entre religião e não-religião”. Dizer que “religião” é uma construção problemática, que divide as pessoas que se identificam com “religiões” diferentes, e que fornece uma base problemática para o estudo comparativo na academia (MCKINNON, 2002, p. 68-69), além de minar historicamente o termo, tem sido uma linha argumentativa bastante utilizada, variando na forma, entre os autores que criticam e recomendam seu abandono.

Nesta obra, Smith vai além da detecção do problema conceitual e suposto comprometimento semântico inerente à sua raiz histórica na direção de uma explícita proposta de substituição. Segundo este autor, “o amálgama de piedade interna e instituição externa” em um certo estágio de seu desenvolvimento dinâmico, “foi intelectualmente reificado sob os termos ‘religião’ e ‘religiões’”. Sua proposta alternativa era a de que aquilo que os seres humanos tenderam a conceber como “religião” e sobretudo como “uma religião”, poderia “ser concebido de forma mais recompensadora e verdadeira em termos de dois fatores diferentes em

espécie e ambos dinâmicos: uma ‘tradição cumulativa’ histórica e a fé pessoal de homens e mulheres”. Além disso, no plano linguístico, o autor sugere que a palavra “religião”, por ter vários significados, deveria ser deixada de lado, em parte em função de sua “desnorteante ambiguidade”, e em parte porque “a maioria de seus significados tradicionais são, uma vez minuciosamente examinados, ilegítimos”. Smith admite o uso apenas de um significado que se pode atribuir razoavelmente ao termo que é o de ‘religiosidade’, embora ainda prefira para essa “abstração genérica” a palavra “piedade”. Contudo, reafirma categoricamente que “o emprego de um plural ou com um artigo é falso”. Por fim, mesmo usando o adjetivo religioso enquanto rejeita o substantivo religião, Smith defende que viver religiosamente é um atributo das pessoas, “que não surge porque essas pessoas participam de uma entidade chamada *religião*, mas porque participam naquilo que chamei de transcendência” (SMITH, 2006 [1962], p. 177-78, grifo original).

Neste ponto, entra a substituição do termo religião, posto que para Smith “seria mais realista e proveitoso abandonar a hipótese de que religião é uma ‘coisa’ que tem seus limites inerentes e está à espera de ser mapeada”. Isto porque “não apenas inexitem religiões como entidades socioteológicas contrapostas, tampouco existe religião como uma essência definível”. Mas qual seria alternativa para evitar estes termos, isto é, como apreender os variados fatos do universo do discurso religioso? Aqui temos propriamente a proposta de substituição: a sugestão é que se fale de duas realidades diferentes chamadas por Smith de *fé* e de *tradições cumulativas*, como as faces internas e externas da vida religiosa da humanidade, em que a primeira seria “a relação de um indivíduo, ou de muitos indivíduos, com o transcendente divino”, significando nesse sentido uma experiência religiosa, enquanto a segunda seria a área histórica nas quais esta fé se manifesta (HICK, 2006, p. 11). Essa mesma ideia de substituição, também pode ser observada em Benson Saler (2000 [1993]), embora tecnicamente diferente, ao buscar no conceito de “semelhanças familiares” uma aplicação produtiva “não apenas à categoria religião e às famílias denominadas religiões, mas também a elementos que os estudiosos atribuem de várias formas a religião e religiões (por exemplo, teísmo, conceitos de alma, rituais e ritualizações, etc.)”. Religião seria uma categoria folclórica ocidental “que estudiosos ocidentais contemporâneos se apropriaram” para definir ou caracterizá-la de forma academicamente refinada e aprofundada (SALER, 2000, p. ix-x).

Embora esses esforços às vezes tenham contribuído para nosso entendimento deste fenômeno, “a tarefa de identificar a essência ou o núcleo universal de religião foi um fracasso, considerando a falta de consenso entre os estudiosos”. A solução seria evitar uma definição

restritiva de tipo monotética, em prol de um conceito fluante aplicável conforme cada caso empírico enfrentado, de tipo politética⁶, utilizando-se para isso da ideia de “semelhanças familiares” discutidas pelo filósofo Ludwig Wittgenstein em associação “com os insights selecionados derivados da teoria do protótipo nas ciências cognitivas contemporâneas”. A ideia geral, portanto, seria refinar ou reformar categorias bem utilizadas como religião ao invés de simplesmente abandoná-las, na medida em que pudéssemos “lidar com religião em termos de um conjunto de elementos que consideramos típicos de religião, sem supor que qualquer elemento seja necessário para a existência de uma religião”, e estas “características de tipicidade” pertenceriam mutuamente ao seu modelo geral. Contudo, enquanto todos eles são formalmente predicados de “religião”, “nem todos serão encontrados em todas as ‘religiões’”. Nesse caso, por exemplo, somos inclinados a supor que “o teísmo é típico de religião e o predicamos em nosso modelo geral”. Em contrapartida, existem religiões que não atribuem importância central aos “deuses”, a exemplo do budismo canônico. Portanto, não seria necessário que “todos os complexos de fenômenos que chamamos de religiões compartilhassem os mesmos elementos, embora esses elementos sejam típicos do que geralmente queremos dizer com religião” (SALER, 2000, p. ix-xi).

A segunda parte do argumento trata da grande variedade de religiões. Aqui, recorre-se à ideia de prototipicidade para resolver a “ausência de um conjunto de características necessárias que distinguem religião de tudo o mais”, com uma enorme e desconcertante variedade de fenômenos podendo ser atribuída à categoria, tornando sua proposta “praticamente inútil como uma ferramenta analítica acadêmica”. Contudo, a teoria do protótipo “nos induz a celebrar tendências e periferias centrais em vez de necessidades e fronteiras”. Algumas religiões exibem mais características de tipicidade que associamos ao nosso modelo geral de religião do que outras, “e talvez uma maior elaboração dessas características do que em outros lugares”. A conclusão é que “algumas religiões, de certa forma, são ‘mais religiosas’ do que outras”. Por isso religião é uma “categoria graduada cujas instanciações estão ligadas por semelhanças familiares”. Para a maioria dos estudiosos ocidentais, “os exemplos mais claros da categoria religião”, isto é, “os exemplos mais prototípicos, são aquelas famílias de religiões que chamamos de ‘judaísmo’, ‘cristianismo’ e ‘islamismo’”, posto que exibem “os maiores agrupamentos de características de tipicidade que associamos a religião”. Obviamente, “essas são as religiões que a maioria de nós, quando crianças, primeiro identificou com o termo religião”. Esse modelo deve ser considerado como algo cumulativo, isto é, “desenvolvido a

⁶ Detalharemos os vários tipos de definições empregados no capítulo 2.

partir de tudo o que aprendemos sobre religiões, ocidentais e não ocidentais” e que é “influenciado por nossas experiências em nossa própria sociedade”. Reconhecendo esse viés, estaríamos “em uma posição melhor para corrigi-lo em nosso próprio atendimento ao mundo” (SALER, 2000, p. ix-xv).

Para concluirmos esta sequência de propostas substitutivas, trazemos nosso último conjunto autor-obra por meio do trabalho de Daniel Dubuisson (2003 [1998]), que faz uma reflexão crítica em relação ao emprego do termo “religião”. De acordo com Steven Engler, Dubuisson apresenta o conceito de “religião” como uma categoria muito histórica e culturalmente contingente para servir de base a uma disciplina comparada. Além do que, seria próprio da cultura ocidental e inerentemente teológico e fenomenológico. Nesse sentido, Dubuisson propõe o conceito “formações cosmográficas” como um substituto para “religião”, cujos fenômenos devem ser tomados como construções discursivas que ligam os indivíduos corporificados às ordens sociais, culturais e cósmicas. Indo mais além, Dubuisson “argumenta que ‘religião’ não é apenas mais uma construção”, mas sobretudo um conceito que preencheu “uma ‘função arquitetônica’ na cultura ocidental, fornecendo o núcleo sobre o qual o Ocidente construiu seu próprio universo de valores e representações”. Por outro lado, o conceito substitutivo de *formações cosmográficas* estaria enraizado “em um instinto universal de criação de concepções que relacionam ordens cósmicas, culturais e sociais”. Esta característica do conceito redimensionaria nossa compreensão na direção de paradigmas intelectuais e culturais mais amplos, sobretudo se comparado ao um construto excessivamente limitado como religião. Assim, enquanto o conceito de religião “é um artefato dentro do ‘universo histórico’; as formações cosmográficas participam de um universo superior, ‘o hipertexto que idealmente reúne todos os textos de nossa cultura’” (ENGLER, 2006, p. 120-122).

A principal preocupação de Dubuisson “é que removamos nossos pressupostos metafísicos da ciência da religião [*history of religions*]⁷, que deveria ser uma disciplina exclusivamente histórica e antropológica”. Por isso, “aceitar referências a qualquer tipo de princípio transcendente colocaria em questão o lugar da disciplina entre as ciências humanas e sociais”. Para ele, “‘Religiões’ são os ‘objetos’ que devemos analisar, não as ‘ferramentas’ que devemos usar para entender esse fenômeno humano”. Além disso, em razão de seu histórico problemático, “o conceito de ‘religião’ está tão intimamente ligado à ‘nossa’ história e cultura que não pode ser redefinido em nenhum sentido fundamentalmente diferente”. Assim, a “noção

⁷ A partir daqui todas as ocorrências do nome da disciplina em inglês em citações diretas serão traduzidas como “ciência da religião”, sempre no singular. Entre colchetes, apresentamos em itálico o respectivo termo original equivalente.

heurística de ‘formação cosmográfica’ fundamenta os estudos em algo diferente de categorias comprometidas ideologicamente, representando as muitas construções (por exemplo, ‘religiosa’, ‘simbólica’, ‘política’, ‘cultural’, ‘cosmológica’), além de provocar uma inversão epistemológica saudável, com nossas categorias sendo consideradas “objetos de estudo” e não como ferramentas de conhecimento. A substituição teria ainda maior amplitude de aplicabilidade como um valor-chave, dado que incluiria aquilo que chamamos de “religiões” no Ocidente e, como não se baseia nos mesmos princípios, também poderia se aplicar “às cosmografias de ateus, agnósticos e materialistas”. Portanto, distinções como religiosas/não religiosas se tornariam insignificantes, com o mundo de Epicuro, de Confúcio, de Buda, de Lutero e de Marx sendo exemplos de ‘formações cosmográficas’ (DUBUISSON, 2006, p. 165-166; 174-175).

Adicionalmente, embora não resultante de uma obra, mas de pelo menos dois artigos dedicados ao tema (TAVES; ASPREM; IHM, 2018; TAVES; ASPREM, 2019), finalizamos esta subseção com uma proposta semelhante à de Dubuisson, porém agora a partir de uma perspectiva psico-evolucionária, embora a “substituição” no primeiro artigo seja endereçada às “religiões” e não propriamente ao termo “religião”, posto que a ideia é conceituar um objeto de estudo que inclua religiões e não-religiões. A sugestão é para que passemos a utilizar “visões de mundo” ou “cosmovisões”, conceituada em termos da capacidade humana de fazer e refletir sobre “grandes questões” (o que existe, o que é real; como sabemos o que é verdade; qual é o bem pelo qual devemos nos esforçar; que ações devemos tomar e de onde viemos e para onde vamos), as quais definem e governam um determinado modo de vida. Fortemente atrelada a um entendimento biológico da questão, em outros termos, “visões de mundo” seriam formas de reagir a estas grandes questões básicas colocadas pela seleção natural, “que todos os organismos vivos devem responder para sobreviver”, embora os autores não acreditem “que todos os organismos possuam uma visão de mundo”, tendo em vista a necessária “capacidade cognitiva de perguntar e responder às GQs [Grandes Questões], o que pressupõe formas sofisticadas de cognição social e auto-representação”, isto é, capacidade de se envolver e imaginar “viagens mentais no tempo” e capacidade de “representar o mundo através de símbolos e narrativas” (TAVES; ASPREM; IHM, 2018, p. 207-209).

Um ano depois, Ann Taves e Egil Asprem, voltariam a pedir não apenas a substituição de “religiões”, mas também a do próprio termo “religião”, dentro de um novo programa de pesquisa por eles proposto: “defendemos que ‘cosmovisão’ deve substituir ‘religião’ como conceito analítico operativo em nossa disciplina”, apontando alguns benefícios dentre os quais

destacamos a condução do “trabalho analítico, comparativo e explicativo” sem a preocupação em “(a) *definir religião* ou (b) se aqueles que estudamos se consideram religiosos”. Nessa direção, os autores vislumbram a ideia de uma abordagem nomeada de “Estudos de Cosmovisões [*Worldview Studies*]” ou “Estudo Científico de Cosmovisões [*Scientific Study of Worldviews*]”, a qual permitiria que os “pesquisadores de cosmovisões” evitassem “as dificuldades inerentes em decidir se (digamos) o esoterismo ocidental ou os sistemas filosóficos orientais são ‘religiões’” (TAVES; ASPREM, 2019, p. 297, 300, 303, grifo nosso). Mais recentemente, Ann Taves numa curta resposta a um artigo de Hubert Seiwert (2020) se declara uma “anti-definicionista”, argumentando ser possível assumir essa posição sem deixar de permanecer “amarrada” à ciência da religião [*study of religion*]. Para ela, isto ocorreria pelo uso da metateorização de *perspectivas teóricas* de nossa disciplina que, em geral, são moldadas pelo conceito de “religião” que se deseja evitar, embora reconhecendo que tal justificativa seja algo muito “solto” para aqueles que por exemplo, Tweed (2006) e Stausberg (2009), argumentam por uma obrigatoriedade na definição de nosso termo constitutivo (TAVES, 2021, p. 2-4). De qualquer forma, nos interessa aqui apenas a proposta em si, que nesse caso se situa na fronteira entre uma substituição e uma desconstrução do termo religião.

1.1.3 Propostas de abandono do termo “religião” por desconstrução

Em seu livro *Faces in the clouds, a new theory of religion*, Stewart Guthrie afirma não existir uma definição consensual, apesar das inúmeras tentativas. Entretanto, indo além dessa declaração, em uma nota, ele resume este cenário fornecendo-nos alguns exemplos: “Smith (1962, p. 21) chama religião de ‘notoriamente difícil de definir’, enquanto “Saliba (1976, p. 184) diz que essa diversidade provocou insatisfação e ‘mal-estar’, e Bowker (1976, p. 361) escreve: ‘ninguém parece saber o que é [religião]’”. Além disso, “Dresser (1929), Nadel (1954), Eister (1974), Machalek (1977) e Spilka et al (1985), entre outros, duvidam que uma definição seja possível; Poole (1986, p. 423) diz que os antropólogos ‘gastaram um esforço enorme, mas amplamente improdutivo, na tentativa de definir religião’”. Por fim, conclui Guthrie, “Bloch (1985, p. 698) acredita que a ‘única solução parece ser abandonar a noção de religião como uma categoria analítica’” (GUTHRIE, 1993, p. 8; 205). Cronologicamente um pouco depois desta constatação, os autores considerados nesta última subseção radicalizam essa perspectiva, recomendando não apenas o abandono em prol de outra categoria mais precisa, mas a própria abolição desta ideia por ser uma tarefa improdutivo. Nesse sentido, a desconstrução toma por

base o argumento da inviabilidade do termo “religião” sob a acusação de “colonialismo semântico”, “imperialismo cultural”, dentre outras designações neste tipo de argumento, que procuram minar o uso do termo exatamente enquanto categoria analítica.

Quando o assunto é a desconstrução da categoria “religião”, às vezes até radicalmente, com o conseqüente abandono do termo pelos motivos já conhecidos e outros que veremos a seguir, pelo menos três nomes aparecem como exemplos paradigmáticos: Talal Asad (1993), Russel McCutcheon (1997; 2001) e Timothy Fitzgerald (2000). Neles, o procedimento visto na seção anterior não parece uma solução válida, a exemplo do que defende Asad (2010 [1993]), que vai mais além da ideia de substituição ao declarar categoricamente que é impossível definir religião, visto que aquela capacidade socialmente totalizante que outrora havia marcado religião (leia-se cristianismo medieval), foi perdida e relativizada na modernidade. Trata-se de uma linha argumentativa bastante recorrente, que tenta inviabilizar qualquer pretensão de uma “essência” religiosa universal, em função do condicionamento histórico do qual, necessariamente, brotam tais mudanças de paradigmas como neste caso. A insistência na autonomia desse tipo de “essência” face à história induziria a definir religião como um fenômeno trans-histórico e transcultural, sendo “ao mesmo tempo, parte de uma estratégia de confinamento (para os liberais seculares), e de defesa (para os cristãos liberais) de religião”. Contudo, a separação entre religião e poder decorrente dessa estratégia, “é uma norma Ocidental moderna, produto de uma singular história pós-Reforma”. Asad examina em seu texto como a busca teórica por uma essência de religião conduziu a uma separação conceitual entre religião e poder, exemplificada na “definição universalista de religião” oferecida por Clifford Geertz, cujo resultado seria inviável (ASAD, 2010, p. 264).

A tentativa de definição sempre implicaria marcadas alterações históricas, vedando as definições que operam fora desse processo, dado que, por exemplo, as formas, as pré-condições e os efeitos socialmente identificáveis do que era considerado religião durante a época cristã medieval, “eram muito diferentes dos [efeitos, pré-condições e formas] que são considerados religião na sociedade moderna”. A ideia de processos contingenciais expressa por toda e qualquer religiosidade, impediria, portanto, compreensões estáticas do fenômeno, próprias de definições trans-históricas e universalistas. Enquanto em Hanegraaff (1999) temos a defesa de uma definição de religião *apesar* da história, em Asad temos a *impossibilidade* exatamente em *função* da história: “o meu argumento é que não pode haver uma definição universal de religião”, não apenas porque seus elementos constituintes e suas relações são historicamente específicos, “mas porque esta definição é ela mesma o produto histórico de processos

discursivos”. De Geertz questiona-se principalmente o peso dado aos símbolos religiosos como definidores do que é e do que não é religioso, visto que têm igualmente variado e sido condicionados por fatores históricos específicos, pertencendo, portanto, “ao processo autoritativo do qual a religião é criada”. A percepção de que religião seria hoje essencialmente uma questão de significados simbólicos ligados a ideias de ordem geral (expressos por ritos e/ou doutrinas), partiria de uma visão com uma história cristã específica. Religião “se tornou abstraída e universalizada” a partir de um conjunto concreto de regras práticas ancoradas em processos específicos de poder e conhecimento (ASAD, 2010, p. 264, 271).

Nessa mesma direção, Timothy Fitzgerald em texto de 1997 antecipava muito do que defenderia em sua obra *The ideology of religious studies* (2000), quando discute a inadequação analítica do conceito de religião, alegando vagueza e imprecisão no uso da noção de religião em textos acadêmicos, além de utilizar sua pesquisa na Índia e no Japão para substanciar a tese de que religião é virtualmente inútil como um conceito analítico transcultural e que “a confusão gerada pelo conceito de religião não pode ser explicada apenas como um erro de categoria”, sendo melhor entendida como “uma forma de mistificação gerada por sua função ideológica disfarçada” (FITZGERALD, 1997, p. 91). No entanto, é na obra de 2000 que essa crítica aparece mais elaborada e robusta. Retomando seu artigo, o autor nos informa que o objetivo central do argumento desenvolvido “é mostrar como a ciência da religião [*religious studies*], como uma agência para reproduzir uma ideologia mistificante, tenta construir um fenômeno a-histórico descontextualizado, separando-o das questões de poder” (FITZGERALD, 2000, p. ix). Resumidamente, Kevin Schilbrack (2012) afirma que “o projeto de Fitzgerald é argumentar que “religião” é uma construção social “motivada ideologicamente”, com a sugestão de que a existência de religiões ao redor do mundo não é “uma descoberta, mas o produto de uma Europa expansionista”. Além disso, ainda conforme Schilbrack, o “objetivo de Fitzgerald é desconstruir “religião”, dissolvendo tanto o conceito quanto o campo acadêmico de estudos relacionados, que teriam surgidos apenas para gerenciá-lo.

Metodologicamente, Schilbrack nos diz que esta tarefa se realiza a partir de três formas; desconstrução e invalidação do conceito, que seria um produto da modernidade europeia; o surgimento de religião em conjunto com sua necessária contraparte, isto é, “o secular” e, por fim, o estabelecimento desta dicotomia religiosa/secular servindo à justificação do colonialismo, sendo, portanto, uma parte crucial da ideologia ocidental moderna (SCHILBRACK, 2012, p. 97-99), cujo conceito-chave “religião” estaria “completamente imbuído de associações monoteístas judaico-cristãs e ecumenismo das religiões mundiais” e

inseparavelmente ligado a uma agenda teológica cristã (FITZGERALD, 2000, p. 19). Por esse motivo, “religião” não seria significativamente empregável para outros contextos não-cristãos. Diante destas conotações, Fitzgerald defende que “religião”, como uma categoria acadêmica independente, seja abandonada e integrada ao conceito de cultura e conseqüentemente, a própria ideia de disciplina independente. Neste ponto, recomenda-se que os departamentos de ciência da religião [*religious studies*] sejam refeitos em departamentos de estudos culturais, onde os fenômenos a serem estudados são valores e realidades de poder, não “religiões” (FITZGERALD, 2000, p. 10). O apoio a esta tese estaria, entre outras coisas, na análise dos esforços acadêmicos concorrentes para definir religião, especialmente as do tipo “essencialista” que diferem amplamente e privilegiam coisas diferentes. Por outro lado, Fitzgerald também critica as definições de semelhança familiar como no caso de Saler (1993), no sentido de que seriam tão amplas no que incluem que não poderiam servir a nenhum propósito analítico constante.

De modo que, se essa proposta de Saler não for um contrabando de definição essencialista por debaixo da mesa, significa jogar “religião” no esquecimento, posto que seria indistinguível de ideologias, *visões de mundo* ou sistemas simbólicos, em geral (FITZGERALD, 2000, p. 73, grifo nosso). Esta abordagem continuaria nos anos seguintes, com Fitzgerald voltando a carga em vários de seus trabalhos, onde enfatiza o par religioso/secular como parte de um aparato ideológico, cuja função geral “dos discursos de ‘religião’ é produzir ‘religião’ de uma maneira que a faça parecer uma categoria em si, um tipo de coisa no mundo pertencente a experiências, instituições, crenças e práticas especiais”, o que nos ajudaria a “esquecer que estamos, indireta e tacitamente, produzindo, mantendo e validando a categoria ‘secular’. De modo que esta produção “por meio de departamentos acadêmicos e seus cursos, publicações e conferências é ação a serviço de um campo ideológico, mas tende a parecer apenas uma descrição e análise neutras do que encontramos no mundo” (FITZGERALD, 2003, p. 210). A tese desconstrucionista retorna sob a afirmação de que “a distinção entre ‘religião’ e ‘não-religião’ passou a servir como um operador ideológico que desestabiliza quaisquer práticas que pareçam desafiar os interesses do poder americano” (FITZGERALD, 2007, p. 41). Nesse sentido, a obra explora as conseqüências da redefinição de “religião” num determinado contexto histórico, sob a alegação de que tal mudança de significado havia sido “politicamente

motivada, com consequências brutalmente materiais”, mantendo-se na “tradição de Edward Said, David Chidester, Richard King e muitos outros” (GODLOVE JR, 2010, p. 304).⁸

Neste mesmo empreendimento trabalha Russel T. McCutcheon, outro autor que endereça grande parte de suas publicações (1996; 1997; 2001; 2003, 2004; 2013; 2018) à desconstrução da categoria religião e sua validade para a própria área de estudos. Contudo, recorreremos a apenas dois desses textos. No primeiro deles, o autor propõe uma abordagem crítica em relação aos termos utilizados em Ciência da Religião, que estariam dominados por teorias construídas a partir de premissas infundadas e insustentáveis, daí a necessidade de demonstrar criticamente as raízes ideológicas, históricas e políticas da área, revelando os interesses em jogo na maneira como isto é construído. O alvo são estratégias discursivas academicamente estabelecidas que apelam ao *sui generis*, retratando, compreendendo e representando “religião” de maneira a-histórica e apolítica, ou seja, uma categoria fabricada a partir do discurso acadêmico como algo sócio-politicamente autônomo, especialmente na esteira de Eliade (MCCUTCHEON, 1997, p. 3-26). Como resume Armin Geertz, a proposta seria se afastar das suposições teológicas dos estudos tradicionais, incluindo suposições relativas a uma suposta natureza *peculiar* de religião, redirecionando a pesquisa para métodos e teorias históricas, psicológicas, sociológicas e filosóficas (GEERTZ, 1999, p. 447). Em outra obra, reitera a proposta de redefinição teórica do estudo acadêmico de religião, argumentando que a Ciência da Religião deveria ser repensada como um aspecto comum da existência social e histórica, tornando o estudioso um crítico de práticas culturais, em vez de um cuidador da tradição religiosa ou uma fonte de sabedoria atemporal (MCCUTCHEON, 2001, contracapa).

Steven Engler, a propósito dessa linha, compreende esta posição como uma crítica àqueles que “definem religião em termos de acesso privilegiado a alguma essência a-histórica transcendente, realidade sagrada ou elemento sagrado da consciência humana”, sendo tais visões circulares, isto é, que primeiro postulam um “sagrado” transcultural para depois descobri-lo, e também “ingenuamente inconsciente de suas alianças históricas e ideológicas (por exemplo, ao individualismo pluralista liberal ocidental)”. Ainda segundo Steven Engler, dois pontos distintos são centrais para o argumento de McCutcheon. Em primeiro lugar, uma diferenciação entre categorias “êmicas/insider/folclóricas” e categorias “éticas/outsider/acadêmicas”; depois, entre três níveis de análise: “primeira ordem (crenças e

⁸ Como Godlove Jr., outros autores incluem nesse grupo de uma crítica mais radical ao termo “religião”, especialmente de um ponto de vista histórico, autores como Edward Said (1978); David Chidester (1996) e Richard King (1999), cuja argumentação, geralmente, é semelhante àquela desenvolvida pelos autores que trazemos para esta seção.

ações religiosas), segunda ordem (reprodução *acrítica* de categorias de primeira ordem nas descrições acadêmicas) e de terceira ordem (redescrição *crítica* usando conceitos analíticos e categorias derivadas da teoria)” (ENGLER, 2004b, p. 150). Podemos dizer que a desconstrução do conceito de religião de McCutcheon é endereçada a visões êmicas e a análises de primeira e segunda ordens. Contudo, isto não significa dizer que no âmbito da *redescrição crítica* defendida aqui, não seja possível uma formulação conceitual realizada pela própria disciplina, na direção em que o próprio McCutcheon defende (terceira ordem). Nesse sentido, apresentamos a seguir perspectivas que vão na direção oposta da *anomia* definicional, isto é, que tanto relativizam quanto absolutizam a questão definicional em relação à necessidade ou não em considerar metodologicamente este problema como ponto de partida para determinada autonomia epistêmica.

1.2 A DEFINIÇÃO DE SEU OBJETO COMO PROBLEMA PARA OS ESTUDOS DE RELIGIÃO AMPLO SENSO

Cronologicamente, iniciamos esta discussão a partir da década de 1960, no contexto da qual aparece uma influente definição⁹ do conceito de religião formulada por Clifford Geertz (1989 [1966]), para quem o fazer antropológico sobre religião, a partir da II Guerra Mundial, havia feito “pouco progresso teórico de maior importância”, se comparado aos períodos antes e após a I Guerra. Nesse período, praticamente, ninguém estava pensando “em procurar ideias analíticas em outro lugar – na filosofia, na história, no direito, na literatura ou em ciências mais ‘exatas’ – como esses homens fizeram”, referindo-se a Durkheim, Weber, Freud e Malinowski, e aos “conceitos de uma tradição intelectual *estritamente definida*” (GEERTZ, 1989, p. 101, grifo nosso). Em todo caso, a ideia comum de que existem inúmeras tentativas de definir “religião” dentro e fora da academia é bastante recorrente, com muita tinta “derramada sobre o tópico” (STAUSBERG; GARDINER, 2016, p. 10), com a respectiva discussão movendo-se entre duas tendências observáveis: os estudiosos que pensam que os argumentos sobre as definições são muito importantes, e os que acreditam que “alguma conceituação de religião de senso comum é suficiente para permitir a continuidade do objetivo principal de explorar suas características sociologicamente interessantes” (BRUCE, 2011, p. 118), ou para situar o objeto da investigação a partir de contextos específicos. Na presente seção, consideramos a discussão

⁹ Neste capítulo, na maioria dos casos, não apresentamos os trechos das definições que nos deram muitos dos autores a que recorreremos, visto que o segundo capítulo traz uma significativa amostra de propostas definicionais para análise.

primeiramente entre aqueles que relativizam esta necessidade; entre aqueles que predominantemente defendem a necessidade da formulação conceitual e, finalmente, apresentamos a perspectiva da tese com base na síntese destas duas linhas argumentativas.

1.2.1 A definição conceitual de religião enfatizada como questão relativa

Entre os que defendem a necessidade de definir o conceito de religião e os que a negam, estão aqueles que tomam esta questão como relativa. Assim, situados próximos do momento cronológico daquele contexto de “estagnação” sugerido por Clifford Geertz, alguns autores, embora evitem o abandono radical do termo enquanto categoria, procuram demonstrar que algum tipo de definição deveria existir, embora sua ausência ou a falta de precisão e validade em determinados contextos analisados, não impeça o estudo de religião, a exemplo do que defende Raymond Firth ao não basear sua definição de religião em um único critério, algo comparado à ideia de equilibrar uma pirâmide sobre um único ponto, embora admitindo que em teoria isso pudesse ser feito, apesar de considerar instável e não muito útil. Por isso, ao invés desse caminho, Firth prefere uma “demarcação do campo em termos mais empíricos, de maneira configuracional ou multifatorial”. Uma tal estratégia, “permitiria a possibilidade de que, em qualquer caso, nem todos os elementos na configuração estejam presentes, e que nem todos os elementos presentes estejam necessariamente no mesmo grau”. Sua definição “ecclética” substancial, pretende assim “sublinhar a importância das questões levantadas por implicação nas proposições, e não tentar delinear com muita precisão” (FIRTH, 1959, p. 131). De certa forma, nos parece, relativizar o conceito seria uma tentativa de resolver o problema do escopo definicional, que exige inclusão e exclusão de elementos a partir de uma definição de “ponto único” que o autor procura evitar.

Nessa direção, Mircea Eliade lamentava não termos à disposição uma palavra mais precisa que “religião” para designar a experiência do sagrado, que seria a característica diferenciadora de expressões religiosas de não religiosas. Lembrando a longa história do termo com sua limitação cultural, o autor também considerava muito difícil uma aplicação indiscriminada “ao Próximo Oriente antigo, ao Judaísmo, ao Cristianismo e ao Islamismo, ou ao Hinduísmo, Budismo e Confucionismo, bem como aos chamados povos primitivos”. Contudo, talvez fosse “demasiado tarde para procurar outra palavra”, e “religião” poderia continuar a ser um termo útil, desde que não nos esqueçamos de que ele não implica “necessariamente a crença em Deus, deuses ou fantasmas”, mas sim “à experiência do sagrado”,

que estava relacionada “às ideias de ser, sentido e verdade” (ELIADE, 1989 [1969], p. 9). Também nesse período, Peter Berger relativiza a necessidade do conceito, embora a partir do valor de verdade das definições, defendendo apenas sua utilidade, razão pela qual não faria muito sentido discutir definições, mas apenas o pragmatismo em jogo para determinado campo de estudo, sendo a tolerância a única atitude sensata com relação a este tema. Um dos argumentos mais fortes para definições funcionais era que elas permitiam “uma linha de análise sociológica menos ambígua e, portanto, mais ‘clara’ ou mais ‘pura’”, sendo muito mais útil “tentar uma definição explícita de religião desde o começo”, que tratasse “de suas raízes antropológicas e de sua funcionalidade social como assuntos separados”. Afinal de contas, definições seriam questão de gosto, ficando “sob a máxima *de gustibus*” (BERGER, 1985 [1967], p. 181-184).

The pragmatics of defining religion, uma relevante coletânea sobre a questão definicional, evidenciava igualmente o caráter utilitário nas definições de religião. No prefácio, Jan Platvoet e Arie Molendijk, anunciavam o foco desta empreitada “na instrumentalidade pragmática e na *intenção estratégica* de qualquer conceito de ‘religião’ proposto”. Além disso, numa perspectiva desconstrutivista do termo, os organizadores defendem abordagens não-essencialistas, não-hegemônicas e multidimensionais, dada a variedade e complexidade do chamado fenômeno religioso, indicando com isso a necessidade de um estudo academicamente interdisciplinar, a partir de diferentes perspectivas. Portanto, “uma *ampla variedade de definições* de religião” poderia ser “*legitimamente* desenvolvida e proposta” (PLATVOET; MOLENDIJK, 1999, grifo nosso). Partindo da ideia geral do volume de mostrar que a questão seria melhor encaminhada se optássemos pelo pragmatismo, Molendijk afirmava que, “às vezes, parece inevitável especificarmos exatamente sobre o que estamos falando”. Contudo, tratar-se-ia de uma necessidade “*ad hoc*”, devendo sempre estar relacionada ao contexto em que se processa o uso e o próprio debate sobre o problema da definição conceitual de religião, razão pela qual deveríamos empregar abordagens pragmáticas, contextualizadas. Rejeitando o abandono ou mudança do termo, o argumento principal era de que, de um ponto de vista moderno, não se deve esperar “que as definições de religião descrevam sua ‘essência’ como tal, mas que sejam consideradas propostas para empregar o termo *dentro de um contexto específico*” ou de um determinado objetivo (MOLENDIJK, 1999, p. 3-9, grifo nosso).

Isto fica mais claro em outro exemplo de uso pragmático no trabalho de Massimo Introvigne, quando coloca este aspecto em discussão considerando definições étnicas de religião, seja popular ou institucional, isto é, “definições de trabalho que os próprios atores

sociais usam na tentativa de fazer julgamentos na vida cotidiana”. Partindo de estudo de caso, o autor afirma que estas definições são construções sociais, produzidas por grupos de interesses concorrentes, tendo pouca semelhança com definições acadêmicas de religião. São definições orientadas (vale dizer, ideologicamente) para resultados de uma maneira particular, e sua função não é aumentar o conhecimento sobre religião, isto é, tratar de questões cognitivas, mas resolver problemas legais, fiscais, políticos ou sociais específicos. Desta perspectiva, religião não seria uma entidade, “mas uma *reivindicação* feita por certos grupos e – em alguns casos – contestada por outros pelo direito aos privilégios associados a uma determinada sociedade com o rótulo religioso” (INTROVIGNE, 1999, p. 42-43, 68, grifo original). Na mesma publicação, Jan Platvoet, questiona a própria possibilidade de se “religião” poderia ser realmente definida de maneira universalmente válida a partir daquela ideia de escopo definicional, isto é, em face da grande diversidade das expressões religiosas concretas, devendo essa definição ser considerada “extremamente improvável, se não totalmente impossível, além de altamente irrealista esperar que isso seja alcançado no futuro para o grupo de fenômenos culturais a que referimos livremente pelos termos ‘religião’ e ‘religiões’” (PLATVOET, 1999, p. 247-248).

Por outro lado, ainda segundo Platvoet, a definição também teria um uso mais modesto ao abandonar a ambição universalista, transformando-se em ferramenta bastante útil no estudo acadêmico das religiões. Por isso, mesmo considerando a definição apenas como “uma ferramenta de pesquisa útil”, não seria o caso de prescindir deste instrumento completamente, visto que dispensá-lo, embora admissível, seria imprudente e sua utilidade modesta ainda é necessária nesse sentido (PLATVOET, 1999, p. 247-248). James L. Cox, outro colaborador desta coletânea, discute mais um aspecto desse pragmatismo ao defender a definição como uma noção ou “intuição” preliminar sobre “religião” cultural e socialmente inarticuladas, sugerindo que os estudiosos clarifiquem este “insight intuitivo” antes de iniciarem suas pesquisas sobre religiões reais, embora isto não significasse uma prescrição dos “resultados da pesquisa antes que ela seja realizada”, mas “um ato heurístico necessário e totalmente pragmático”, cuja função é instrumental ao estabelecer “os parâmetros dentro dos quais a pesquisa em religião pode ser realizada”. Portanto, uma intuição reflexiva inicial informada, isto é, uma definição preliminar como uma “intuição prévia” definida cultural e historicamente, “mas não escravizada pelas teorias precedentes, delineia os parâmetros da pesquisa específica de um estudioso sobre fenômenos religiosos e, assim, melhora as interpretações do pesquisador sobre os dados”. Central aqui é que “antes dos estudos de campo reais, deveríamos esclarecer o senso intuído da natureza de religião em si” (COX, 1999, p. 267, 268, 283).

Jan A. M. Snoek, outro autor desta coletânea de 1999, desloca o foco do termo ‘religião’ no singular para o termo ‘religiões’ no plural, cujo singular seria “*uma* religião” e não “*a* religião”, tratando de “religiões” como um designador do domínio de estudo das ciências empíricas das religiões. O termo pode ser definido somente se estivermos nos referindo ao nome (definições nominais) e não à coisa em si (definições substantivas ou reais), posto que “todas as definições adequadas são nominais” e são sempre possíveis para todos os termos e, portanto, também para religião. Por isso a questão deve ser reformulada para “se a *palavra* ‘religião’ pode ser definida de uma maneira que faça sentido”, sendo mais útil buscar uma definição do termo “religiões”, em vez de “religião”, pois este seria um conceito abstrato “denotando algo que é expresso em todas as religiões reais”. Em sua opinião, esse não seria “o domínio de estudo das ciências empíricas das religiões” (SNOEK, 1999, p. 313-315, grifo nosso). A questão pragmática persiste em *Defining religions* (2003), outra coletânea sobre definições, dessa vez organizada por Arthur Greil e David Bromley, onde religião era tomada como uma categoria fundamentalmente discursiva e social, devendo, portanto, seguir este pressuposto por meio de um significado preciso e com implicações continuamente negociadas no curso da própria ação social. Definir religião é uma necessidade prática da vida cotidiana em todas as sociedades e que “a tarefa prática de definir religião é aquela que envolve um grande número de atores sociais em uma variedade de contextos sociais, tendo importantes consequências sociais, políticas e culturais” (GREIL; BROMLEY, 2003, p. 3-4).

Mas a despeito do reconhecimento dessa necessidade, os autores consideravam que religião era algo “notoriamente difícil de definir”, com os cientistas sociais tendo debatido esta questão desde muito antes da conhecida recusa de Max Weber em defini-la no início de uma investigação. Além disso, o debate acadêmico sobre a definição adequada tradicionalmente colocava em polos opostos conceitos “exclusivistas” e “inclusivistas”, ou abordagens substantivas e funcionais. Apesar dessa aparente oposição, em ambos os casos se adotavam implicitamente a premissa de que religião é uma coisa, um elemento natural da vida social, “que poderia ser capturado para estudo de uma vez por todas, se apenas os cientistas sociais pudessem concordar sobre a maneira correta de demarcar religiosos de não religiosos”. O conjunto de contribuições desta obra partia de um pressuposto que coloca religião “não tanto como uma entidade”, mas como uma “categoria do discurso”. Em tal perspectiva, religião seria um termo que os atores sociais usam em certas sociedades e em determinados momentos “para entender e descrever um aspecto importante de sua experiência”. Embora definições acadêmicas não devam ser a única preocupação, não significa que o discurso acadêmico seja

de alguma forma exclusivamente isento deste aspecto. Os estudiosos “continuarão fazendo referência às definições de religião, a fim de marcar o território apropriado para suas investigações”. Nem a consciência do enraizamento histórico do conceito, “nem a investigação empírica da construção social das definições religiosas na vida cotidiana, evitarão a necessidade de estudiosos terem definições práticas de seu assunto” (GREIL; BROMLEY, 2003, p. 4-7).

Ainda nesta obra de 2003, William Bainbridge apresenta uma reflexão considerando outra premissa pragmática; a de que o papel de uma definição de religião não seria capturar sua essência, mas sim ser uma ferramenta para a teoria, numa perspectiva estipulativa que prescreve um uso para o termo “religião”, auxiliando o esforço teórico. A definição deve servir à teorização como a primeira tarefa em qualquer projeto. Bainbridge entende que a definição é uma *ferramenta da teoria*, escolhida não porque é “verdadeira”, mas porque promete ser útil para o trabalho teórico em questão (BAINBRIDGE, 2003, p. 21-37).¹⁰ Mas além dessa abordagem mais pragmática, alguns trabalhos também consideram a superação da dicotomia entre definições inclusivas e exclusivas, a exemplo de Frank Lechner, que propõe uma estratégia para solucionar esta disputa. Da mesma forma que Bainbridge, Lechner “concorda com a noção de que definições são ‘prototeorias’, cuja principal função é preparar o terreno para a análise teórica”. Contudo, em função de não haver consenso teórico na maioria dos empreendimentos científicos sociais, seria “prematureo estabelecer uma única definição”. Como exemplo desta posição, Lechner discute o estudo científico social dos processos de globalização, apresentando seis abordagens diferentes para a globalização e a concepção de religião implícita em cada uma delas. Assim, o autor traz uma perspectiva pluralista, na medida em que considera a coexistência de abordagens concorrentes à definição de religião como uma oportunidade e não como um problema (LECHNER, 2003, p. 67-83).

Para os organizadores, os ensaios desta obra seguem o caminho detalhando os aspectos históricos em que a “maioria das definições de religião começa com a suposição de que religião é principalmente um sistema de crenças, que faz parte da esfera privada e que é uma parte distinta e diferenciada da ordem social”. Desta forma, alguns trabalhos procuram iluminar o contexto em que a categoria “religião” se desenvolveu, fornecendo ferramentas “que nos permitem obter uma apreciação crítica do empreendimento de definição”. Por exemplo, Peter Beyer argumenta que, embora a “descoberta ocidental de religião” em outras partes do mundo

¹⁰ Na obra *Uma teoria da religião* (2008), publicada originalmente em 1987, William Bainbridge, em coautoria com Rodney Stark, já havia considerado que “os conceitos científicos podem ser avaliados não com base em ser ou não verdadeiro, mas ser ou não útil” (FIGUEIREDO, 2019, p. 287-288).

tenha sido um ato de “projeção orientalista”, isto “não impediu a apropriação e transmutação do conceito por não europeus”, tendo a noção de religião como esfera distinta se espalhado globalmente, “com o conceito de ‘religião’ transcendendo assim suas origens ocidentais” (BEYER, 2003, p. 163-188). Noutro caso, tomando por base um contexto específico do oriente, James Spickard declara que a priorização da prática no confucionismo poria em dúvida algumas das suposições que se fizeram “na luta para definir e caracterizar religião”. Assim, ao se colocar a prática “antes da crença em nosso esforço de definição”, o estudo social científico de religião se abiriria “a uma gama mais ampla de fenômenos do que poderia ser o caso” (SPICKARD, 2003, p. 189-199). Como enfatizam Greil e Bromley, “a ascensão de uma religiosidade desinstitucionalizada”, as tentativas de lidar com o crescente pluralismo religioso e a reafirmação de superioridade moral das visões ‘fundamentalistas’, poderiam também “ser entendidos como lutas pela definição de religião” (GREIL; BROMLEY, 2003, p. 12-14).

1.2.2 A definição conceitual de religião enfatizada como questão necessária

Durante a década de 1960, e naquele contexto de “pouco progresso teórico de maior importância” indicado por Clifford Geertz, vários autores, notadamente antropólogos, trataram deste assunto argumentando não só acerca da importância de um conceito, mas apresentando suas próprias definições. Alguns exemplos: Robin Horton (1960, p. 201-226), quando discute a necessidade do conceito no contexto da antropologia britânica, postulando o entendimento de que a principal característica da vida religiosa era “estabelecer relações ‘do tipo humano’ com entidades não humanas”; Vittorio Lanternari (2006 [1961], p. 47), quando fala em “definir de uma vez por todas o que é religião”, embora de seu ponto de vista, a partir de uma natureza antropológica relacionada a “atitudes culturalmente determinadas”. Em 1966, apareceram dois importantes trabalhos sobre este tema e numa mesma publicação: Clifford Geertz (2004 [1966], p. 1-46) e Melford. E. Spiro (2004 [1966], p. 85-127). O primeiro deles, por exemplo, via como problemática a ausência de um “arcabouço teórico” capaz de investigar religião como o resultado das interações humanas com “uma ordem cósmica” imaginada, que projetaria imagens dessa ordem no plano de nossa existência, razão pela qual ele formula um influente conceito de religião que até hoje é utilizado por vários estudos de religião de uma forma geral, bem como pela própria Ciência da Religião, que toma por empréstimo esta e outras proposições da antropologia, inflacionando seu “passivo teórico”, já deficitário em relação às disciplinas

que operam com o mesmo objeto de forma secundária, porém com muito mais vigor, unidade e proposições do ponto de vista teórico-metodológico.

Por sua vez, Spiro chama a atenção para o fato de que “embora uma definição não possa tomar o lugar da investigação, na ausência de definições não pode haver investigação - pois é a definição, ostensiva ou nominal, que designa o fenômeno a ser investigado”, contrastando com a assertiva de Evans-Pritchard de que não se deveria perguntar pelo que é religião, mas sim por suas características principais. Contudo, questiona Spiro, “a menos que se saiba, ostensivamente, o que é religião”, como podemos distinguir em uma sociedade aquelas observações que “constituem observações de fenômenos religiosos, e não de alguma outra classe fenomenal, parentesco, por exemplo, ou política?” Consequentemente, “quando o termo religião não recebe uma definição ostensiva explícita, o observador, forçosamente, emprega uma implícita (SPIRO, 2004 [1966], p. 90). Portanto, de uma forma ou de outra, não poderíamos escapar desta tarefa e, para uma ciência, tornar a definição de seu objeto explícita seria algo inerente à sua cientificidade. Uma questão ilustrada em Thomas Luckmann (2014 [1967]) quando trata da importância e necessidade de um conceito deste objeto no contexto de uma progressiva secularização e “desencantamento” do mundo, cujas posições compartilhavam “a convicção de que o mundo moderno emergente é caracterizado pela ausência de religião ou por uma regressão a religião ‘natural’”. O problema era que esse argumento partia de “uma *definição enganosa* de religião geral”, que implicitamente tomava por base uma forma histórica particular e dominante de religiosidade (cristianismo protestante) (LUCKMANN, 1967, p. 41-42, grifo nosso).

Na década seguinte, J. Milton Yinger também corrobora esta discussão: “muitos estudos de religião *tropeçam no primeiro obstáculo*: o problema da definição. Embora eu não tenha certeza de ser capaz de superar essa dificuldade, tenho alguma esperança de fazê-lo” (YINGER, 1970, p. 3, grifo nosso). Ugo Bianchi tratou desta questão nos seguintes termos: “nas discussões sobre estudos histórico-religiosos é dada grande importância ao problema da definição de religião e ao problema do método: duas questões que realmente se identificam” (BIANCHI, 1972, p. 15). Desafio semelhante considerado por Martin Southwold ao criticar a definição de Spiro em cujo escopo o budismo poderia até ser excluído (SOUTHWOLD, 1978). Retomando Yinger (1970), Donald Wiebe relacionava o significado metodológico deste procedimento a duas questões centrais: “por que buscar uma definição de religião?” e “é realmente necessário definir um fenômeno tão comum como esse, que de acordo com a maior parte dos etnólogos e antropólogos sociais, é praticamente universal?” Contudo, a sugestão de que a definição não é

possível “porque religião é algo que somente se pode sentir” e que “religião possui um caráter tal que descrevê-la com palavras significa distorcer sua própria natureza”, trata-se de um argumento equivocado. Paradoxalmente, isto seria em si uma forma de definição de religião, e uma “que torna impossível qualquer estudo acadêmico do fenômeno” ao restringi-la somente para o “crente autêntico”, não a vendo também como um fenômeno culturalmente humano. Portanto, uma definição de religião não apenas seria possível, mas, sobretudo, absolutamente necessária (WIEBE, 1998, p. 16).

A década que antecede a virada do século e também do milênio foi particularmente profícua para o tema, com um número expressivo de trabalhos sobre a questão aqui enfatizada, a exemplo de autores como Peter B. Clarke e Peter Byrne, para quem “o empreendimento de definir religião é importante para a teoria de religião”, sendo toda definição, em qualquer campo de investigação, uma tentativa de buscar a unidade na diversidade, pois a tarefa de definir ‘religião’ parece ser uma base necessária de explicação e teoria da religião. A explicação de religião, portanto, precisa do apoio de uma definição “para delinear o objeto inicial da teorização, estabelecer seu caráter inicial e convencer-nos de que religião é uma unidade” (CLARKE; BYRNE, 1993, p. 3-4, 26), embora para Stewart Guthrie, a despeito dos esforços, uma definição amplamente aceita ainda não tivesse sido alcançada, posto que “existem quase tantas definições quanto escritores”, sendo religião difícil de definir porque “definições *implicam teorias* e não existe uma boa teoria geral de religião” (GUTHRIE, 1993, p. 8, grifo nosso). Da Alemanha, Hubert Knoblauch, pedia por esse conceito amplo de religião, enfatizando a necessidade de se lavar em conta os chamados Novos Movimentos Religiosos, para os quais as definições estariam aquém dessa realidade contemporânea: “é necessário perguntar se não precisamos de um conceitual denominador comum para fazer essa distinção”. Portanto, um conceito acadêmico amplo de religião parece mais apropriado, além de mais frutífero, trazendo consigo “o problema da demarcação em relação a outros fenômenos”, com sua base antropológica permitindo “pelo menos compreender todo o espectro dos religiosos” (KNOBLAUCH, 2000 [1995], p. 70-75).

Entendimento semelhante ao de Armin Geertz, para quem “o problema da definição de religião nada mais é do que o problema do método e do escopo da teoria na ciência da religião [*study of religion*]”, além de sermos “*obrigados* a definir o objeto de nosso estudo, se quisermos ser conhecidos como *cientistas* e não apenas um grupo de pessoas legais envolvidas em conversas interessantes” (GEERTZ, 1997, p. 29-30, grifo nosso). Perspectiva endossada por Jonathan Z. Smith ao afirmar que o termo “religião” desempenha papel análogo ao

estabelecimento de um horizonte disciplinar que um conceito como a “linguagem” desempenha na linguística ou a “cultura” na antropologia, não podendo haver um estudo disciplinado de religião sem um tal horizonte, tratando-se, contudo, de termo não nativo; uma criação acadêmica (palavra de segunda-ordem; conceito genérico). E contra a ideia de que a existência de um grande número de definições seria uma tarefa inútil, citando a popular “lista de Leuba” que reúne 48 delas, Smith declara que isto não era o caso de modo algum. Pelo contrário, o número ao invés de mostrar que religião não poderia ser definida, evidencia que poderia, com maior ou menor sucesso (SMITH, 1998, p. 281-282). Embora este autor geralmente apareça “escalado” entre os críticos do uso do termo “religião”, o fato é que ele não deixa de reconhecer e ressaltar essa necessidade de uma definição conceitual, algo que já havia afirmado dez anos antes (cf. SMITH, 1988).

No final do século XX, Thomas Idinopulos e Brian Wilson, justificava em prefácio a necessidade da coletânea *What is religion?* fazendo o seguinte diagnóstico: “Hoje, cada vez mais, os professores de ciência da religião [*religious studies*] estão em um dilema não apenas sobre *como abordar o assunto*, mas também sobre *o que é ou deveria ser o assunto*”. A despeito das múltiplas perspectivas do volume, os colaboradores compartilham a confiança de que religião não pode ser estudada e compreendida adequadamente “se as *questões metodológicas centrais* forem *ignoradas e deixadas sem resposta*” (IDINOPULOS; WILSON, 1998, grifo nosso). Percepção comparável a de William Arnal ao se dizer surpreso com o fato de que a definição de religião “não ter sido uma preocupação consistente maior nem para estudantes de tradições religiosas específicas, nem para teóricos de religião”, posto que pelo menos em circunstâncias ideais, “*qualquer* investigação acadêmica começasse com uma cuidadosa circunscrição de seu assunto” (ARNAL, 2000, p. 21, grifo original). Já no século XXI, na Alemanha, Martin Riesebrodt reafirmava o conceito de religião como uma necessidade para o estudo científico de religião, criticando posturas desconstrucionistas nesse sentido sob a convicção de que existe algo tal como religião que pode ser definido e estudado através das culturas e através da história, sendo um exagero sugerir a não existência de categoria correspondente em muitas culturas, posto que seu conceito de religião conseguia distinguir analiticamente ações religiosos de não religiosos, e que na ausência de um conceito de “religião”, grupos religiosos se reconheceriam como concorrentes no mesmo campo social (RIESEBRODT, 2010 [2007]).

Kevin Schilbrack, de um ponto de vista filosófico, estabelece um debate em torno do problema da definição com autores cujo projeto é argumentar que “religião” é uma construção

social motivada ideologicamente, endereçando sua crítica particularmente a Timothy Fitzgerald. Embora concordando que o termo fosse uma construção social, seria também algo “descritivo e analiticamente útil porque realmente existem religiões ‘lá fora’ no mundo” (2012, p. 98). Contudo, a categoria “religião” havia se tornado excessivamente inclusiva e pesada em função das “múltiplas definições de religião em jogo atualmente” serem muito diversas e divergentes, sobretudo por que algumas delas seriam tão amplas que o termo “religião” perderia sua utilidade analítica. Por isso, a Ciência da Religião seria ajudada “por uma recomendação de *princípios* sobre o que excluir da categoria” (SCHILBRACK, 2013, p. 291, grifo nosso). No ano seguinte, Schilbrack revisitaria este tema longamente (SCHILBRACK, 2014), com Wouter Hanegraaff retomando a questão logo em seguida, enfatizando a centralidade dos problemas “que tornaram tão difícil a solução do debate sobre definir e conceituar ‘religião’”. Todavia, superado o desconstrucionismo do termo, ‘religião’ poderia “ser reconstruída de baixo para cima como uma categoria acadêmica significativa”. A natureza problemática de ‘religião’ não poderia ser resolvida sem uma perspectiva que integrasse estreitamente as análises teóricas e históricas. Além disso, ao tentarmos conceituar ou definir ‘religião’, de que tipo de entidade estaríamos falando, e onde essa entidade estaria localizada? Portanto, as propostas vigentes sobre esta questão não captariam a natureza real do *definiendum*, isto é, o termo a ser definido, com um *grau suficiente de precisão* (HANEGRRAFF, 2016, p. 577-578).¹¹

No ano seguinte, Christian Smith utilizaria uma linha semelhante a de Hanegraaff e demais autores em sua afirmação de que “o primeiro passo para entender religião é identificar o que é religião”, isto é, “do que estamos falando?”, refletindo ainda sobre o argumento da falta de consenso entre “definições rivais de religião”, que levaria muitos a desistirem de tentar defini-la ou decidirem “que religião nem existe ‘lá fora’ para ser estudada e compreendida”, e que seria apenas uma invenção ocidental moderna imposta ao mundo para fins políticos e religiosos (SMITH, 2017, p. 20-22). Mais recentemente, Rodney Tussing destaca como algo significativo o termo religião, novamente, ser considerado indefinível por muitos estudiosos da área, conduzindo a “muita confusão quanto ao que religião é ser tão importante quanto ao que não é”. Além disso, persistir no uso do termo sem entender exatamente o que ele significa, seria perpetuar a confusão. Portanto, “algum tipo de definição viável parece imperativa”. Outro ponto destacável é que “a essência de algo é identificada isolando as qualidades distintivas que todos

¹¹ O *definiens* é um ou mais sentido/significado do *definiendum*. Wouter Hanegraaff já havia abordado longamente este tema em 1999, em seu texto “Defining religion in spite of history”, onde propõe uma definição do termo. Para esta discussão e a proposta deste autor, ver “Sobre a definição de religião” (FIGUEIREDO, 2019).

os membros de uma classe e apenas os membros dessa classe sempre têm”. Contudo, “religião” não permitiria isso atualmente, conduzindo o termo, assim como outros autores também destacaram, a definições abrangentes, que por sua vez acabariam tropeçando. A consequência desse estado de coisas é que muitos estudiosos da área “aceitam como incontestável que o termo religião é indefinível”, embora outros tantos continuem lutado com essa demanda mais desafiadora por definição e seu lugar na investigação intelectual (TUSSING, 2019, p. 45-47).

Atualmente, parece haver um retorno à questão definicional, como se observa em pelo menos dois significativos exemplos. O livro *Religion: a very short introduction* (2020) dedica seu primeiro capítulo ao problema definicional em nossa área (o que é religião), considerando a importância das definições em relação às práticas e efeitos na vida real (no direito e na política), especialmente porque “nem sempre é claro” o que conta como religião, “ou o que se qualifica como prática religiosa”, razão pela qual “precisamos pensar nessa categoria mais ampla e nas consequências das definições”. Por isso, “as definições importam”. E importam “em parte, porque oferecem dicas sobre teorias, sobre o que o definidor pensa que é religião” (TWEED, 2020, p. 1-5). Em *What Is Religion? Debating the Academic Study of Religion*, temos uma significativa abordagem crítica sobre a importância de um ponto de partida definicional no próprio desenho da obra. Religião como conceito “deve ser definida, e definida não apenas explicitamente, mas com alguma precisão” quando se estiver usando o termo, na medida em que operar sem “uma definição explícita” é um problema muito real que ainda precisa ser resolvido. Também a “falta de definição articulada nos diz muito sobre o quão proeminentes ainda são na academia certas concepções de senso comum sobre nosso objeto de estudo”, mesmo quando se pensam “rigorosas” e “científicas”, embora o termo latino dificilmente seja “um designador universal entre todas as sociedades humanas, passadas ou presentes”. Mas isso só tornaria “ainda mais premente a necessidade de ser cuidadoso e deliberado sobre como os estudiosos usam e, sim, definem esse termo” (HUGHES; MCCUTCHEON, 2021, p. 2, 298-299).¹²

1.2.3 Uma questão necessária a ser enfrentada e superada

Entre as principais recompensas práticas da definição está abordar ou superar ambiguidades na comunicação. Segundo os autores desta afirmação, os apelos nessa direção

¹² Nesta obra em coautoria com Aaron Hughes, Russel McCutcheon enfrenta a questão definicional sem aquela ênfase na desconstrução da categoria “religião” verificada em obras anteriores (p. ex. 1997; 2001), como pudemos observar na seção anterior.

“geralmente surgem quando o entendimento está em risco, quando há suspeitas de mal-entendidos”, sendo ainda as definições “uma ferramenta poderosa para aprimorar a reflexividade”, dado que “perguntar a si mesmo o que se entende exatamente por uma palavra é sempre um exercício útil para obter maior clareza (não necessariamente sobre o objeto, mas certamente sobre a natureza da respectiva investigação e o próprio horizonte e perspectiva)” (STAUSBERG; GARDINER, 2016, p. 24). Nesta observação temos resumidamente toda a discussão trazida nas duas primeiras subseções, quando aparece nitidamente a necessidade de definir religião, embora nem sempre considerada imprescindível ou possuidora dessa maior clareza. Quando se está em jogo o objeto de estudo com o qual as mais variadas disciplinas lidam dentro de um processo de investigação científica, por oposição a uma de caráter não-científico, a partir do que foi visto, dois tipos de procedimentos para o enfrentamento e superação dessa questão emergem. Vamos considerá-los num sentido fraco e num sentido forte em relação ao conceito, procurando enfatizar com isso o *espectro analítico* de sua aplicação em relação ao objeto religião. No primeiro caso, a necessidade de tal procedimento seria apenas relativa, bastando contextualizar seu uso, quando a definição dependerá de cada caso concreto analisado. Ilustra o segundo caso as definições resultantes que se comprometem de maneira mais restrita na captação do objeto ao buscarem respostas precisas e empiricamente suficientes.

De toda forma, os autores vistos nesta seção não só enfrentam como, a seu modo, buscam superar a questão definicional do objeto religião. Portanto, embora os resultados alcançados nem sempre coincidam como podemos verificar, além de na maioria das vezes não serem consensualmente aceitos entre as diversas disciplinas envolvidas, o fato é que enfrentar e superar parece ser uma necessidade, afinal. A partir dessa constatação, precisamos observar os pressupostos em operação em ambas as linhas consideradas, isto é, definições fracas e definições fortes no sentido indicado. No primeiro deles, as definições contentam-se em distinguir apenas um conjunto de fronteiras como numa colcha de retalhos, focando em um ou em alguns dos “retalhos” e, coerentemente, respondendo apenas por eles. Metaforicamente, elas não estão interessadas numa “guerra definicional”, mas apenas em uma ou mais batalhas. Ainda assim, precisamos atentar para o seguinte: mesmo uma colcha retalhos teria seus limites e, por fim, implicitamente, seríamos forçados a distinguir entre esta colcha especial e uma que não seria o caso. No sentido forte, a definição aparece como um princípio metodológico necessário (*condition sine qua non* para alguns) à investigação do objeto, pelo fato de exibir poder de evidência e explicitar alegações, evitando com isto ambiguidades na comunicação do discurso científico. Assim, as definições trazem consigo uma *assumida* clareza conceitual. Ademais, as

definições possuem potência distintiva de escopo empírico ou referencial do objeto. De outra forma: são capazes de distinguir entre o que é e o que não é o caso, seja indicado por um fundamento, seja por um conjunto de funções.

Finalmente, as definições são consideradas por vários dos autores, acompanhados nas duas últimas subseções, como uma ferramenta básica de análise e precisão, além de precursoras de teorias, que as têm como ponto de partida epistemológico para suas explicações em relação às implicações de seu objeto de estudo para a vida humana. Portanto, de uma maneira geral, poderíamos dizer que estas características são recorrentes no discurso acadêmico sobre a questão definicional. Também nesse sentido forte do termo, as definições buscam um “preto no branco”; um fundamento que tornem as fronteiras bastante nítidas e inequívocas entre o que é e o que não é religião para todos os casos empíricos. Estes pressupostos, que aparecem geralmente interligados de uma forma ou de outra ante o objeto de investigação, podem ser verificados em boa parte dos trabalhos passados em revista no tocante à ênfase dada ao tema, além de outros que acrescentaremos a seguir. Thomas Idinopulos, por exemplo, argumenta que grande parte da dificuldade em entender religião estaria relacionada à definição por não sabermos “*exatamente* o que queremos dizer com a palavra religião”, e por não sabermos como usar a palavra e o que seria um mau uso dessa palavra (IDINOPULOS, 1998, p. 31, grifo nosso), enquanto para Brian Wilson o problema estaria em outra dimensão: “durante toda a minha graduação em Ciência da Religião [*Religious Studies*], meus instrutores continuamente me incutiram a *impossibilidade* de definir religião. Na verdade, a *indefinibilidade* era quase um artigo de *dogma metodológico*” (WILSON, 1998, p. 141, grifo nosso).

No contexto deste trabalho de Wilson, duas observações são importantes para nós. Primeiramente, a partir da citação de D. H. Freeman (1964, p. 1)¹³, que faz o seguinte questionamento, “se em princípio não podemos determinar o que é religião, então não podemos determinar o que não é e, sendo esse o caso, não faz sentido estudá-la”. Portanto, conclui Wilson, “se ‘religião’ não corresponde a nenhum objeto de estudo definível, como então podemos justificar um campo autônomo dedicado aos estudos de ‘religiões’?” (WILSON, 1998, p. 141). Depois, o autor ainda nos lembra que, embora nenhuma definição de religião tenha obtido um consenso, este empreendimento, bem como o debate sobre a própria necessidade de definições, continua em pleno vigor. Para ele, talvez a nossa área tenha falhado em desenvolver qualquer tipo de categoria formal uniforme para lidar com as definições de religião, e esta seria

¹³ Segundo Wilson, o mesmo argumento é apresentado em Hans H. Penner e Edward A. Yonan, “Is a Science of Religion is possible?” (1972) e Charles Vernoff, “Naming the game: a question of the field” (1983).

uma razão pela qual a história do empreendimento definicional permaneça relativamente negligenciada no estudo acadêmico de religião (WILSON, 1998, p. 142). Falha que receberia tempos depois mais atenção no trabalho de Brent Nongbri (2013), a partir de duas observações que implicitamente falam da questão aqui em foco. Primeiro, citando Eric Sharpe, para quem definir religião seria “muito menos importante do que possuir a capacidade de reconhecê-la quando a encontramos”; depois, trazendo sua experiência como professor: “quando peço aos meus alunos que definam religião, eles geralmente respondem com uma ampla gama de definições conflitantes”, embora geralmente entrando em acordo sobre o que conta como religião e o que não conta (NONGBRI, 2013, p. 15).

Contudo, argumenta Nongbri, “para fazer isso, preciso falar sobre definições de religião de uma maneira que seja *mais precisa* do que a *abordagem típica e vaga* do ‘eu sei quando vejo’” (NONGBRI, 2013, p. 15, grifo nosso), sendo esta a condição para o objetivo de sua obra, que parte de uma perspectiva histórica do conceito (reclamado acima por Wilson). Portanto, as ideias de precisão e abrangência implícitas nessa discussão estão diretamente relacionadas à questão central da diferenciação entre o que são e o que não são manifestações concretas de religião, posto que incidem sobre o dimensionamento de suas fronteiras. Ninian Smart, no capítulo “Numen, nirvana, and the definition of religion”, dirigindo-se às concepções de Rudolf Otto, faz uma crítica a definições que tomam como base a referência a um suposto elemento “numinoso” e noções análogas, mas que por incompreensão das noções de nirvana acabam deixando o budismo de fora. Nesta linha de Smart, é possível identificar um critério de inerência que condiciona uma definição do conceito de “religião” de tal maneira que o termo seja *compelido* a abranger, como ele insiste, “não apenas o politeísmo e o teísmo (isto é, religiões que são impregnadas desse numinoso), com crenças panteístas não muito diferentes, mas também os agnósticos e transteísticos budismo e jainismo”. De maneira que, segundo Smart, por esta e outras razões semelhantes, “o budismo tem sido frequentemente considerado como um ‘ponto crucial’ na ciência da religião [*comparative study of religion*]” (SMART, 1986, p. 40-48).

Mais uma vez, observa-se que a questão do escopo definicional atua decisivamente para o problema da definição de nosso objeto de estudo. Isto é, se amplo demais, tudo poderia ser considerado religião e não haveria algo que não fosse religião, dissolvendo assim a dicotomia pressuposta na definição e sua necessidade. No entanto, se restrito demais, algumas expressões hoje consideradas religiosas poderiam ficar de fora, como bem observou Ninian Smart em relação ao budismo e jainismo ou James Spickard ao tratar do confucionismo, cabendo uma

questão fundamental neste ponto: enfrentar e superar este problema não seria exatamente parte do papel de uma ciência em relação ao seu objeto? Certamente, um conceito operando a partir de critérios científicos válidos e suficientes desautorizaria de partida aquelas interpretações criticadas por Luckmann, isto é, que viam num conceito “enganoso” de religião o ponto de partida para formulações que apontavam para um desencantamento do mundo e até o fim da religiosidade. A funcionalidade do conceito para Luckmann deveria se basear em pressupostos antropológicos ao invés de instituições particulares, historicamente relativas e não universais. Peter Berger, comentando esta obra, afirma que a essência da concepção de religião de Luckmann era a “capacidade do organismo humano transcender sua natureza biológica através da construção de universos de significado objetivos”, conseqüentemente, “religião se torna não apenas o fenômeno social (como em Durkheim), mas na verdade, o fenômeno antropológico por excelência” (BERGER, 1985 [1967], p. 183, grifo original).

Somente a partir desse entendimento estabelecido pela definição é que Luckmann argumenta contra a tese da secularização do mundo que parte, como vimos, de uma concepção muito limitada do objeto focalizado. Em certa medida, esta preocupação com o escopo da definição, presente em trabalhos que fazem esta discussão (p. ex., CRAWFORD, 2005 [2002]) diz mais sobre as manifestações desse objeto na história do que o próprio objeto. Além disso, mostra que *religiões* como ponto de partida é contingencial, exigindo da área constantes atualizações do conceito, com muita energia sendo gasta para pouco rendimento teórico mais significativo, dada a grande diversidade nesse sentido. A discussão sobre a necessidade de uma definição conceitual, portanto, também deve considerar este aspecto da questão, especialmente a partir de uma disciplina epistemologicamente autônoma. Daí a importância do estabelecimento de um conceito cientificamente válido e suficiente, que além de evitar um caminho infrutífero, consiga identificar e evidenciar o fundamento deste objeto operando em suas manifestações empíricas, ou como colocamos, *religião em religiões*, a exemplo do que alguns de nossos autores procuraram fazer, isto é: para todo fenômeno empírico em que este suposto fundamento estivesse presente, este seria o caso, significando uma inversão de perspectiva. Nesse caso, o peso ou a força determinante do conceito seria deslocado do escopo empírico de uma definição, ou seja, expressões reconhecidas como religiosas que tendem a impor noções pré-teóricas à investigação científica, para um fundamento empírico que informará exatamente esse escopo, e não o contrário.

Fica também evidente em muitos dos textos recorridos que um determinado entendimento do termo “religião” parece carregar a orientação de uma teoria latente, como

afirmam vários autores, entre os quais alguns já considerados, de quem esta característica recebe designações como, *versão compacta de teoria e termo* (definição) *carregado de teoria*, além de *prototeoria*.¹⁴ Em razão dessa compreensão compartilhada e reforçada, devemos atentar para o fato de que a *indefinição* conceitual do objeto de estudo numa ciência pode representar uma “zona franca” acadêmica; um “campo” aberto, um vácuo a partir do qual definições alógenas e exógenas possam ocupar espaços, imprimir diretrizes e direcionar uma agenda acadêmica de seu interesse, embora nem sempre ou quase nunca interessante para uma disciplina que busque sua identidade epistemológica. Corroborando essas observações, Clarke e Byrne apresentam a tarefa de definir ‘religião’ como uma base necessária da explicação e teoria de religião, seja por delimitar o escopo do objeto investigado; por ser condição para a explicação do objeto ou por demonstrar sua unidade. Se uma explicação de religião na totalidade é oferecida, “seu proponente deve estar convencido de que religião é o tipo de coisa que pode ser explicada de maneira uniforme”. Portanto, “o que se explica é religião em si ou por si mesma”, e a razão final para oferecer uma definição de religião é que a explicação exige que o teórico “mostre que religião tem uma essência e qual pode ser essa essência”. A explicação de religião, portanto, “precisa do apoio de uma definição de religião para delinear o objeto inicial da teorização, estabelecer o caráter inicial desse objeto e convencer-nos de que religião é uma unidade” (CLARKE; BYRNE, 1993, p. 3-4).

O problema definicional só seria menos enfatizado ou “negligenciado” no caso de uma disciplina já estar firmemente arraigada institucional e ideologicamente, ao ponto de “nem sequer ocorrer a alguém fazer a pergunta da definição em primeiro lugar”. Além disso, nenhuma declaração sobre o que *é* religião, “pode evitar pelo menos parcialmente *explicar* o que religião *faz*, de onde vem e como funciona”. Portanto, devemos ter em mente que toda e qualquer definição de religião “implica pelo menos *algumas* conclusões teóricas, enquanto qualquer esforço para teorizar religião é, concomitantemente, totalmente dependente e até derivado do modo como o conceito é definido em primeiro lugar” (ARNAL, 2000, p. 22, grifo original). Assim, e de modo geral, é possível observar nas coletâneas dedicadas à questão definicional muito do que temos discutido até aqui, a exemplo de Platvoet e Molendijk (1999), que tomando a ideia de instrumentalidade pragmática e estratégica relacionada ao conceito e à noção de legitimação associada à variedade de definições de religião, nos deram argumentos para considerar uma disciplina epistemologicamente autônoma como um desses casos legitimados, com direito (para nós, necessidade) a ter sua *própria perspectiva* nesse sentido. Depois, Greil e

¹⁴ Geertz, 1997; Lawson, 1998; Jensen, 1999; Arnal, 2000; Braun, 2000; Bainbridge, 2003; Lechner, 2003, etc.

Bromley (2003), refletindo sobre necessidade, precisão e provisoriamente, implicaram nas definições de religião a importância da dimensão prática na vida social, que dialoga diretamente com a Ciência da Religião em sua dimensão aplicada.¹⁵ Por fim, Idinopulos e Wilson (1998), preocupados tanto *metodológica* quanto *epistemologicamente* no trato com o objeto religião, que não poderia ser estudado adequadamente sem que estas questões centrais fossem superadas.

Portanto, para uma ciência, definir conceitualmente seu objeto de estudo, claramente, é um princípio metodológico absolutamente necessário, como ficou demonstrado aqui. Mas não só isso, superá-lo seria a esperada consequência desse primeiro passo; seja num sentido fraco, com precisão restrita a um determinado contexto; seja num sentido forte, com maior precisão em relação a seu escopo empírico. Além disso, ficou bastante evidenciado que na pesquisa científica é melhor termos categorias explícitas, visto que ao se manterem implícitas, criam-se os espaços ideais para ambiguidades, confusões e ocupação de espaço teórico-metodológico não preenchido de maneira convincente. Assim, o escopo definicional ao *derivar* desta primeira tarefa (e não a determinar), considerando tanto a validade histórica das manifestações empíricas como o histórico universal do significado para o termo, realizaria a distinção analítica entre o que é e o que não é religião *em religiões*. A definição conceitual do objeto religião, enquanto instrumento analítico, seria o primeiro e decisivo passo para o desenvolvimento de teorias, ou nas palavras dos próprios autores aqui recuperados, seria uma “prototeoria”, uma condição propedêutica das teorias enraizadas neste processo. Sem essa “pragmática heurística”, corremos o risco do estabelecimento da *indefinição* do objeto como norma implícita, ou como designamos, um estado de *anomia definicional*.

1.3 A DEFINIÇÃO (EXPLÍCITA) DE UM CONCEITO DE RELIGIÃO PELA CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Definir um conceito de uma forma geral aponta para a necessidade de delimitação da área do assunto sob investigação. Embora muitas vezes feitas implicitamente, tornar as definições explícitas aumentaria a transparência do estudo (STAUSBERG; GARDINER, 2016, p. 11). A Ciência da Religião precisa realizar sua formulação definicional para superar tanto um *locus* anômico quanto a tonalidade cinzenta de definições implícitas, geradora do efeito “Torre de Babel” segundo Lambert (1991) e Droogers (2009). É desse *locus* acadêmico epistemologicamente autônomo que devemos partir, derivando também daí metodologias que

¹⁵ Para uma recente e importante reflexão sobre essa dimensão, ver Matheus Oliva da Costa, 2019; para um conceito de Ciência da Religião aplicada, ver Fábio. L. Stern, 2022.

permitam o desenvolvimento de teorias de religião cientificamente estabelecidas. No entanto, antes desta exposição de motivos, precisamos considerar a *anomia definicional* que desafia uma definição do objeto tanto em sua face mais branda ou *funcional*, que apenas sugere uma substituição terminológica, quanto em sua versão mais radical ou *estrutural*, que defende o abandono do conceito e a dissolução da disciplina, subsumida nos estudos de cultura ou de “cosmovisões”. Em seguida, fazendo a opção pela conceitualização enfatizada como uma questão necessária, a partir dos ganhos metodológicos vistos ao longo desta discussão, destacamos a *autonomia epistemológica* e, conseqüentemente, acadêmico-disciplinar, como razão suficiente para a definição do objeto, dado que este procedimento, como veremos, orienta tanto o escopo quanto a agenda acadêmica da disciplina. Na última subseção, encerrando este capítulo de abertura, apresentamos o direcionamento teórico-metodológico como um segundo conjunto de razões que impõe o conceito de religião à Ciência da Religião como algo necessário.

1.3.1 A questão primeira como nosso “imperativo categórico”

A questão definicional no sentido em que a temos tomado aqui, guardadas as devidas proporções e muito livremente, pode ser colocada de forma análoga ao imperativo categórico kantiano em sua *Crítica da razão prática* (2002 [1788]), na medida em que se imponha como dever acadêmico universal de qualquer disciplina dentro de um horizonte científico. Para André Droogers, a definição representa para uma disciplina significativos ganhos metodológicos, dado que “a arte de definir é a preocupação de toda atividade científica” e em função disso, “a expertise foi desenvolvida em relação à metodologia de definição”. Além disso, a necessidade definicional pode ser mais facilmente assimilada ao observá-la de um ponto de vista pragmático, quando uma definição pode “ajudar a categorizar a realidade, distinguindo entre fenômenos: por exemplo, aqueles que são religiosos e aqueles que pertencem ao domínio secular”; ou ainda, podem também “aprofundar a percepção da essência de um fenômeno, expressando seus elementos ou processos mais característicos”, além de ajudar na organização do trabalho acadêmico, ao “circunscrever o campo de estudo e suas fronteiras, marcando um território acadêmico de outro e dando a uma disciplina sua identidade e algum grau de consenso”. Enquanto ferramenta, “uma definição cria algum consenso em termos, permitindo o debate acadêmico”, ao passo que sua ausência explícita pode resultar em uma confusão semelhante a “Babel”. E ainda que os sinônimos possam ajudar a esclarecer, acabam se

referindo um ao outro, do mesmo jeito que as palavras usadas em um dicionário precisam de explicação no mesmo dicionário (DROOGERS, 2009, p. 270-271).

Hans-Jürgen Greschat, numa pequena seção intitulada “O termo ‘religião’: como a busca por ele torna-se *cada vez menos promissora*”, de certa forma, apresenta importantes observações nessa direção que parecem reforçar e esclarecer melhor a necessidade de uso de termos-chave criteriosamente, em especial por se tratar de uma ciência. Apesar do tom pessimista do título da seção que destacamos, o autor não deixa de ressaltar esta necessidade: “mal-entendidos nascem de termos imprecisos”, e que ao contrário de cientistas *exatos*, os cientistas da religião raramente podem comunicar seus resultados como uma fórmula ou um cálculo. Por isso se requer deles “palavras precisas”, que para Greschat são os *conceitos*. Infelizmente, a maioria destes “não é de propriedade exclusiva dos cientistas da religião”, que compartilham seu vocabulário com cientistas de outras disciplinas. Além disso, o autor chama a atenção para a inexistência de uma definição de religião que possua um resultado satisfatório, com os estudiosos não entrando em consenso e os religiosos defendendo seus próprios interesses. No entanto, como já mencionado, um determinado significado do termo ‘religião’ seria “como uma chave para a teoria que tem seu ponto de partida neste termo” e, no sentido rigoroso da palavra, “não deveria existir Ciência da Religião enquanto não houvesse consenso sobre o significado do termo ‘religião’”. Mas por existirem exceções, esta disciplina existe (GRESCHAT, 2005, [1998], p. 19-21). Se a Ciência da Religião não estabelece seus termos (conceito, método e teoria próprios), a ela restaria aceitar o papel de exceção às regras, como bem observou Greschat. Diretrizes, aliás, apresentadas por disciplinas concorrentes.

Portanto, sair dessa condição de *anomia* é imperativamente categórico para a ideia de uma disciplina epistemologicamente autônoma. Como constatado na segunda seção deste capítulo, vários autores enfatizaram a questão definicional como relativa ou necessária. Mas se por um lado, para os estudos de religião *lato sensu* ela pode até não possuir valor metodológico absoluto, por outro, para uma ciência *stricto sensu* que tem religião como seu objeto, o mesmo não poderia ocorrer. Por isso, a *anomia definicional* tanto em sua forma branda ou radical sempre será um desafio a enfrentarmos, embora apenas do ponto de vista metodológico, na medida em que procure inviabilizar o termo religião e seu respectivo conceito, além de minar a própria ideia de uma disciplina relativa a “isso”. Para uma ciência que tem “religião” como objeto primário, estas propostas representam grandes dificuldades ao negarem a possibilidade definicional, com a conseqüente virtual perda de objeto em função do quadro de *anomia* instalado. E nessa condição, a disciplina não poderia se tornar autônoma epistemologicamente

para desenvolver metodologia e teorias próprias, em conjunto com uma agenda propositiva dentro de um programa progressivo de pesquisa. Portanto, o caminho da *anomia definicional* é crucial para manter a Ciência da Religião dependente de um “campo disciplinar” anarquicamente constituído, enquanto uma abordagem definicional utiliza o caminho inverso ao estabelecer-se como ponto de partida metodológico. Nesse contexto, as perspectivas de autores da linha substitutiva (Smith, Saler, Dubuisson, Taves, Aspren, Ihm) e desconstrucionista (Asad, Fitzgerald e Mccutcheon) devem ser consideradas.

A recomendação de Smith para que os especialistas acadêmicos “abandonem completamente o conceito, preferindo antes estudar e praticar expressões de ‘fé’”, devendo esta “fé” ter prioridade sobre “religião”, “não parece ser uma alternativa muito melhor para o abandono do termo ‘religião’”, além de parecer “suspeitamente uma espécie de imperialismo protestante intelectual de tudo aquilo a que em tempos chamamos religião - sola fides!” Mesmo reconhecendo que religião seja um conceito problemático, ele “continua a ser o meio comum de identificar uma série de crenças e práticas no mundo moderno - não só para acadêmicos, mas também para pessoas dentro e fora de ‘religião’” (MCKINNON, 2002, p. 69-70). Fica bastante evidente o problema que é colocar o divino como um suposto objeto dessa fé, *situando* o novo termo mais radicalmente do que aquele que se pretende substituir com vantagens. Um tal fundamento para as *tradições cumulativas* (religiões) seria exatamente a fé, cujo objeto é um transcendente divino, facilmente identificável com o deus judaico-cristão (Javé). Podemos indagar: em que medida seria produtora aceitar essa “emenda” conceitual (fé e tradições cumulativas) quando ela claramente piora a situação de todo o “soneto” (religião)? No entanto, quando invertemos esta perspectiva que “divide” religião em duas partes distintas, uma interna e outra externa, uma “fé viva de homens e mulheres” e outra como “tradições cumulativas nas quais ocorre a fé”, observamos nitidamente que há uma definição implícita operando nesse caminho, pois a divisão (fé e tradições) só acontece a partir da unidade (religião) que ele quer abandonar, sendo a definição implícita de religião um “amalgama de piedade interna e instituição externa”.

A questão é que a fé ao ser colocada como âmbito interno e fundamento para esta substituição, compromete toda a epistemologia envolvida, na medida em que se direcione a uma transcendência divina. Aqui, embora de maneira mais ampla, todo o arrazoado sobre uma suposta história problemática do termo religião também se aplicaria, no sentido de que a própria necessidade de definirmos fé enfrentaria os mesmos desafios apontados nesta crítica. Mas se no lugar da “fé” de Smith conseguirmos identificar um fundamento empírico, cientificamente

válido e suficiente, a fórmula que ele emprega é utilizável, de modo que a nossa preocupação deveria ser em relação ao fundamento (fé ou outra coisa) e não ao termo (religião ou tradições cumulativas). A mesma objeção pode ser feita ao que Benson Saler defende em sua proposta descritiva, visto que haveria pouca utilidade analítica nas “semelhanças familiares” e na “prototipicidade” que ele conjuga em sua proposta. Stewart Guthrie (1996), apesar de reconhecer a abordagem de Saler como produtora de categorias abertas (isto é, sem uma linha clara entre religião e não-religião), ver também problemas na medida em que ela “parece minar a unidade dos fenômenos em questão e, assim, desencorajar abordagens unificadas de explicação”. De modo que, “se o termo a ser teorizado denota apenas uma coleção indefinidamente variável, o que devemos explicar? Se a coleção tem alguma unidade, o que está *subjacente* a ela senão um acidente da história cultural ocidental?” (GUTHRIE, 1996, p. 413, grifo nosso). A definição de tipo monotética que Saler pretende evitar está nitidamente operando de maneira implícita para informar o que deve contar como prototípico nas semelhanças familiares.

Outra crítica à “teoria de semelhanças familiares” vem de Armin Geertz, embora citando o uso por parte de Saler apenas de passagem, posto que suas considerações são endereçadas a outros autores. De uma forma geral, usar esta teoria em relação ao conceito de religião seria implorar pela questão: “como nós sabemos o que conta como semelhanças familiares?” Obviamente, apenas se tivermos um “conceito *a priori*” de religião. Tal proposta nada mais seria do que uma prestidigitação, um truque. A noção filosófica de Wittgenstein, em todo caso, não negava “a utilidade de uma precisão de termos no trabalho científico”, sugerindo somente “que termos menos precisamente definidos ainda podem ser usados em situações comuns”. Devemos entender, contudo, que “a definição ou objeto de estudo não seja uma situação comum” (GEERTZ, 1997, p. 36-37). Também a ideia de “formações cosmográficas” de Dubuisson recebeu um conjunto significativo de críticas. Steven Engler, por exemplo, mesmo reconhecendo sua importância em alguns aspectos (religião em termos de *agência* e *ordem*), não acolhe a sugestão de substituição como algo necessário. A tese de diferentes culturas se envolvendo “em processos paralelos de construção de mundos, baseando-se nos pontos comuns da experiência vivida”, embora estivesse na direção certa, colocava muita ênfase no discurso como eixo de comparação, levando a uma “distinção exagerada entre a experiência vivida e os textos”. Portanto, com “um senso *mais claro* do que a disciplina pode consistir, não precisamos abandonar ‘religião’ por ‘formação cosmográfica’ ou qualquer outro termo”; precisamos

“apenas *esclarecer* tudo o que entendemos por ‘religião’” (ENGLER, 2006, p. 125-126, grifo nosso).

Dubuisson também é criticado por Robert Segal no contexto de nossa questão primeira: “pode ser que todas as tentativas de encontrar uma categorização de religião, que se encaixe em todos os casos assumidos, tenham falhado”. No entanto, “o corretivo não é abandonar a tentativa, mas sim tentar de novo.” Portanto, “saltar da dificuldade de encontrar pontos em comum para a impossibilidade de fazê-lo é ilógico; saltar da impossibilidade para a impropriedade, como não Dubuisson, mas muitos pós-modernistas, é pular de ‘é’ [para] ‘deveria’”. Segal questiona a força da alegação feita por Dubuisson “e tantos outros”, de que a categoria religião é “construída”, de modo que, qual seria a alternativa? “Revelada?” Por isso, “a menos que a categoria já estivesse no mundo quando os humanos chegaram, é claro que foi criada; e é claro que foi criada por alguém em algum momento e lugar”. A questão não é a especificidade da origem de uma categoria, “mas sua aplicabilidade além de sua origem”. Restringir a aplicabilidade de uma categoria ou de uma teoria ao tempo e local de sua origem é uma falácia. O que devemos considerar é se sua universalização ainda se mantém, a despeito de sua origem (SEGAL, 2006, p. 136-137). Nessa direção, Aaron Hughes entende formação cosmográfica apenas como “religião menos a metafísica e as várias polaridades e dualismos que se faz acompanhar”. Substituir religião por esta expressão não parece de forma alguma que estejamos em melhor situação: “todo estudo de uma religião, cultura ou grupo precisa envolver a importação de certas categorias de análise. Sem categorias, simplesmente descrevemos. A análise envolve conectar esses dados a questões e problemas maiores” (HUGHES, 2006, p. 129-130).

A principal crítica à proposta de “visões de mundo” ou “cosmovisões”, encabeçada por Ann Taves, é que o novo termo bem como o programa a ele vinculado perde contato com aquilo que pré-teoricamente se considera religioso, justificando-se apenas pela abordagem metateórica nessa direção. Contudo, a questão do escopo logo se impõe, tornando a abrangência do “estudo das cosmovisões” muito ampla. É possível admitir prontamente que o conjunto das religiosidades é um tipo de cosmovisão, assim como qualquer estilo de vida adotado por diversos grupos humanos. No entanto, a questão central permaneceria: o que distinguiria uma e outra “ideologia de mundo”? E mais: por que razão deveríamos ter a de tipo religiosa? A proposta esbarra no mesmo problema das “semelhanças familiares” de Saler (1993; 2000), com evidente falta de poder analítico em relação ao estudo do objeto religião. A clássica metáfora do bebê jogado fora junto com a água do banho é o caso aqui. O “benefício” de não termos que

enfrentar a nossa questão primeira, por exemplo, ao nos depararmos com “as dificuldades inerentes” em decidir se o esoterismo ocidental ou os sistemas filosóficos orientais são “religiões”, é, na verdade, a negação da própria razão de ser da Ciência da Religião. Esta postura anti-definicional é comum entre aqueles que desistiram de nossa questão primeira, seja por negação ou abandono. A crítica de Robert Segal à proposta de Dubuisson é aplicável aqui, sendo o corretivo para o caso não a negação ou abandono do problema, porém a necessidade de resolvê-lo. Parafraseando Segal, a *anomia definicional* é apenas um salto da dificuldade de definir religião em termos científicos para uma declarada impossibilidade.

Na proposta desconstrucionista mais radical relacionada ao termo religião e à própria disciplina, a *anomia definicional* também encontra sua “contra-crítica”. Ao contrário das alegações de uma moderna origem cristã “ocidental” do termo religião, e da suposta dicotomia religioso/secular, Giovanni Casadio, de forma incisiva, demonstra através de “uma base histórica rigorosa”, que “palavras e conceitos europeus recentes não criaram e não impuseram a culturas não europeias novas e estranhas configurações coloniais, tais como a separação da esfera de religião de outros domínios da cultura humana”, como política, economia, etc. Religiões sempre existiram e moldaram-se mutuamente durante séculos ou mesmo milênios antes do discurso moderno centrado no cristianismo ocidental, “supostamente inventado, construído, ou mesmo fabricado, tudo e mais alguma coisa debaixo do sol”. Também é problemático o argumento de que em algumas culturas a inexistência do termo religião indicaria a inexistência do fenômeno ao qual se refere. Os gregos “não dispunham de categorias como ‘economia’, ‘sociedade’, ‘cultura’, etc., mas podemos estudar os domínios abrangidos por elas, utilizando as nossas próprias categorias, sem o comprometimento de qualquer violência epistemológica”. As religiões “constituem-se, definem e transformam-se mutuamente; competem entre si e contraem empréstimos umas das outras, incorporando elementos das práticas, ideologias e liturgias umas das outras”. As assimilações confirmariam que “as religiões se percebem como semelhantes”. Portanto, em um nível mais teórico, Casadio legitima a utilização do conceito analítico de religião como um “conceito concreto universal” (CASADIO, 2016, p. 36-37, 46).

Steve Bruce é outro que faz uma crítica às as várias abordagens pós-modernas que desconstruem o conceito de religião por sua “construção social moderna (geralmente construída para fins ruins)”, endereçando especialmente suas considerações a Timothy Fitzgerald (2000) e Talal Asad (1993). Para ele, os erros nessa abordagem sobre definição e conceitualização são muitos, porém ele aponta pelo menos três. Próximo da linha de Casadio, o primeiro deles é que

as origens e o desenvolvimento de um conceito não têm relação necessária com a realidade que pretendem compreender, “porque descoberta não é a mesma coisa que invenção”, trazendo o exemplo da descoberta da gravidade de Newton, que era “um ‘produto histórico de processos discursivos’”, embora antes de sua descoberta as pessoas não tivessem problemas algum “para aderir à superfície da Terra”. Além disso, “os usos para os quais uma ideia é colocada não a esgotam e, mesmo demonstrando que uma ideia foi usada para fins ruins, por si só não demonstram que a ideia é mal concebida e deve ser descartada”. Por fim, Steve Bruce estende a aplicação crítica pós-moderna da ideia de religião “a todos os outros conceitos e definições que já usamos, incluindo aqueles usados na construção de genealogias e na discussão de alternativas”. Assim, o abandono do objeto “religião” em favor das relações políticas e sociais supostamente materiais, que não estariam disfarçadas pela ideia de religião, exigiria “outras definições e conceitos que serão igualmente suscetíveis à mesma rejeição pela árvore genealógica e pelo discurso” (BRUCE, 2011, p. 107-108).

Ao trazer estas críticas feitas por autores contrários ao que chamamos de *anomia definicional*, não se está negando a importância das observações contidas nesta atitude. Apenas não concordamos pelos motivos específicos já considerados, embora nem tudo nesse contexto seja inviável, devendo ser assimilado criticamente. Por exemplo, a ideia de religião pertencer a um domínio diferenciado (realidade *sui generis*) deve ser questionada, posto que na melhor das hipóteses seria uma noção ocidental moderna “equivocada”, na maioria das vezes teológica e, na pior, uma ferramenta de dominação colonial relacionada a uma cumplicidade política. Para uma ciência, a exigência que Asad coloca em relação à dimensão histórica e sua importância nessa discussão é fundamental. Mas como vimos aqui, muitos ao trabalharem com um conceito implícito ou não esclarecido de religião, podem levar a mal-entendidos. Assim, quando Asad declara ser impossível definir religião está implicada uma definição de primeira ou de segunda ordem (no caso, a definição de Geertz), que afirme de maneira acrítica um fundamento ou essência extramundana ou metaempírica, e que obviamente não caberia ao conhecimento científico estabelecido historicamente. Certamente, numa perspectiva de terceira ordem (redescrição crítica), a força desta colocação é nula porque simplesmente não se aplica ao caso. Quando está em causa uma definição cientificamente aceitável, isto é, *historicamente fundamentada*, mais do que isso, *ontologicamente radicada na dimensão humana*, uma definição não só é possível, mas, sobretudo, necessária.

Portanto, na medida em que uma abordagem definicional não se situe nessa *zona proibida* para uma ciência, corretamente denunciada por vários autores em relação a muitas

definições substantivas e funcionalistas, ela se coloca para além do alcance do aparato crítico desenvolvido no contexto da *anomia definicional*. A própria desconstrução do conceito de religião evidencia, ao mesmo tempo, a necessidade conceitual, pois na desconstrução *estrutural*, que vai além de uma simples proposta *funcional* de mudança terminológica, temos também a ideia de dissolução da disciplina, cujas pesquisas seriam realocadas em estudos de cultura, cosmografias ou cosmovisões. Obviamente, a concretização de um tal programa “revolucionário” precisaria enfrentar, em primeiro lugar (como o faz), a questão da definição de religião enquanto categoria analítica, que estaria, como defendem, conduzindo a disciplina para direções “deslocadas”. Sem entrar no mérito desse deslocamento, interessa-nos apenas corroborar nos exemplos trazidos o evidente primeiro obstáculo a ser superado por desconstrução. Num sentido diametralmente oposto ao que estamos defendendo, o fato é que a desconstrução conceitual, que se realiza igualmente por meio de conceitos, é obviamente o primeiro desafio a ser enfrentado, seguido das conseqüentes teorias, ratificando a necessidade deste procedimento de toda forma. Usando uma “engenharia reversa”, podemos apresentar os autores *anomistas* (funcionais e estruturais) como um exemplo eloquente de que a direção epistemológica de uma disciplina tem seu ponto de partida na definição conceitual de seu objeto, tendo esta atitude metodológica o potencial de torná-la autônoma nesse sentido.

1.3.2 Autonomia epistemológica implica delimitação de *escopo* e *agenda* acadêmica

Para Andrew Mckinnon, George Simmel (1997 [1898]) havia identificado os eixos sobre os quais o debate em torno da questão definicional se concentraria ao longo do século XX, posto que até o final do século XIX, ninguém tinha sido capaz de oferecer uma definição de religião que fosse *precisa e suficientemente* abrangente ou capaz de entender sua essência última. Noutros termos: uma definição que não fosse muito ampla nem muito estreita. Conforme McKinnon, apesar de não haver uma essência de religião fora do discurso nessa área, isso não significaria que não fosse possível conceitualizar ou definir “religião” *sociologicamente* (MCKINNON, 2002, p. 61). Desta constatação no âmbito sociológico, podemos observar dois pontos que orientam a discussão nesta parte final do capítulo. Além dos critérios de precisão e abrangência já considerados, temos a noção de *escopo definicional*. Depois, o *locus epistêmico* destes autores a partir do qual a discussão sobre uma abordagem definicional está ocorrendo, que conseqüentemente indicaria a *agenda* a ser seguida em uma determinada direção, sendo este conjunto um dos grandes problemas enfrentados pela Ciência

da Religião. Do ponto de vista programático, o que seria uma Ciência da Religião depende muito do que se entende pelo seu objeto, como temos ressaltado até aqui. Portanto, a definição do objeto tende também a determinar o tipo de ciência que devemos ser: se uma que descreve e interpreta ou uma que, além disso, também explica. Em todo caso, descreve, interpreta e explica o que, exatamente? As manifestações (religiosidades) de alguma coisa ou a própria coisa implicada nessas manifestações? E se este for o caso, o que seria então essa tal coisa?

A depender da resposta, um horizonte epistemológico imediatamente se estabelece, configurando-se também a partir daí uma metodologia utilizada e teorias decorrentes. De modo que tanto a limitação de escopo quanto a agenda acadêmica da disciplina são orientadas pela definição do objeto alcançada, sendo a base de uma cadeia interdependente de procedimentos. Obviamente, estudos de religiões são bem anteriores à ideia de uma disciplina cientificamente estabelecida sobre este tema. Uma Ciência da Religião, contudo, deve partir obrigatoriamente de um fundamento que cientificamente de forma alguma está posto em relação ao seu objeto. Além disso, o objeto de uma Ciência da Religião epistemologicamente autônoma não seria as religiosidades institucionalizadas ou não, isto é, as manifestações concretas de seu objeto, mas sim o próprio objeto (religião), sendo nesse sentido mais uma investigação *de religião em “religiões”*, numa linha tanto indutiva quanto dedutiva, de descoberta daquilo que estaria por trás das manifestações; do seu fundamento, a partir delas mesmas, numa postura diferente daquela que coloca as expressões do objeto religião como seu objeto de estudo. Portanto, a primeira coisa que temos que ter clareza é que estudos de religião/religiões amplo senso e Ciência da Religião, estritamente considerada, devem ser coisas diferentes, tendo como consequência objetivos, métodos e teorias nesta mesma direção, embora não sejam excludentes. Uma disciplina epistemologicamente autônoma deve ter nesses estudos de caráter mais amplo seus melhores aliados na busca pelo conhecimento que seu objeto deve prover.

Neste ponto, seria necessário promover uma distinção entre Ciência da Religião, Estudos de Religião/ões (*lato sensu*) e Teologia. Das três abordagens em relação ao objeto religião, tanto a primeira quanto a última possuem um caráter mais restritivo. Teologia é um estudo de religião, não sendo científico de maneira estrita. Por sua vez, Ciência da Religião é um estudo de religião; mas um tipo que não admite nada fora de sua natureza científica. Imaginadas a partir de uma “escala”, Ciência da Religião e Teologia estariam nas extremidades, enquanto Estudos de Religião/ões estariam no meio, que seria o lugar daquelas disciplinas que tomam o objeto religião como subtema a partir de seus objetos prioritários, isto é, os objetos que as definem. Assim, enquanto uma disciplina partiria de uma abordagem científica para

investigar religião (Ciência da Religião), outra partiria de uma abordagem confessional para afirmar qualquer religiosidade (Teologia). No meio, tanto teríamos Estudos de religião/ões de caráter científico quanto de caráter não científico, às vezes confessionais. Partindo dessa diferenciação, poderíamos derivar maior clareza quanto ao objeto que uma determinada abordagem estaria interessada em investigar, tendo em vista que na maioria das vezes a grande diversidade de crenças e práticas *consideradas* religiosas é usada frequentemente para inviabilizar uma abordagem definicional, com boa parte delas tendo que considerar essa premissa em seu projeto, e com a respectiva formulação sendo obrigada a incluir ou pelo menos se certificar de que “todas” (ou pelo menos as mais relevantes e conhecidas) manifestações religiosas existentes, institucionalizadas ou não, caibam na definição do conceito.

Contudo, a impossibilidade de uma abordagem definicional só ocorre quando a Ciência da Religião considera “todas” as religiosidades (e não religiões) como sendo seu objeto de investigação, ao invés daquilo que estaria implicado em qualquer uma delas. Em grande medida, a *anomia definicional* prospera nesse erro metodológico perpetrado e reafirmado em nossa disciplina. Parte desse problema também deriva do uso de *religiões* como plural de *religião*, uma falsa associação arraigada na maioria das pesquisas em nossa área. Religiões na Ciência da Religião não deveria ser o plural do objeto religião, nem mesmo a indicação de duas ou mais formas de expressão cultural deste objeto, ou religiosidades. De modo que, em primeiro lugar, se não somos capazes de dizer o que religião exatamente é do ponto de vista científico, como poderemos selecionar entre as manifestações derivadas desse objeto? Obviamente, não podemos. Exceto se um conceito implícito esteja operando, sendo também isto outra enorme pedra no caminho. Por outro lado, se conseguirmos esclarecer sobre o que estamos falando quando tratamos de religião, acontecerá exatamente o contrário: a eventual característica definidora orientará o escopo de suas manifestações culturais ou religiosidades. Em todo caso, esse vício de origem acaba evidenciando nessas formulações uma preconceção em seu interior. Portanto, o escopo deve ser uma consequência do fundamento definidor e não o contrário. Certamente, dependendo do que ele seja, algumas dessas manifestações culturais, pré-teoricamente consideradas religiosas, poderiam até ficar de fora e outras, inversamente, poderiam entrar, estranhemos ou não os resultados.

Frederick Streng (1972) apresenta algumas observações úteis à ideia de escopo implicado na definição de religião, vista em seu caso como uma “abstração universal”, que dentre outros aspectos, forneceria um dispositivo interpretativo para “formar um campo distinto de investigação, embora não limitado a formas de religião convencionalmente aceitas”.

Contudo, a investigação científica sobre religião luta para fornecer esse sistema interpretativo abrangente, “com categorias para relacionar um estudo a outro e vários estudos a um todo maior”, com especial atenção aos “termos gerais (conceitos, categorias) usados em qualquer análise e com estruturas ou princípios comuns subjacentes às manifestações particulares das expressões humanas”, por mais importantes que sejam os estudos detalhados. Além disso, qualquer estudo sobre religião vinculado a um uso ingênuo de seu termo-chave sofreria não apenas uma limitação em sua relevância mais ampla, mas também uma perda da profundidade em relação a uma visão mais adequada da inter-relação dos fenômenos religiosos e seculares. Esse tipo de procedimento também forneceria “um foco para uma investigação integrada em um imenso escopo de dados”. Nesse sentido, o estudo empírico de religião se beneficiaria significativamente de um “esclarecimento do escopo de seu estudo e de uma especificação de como as definições de religião usadas em estudos específicos se relacionam às de outros estudos”, tratando-se de uma tarefa contínua necessária para o crescimento de um campo de estudo inteligível, que seria desenvolvido apenas quando houvesse uma preocupação pelo esclarecimento mútuo dos princípios básicos de entendimento (STRENG, 1972, p. 219-237).

Quanto à questão da agenda que se deriva de uma identidade epistemológica, discutimos este segundo motivo primeiramente considerando o que afirma Caroline Schaffalitzky de Muckadell em seu “On essentialism and real definitions of religion” (2014), deixando de lado a questão de tipo definicional que esta autora desenvolve, posto que será objeto de nossa atenção no capítulo seguinte. Aqui, interessa-nos apenas destacar a observação de Schaffalitzky de Muckadell sobre a necessidade das definições tanto de um ponto de vista acadêmico quanto político, pelo fato de avançarem uma ciência da religião, sobretudo ao desempenharem um papel indispensável na melhoria de teorias. Exatamente aqui, uma abordagem definicional deve apontar para uma ou mais agendas acadêmicas, como no exemplo da autora em relação às teorias desenvolvidas na Ciência Cognitiva da Religião, cuja explicação de religião dada por essa disciplina somente se efetiva partindo de uma definição do objeto, mesmo quando ocorrendo de forma implícita, “pois seria impossível avaliar se a teoria proposta, de fato, cobre todas as instâncias possíveis de religião”. Dado que uma definição é sugerida, como no caso de Boyer (1994; 2001), para quem religião é definida por representações contraintuitivas, “a discussão pode avançar, examinando instâncias especiais, a exemplo do papel dos agentes contraintuitivos no budismo, explorado por Pyysiäinen (2003[a])”. Além disso, teorias fundamentais sobre origem e características de religião pressuporiam uma definição. (SCHAFFALITZKY DE MUCKADELL, 2014, p. 510).

Outro autor que estabelece este vínculo entre definição e agenda é Wouter Hanegraaff. Em pelo menos três de seus trabalhos (1999; 2016; 2019), sendo os dois primeiros dedicados à definição de religião, este autor traz uma agenda implicada em sua proposta definicional. Nestes artigos, demonstra-se que é somente por meio do enfrentamento da questão definicional que o autor estabelece uma agenda, trazendo ao primeiro plano estudos relativos ao “novo campo do esoterismo ocidental”, como sugerem Stausberg e Gardiner (2016, p. 27). Isto ocorre primeiro através de sua proposição definicional de 1999 (ver capítulo seguinte), que segundo o próprio Hanegraaff “conteria toda uma agenda acadêmica”; depois, defendendo uma essência religiosa localizada numa “formação imaginativa” (2016), em que religião seria aquilo que afirma esta atitude. Por fim, mais recentemente (2019), ao pedir pela volta do protagonismo da Ciência da Religião no período formativo, o autor propõe uma nova narrativa positiva e convincente como parte desse esforço, focando em termos-chave como “experiência”, “consciência”, “imaginação” e “espiritualidade”, embora se apressando em dizer (pelo significado prévio dessas palavras, certamente exigindo reconceituação), não se tratar de “um novo tipo de religionismo nas linhas de Eranos ou escolas eliadianas”, mas a simples retirada desses “tópicos da esfera do tabu para estudiosos seculares, recuperando-os para métodos e abordagens críticas não religionistas” (HANEGRAAFF, 2019, p. 1).

É ponto discutível a legitimidade e necessidade de parte dessa agenda para a Ciência da Religião. Contudo, o que enfatizamos aqui é a ideia de agenda acadêmica que ela sugere, ficando bastante evidente aquilo que temos discutido, na medida em que tal agenda só pode ocorrer dentro do alcance da definição do conceito de religião proposto, refinado e operado por Hanegraaff, crie as condições epistêmico-metodológicas para a realização desse objetivo acadêmico. Portanto, escopo e agenda estão virtualmente definidas com o objeto, formando um todo coeso ao lado da metodologia e teoria que decorre desta atitude metodológica inicial, sendo uma peça-chave na engrenagem disciplinar da Ciência da Religião. Aqui, devemos fazer algumas advertências deixando claro nosso posicionamento. Primeiramente, a definição não é uma panaceia nesse sentido, mas sim um ponto de partida metodológico. Também não está em causa ter numa determinada definição a *última* palavra para disciplinas concorrentes, mas sim *também* ter *uma* palavra entre a concorrência, sendo, portanto, uma reivindicação modesta e legítima. Além do que, não buscamos aqui um *xequê-mate* metateórico, mas apenas uma jogada relevante a ser considerada. O problema, contudo, é não ter uma tal jogada, pelo menos não de forma aceitável de um ponto de vista científico. A dificuldade aumenta na medida em que acolhemos a *anomia definicional* como pressuposto teórico (des)orientador e inibidor de uma

autonomia epistemológica, razão pela qual devemos tomar uma abordagem definicional como ponto de partida metodológico e de superação deste desafio, dentro de um horizonte investigativo a ser testado e refeito sempre que necessário.

É preciso ressaltar ainda que não estamos defendendo uma definição normativa para além da própria disciplina ou que seja verdadeira ou única, mas antes uma que resulte de seu trabalho metateórico, com especial atenção ao seu negligenciado período formativo. Portanto, ter uma definição conceitual criteriosa de religião, capaz de orientar epistemologicamente a Ciência da Religião, não significa dizer que temos o caminho correto, certo e definitivo; quer apenas dizer que temos um caminho próprio, para começar. Precisamos desse território epistêmico autônomo, a partir do qual possamos dialogar com *outras* disciplinas, ao invés de sermos subsumidos nelas. O fato de que a literatura relacionada não consegue responder com clareza suficiente a algumas perguntas-chave (como as religiões são identificadas e quais são seus componentes essenciais? Algumas crenças e práticas constituem uma religião, enquanto outras não? Todos os humanos são religiosos ou são apenas alguns? Como a compreensão religiosa do mundo difere da não religiosa? O que é conhecimento religioso e o que é crença religiosa?) não deve ser motivo para uma ciência permanecer quase que totalmente à mercê do que vem de fora. Afinal, resolver problemas é sua própria razão de ser. Portanto, sem uma definição viável e sustentável, que permita “pelo menos um consenso mínimo sobre os fundamentos, um objetivo distinto para a ciência da religião [*religious studies*] torna-se praticamente impossível”. Tratando-se de religião, devemos nos perguntar, “como a ciência da religião [*religious studies*] difere de estudos culturais, antropológicos, filosóficos, políticos, políticos, teológicos ou científicos?” (TUSSING, 2019, p. 47).

1.3.3 Autonomia epistemológica implica *metodologia e teoria próprias*

A razão mais geral para definirmos o nosso objeto é que isto implica tanto um caminho ontológico como epistemológico, o que já é uma atitude metodológica. A definição, portanto, orienta o método ou um conjunto deles, que por sua vez cria as condições para o estabelecimento de teorias. É importante observar a estrutura lógica envolvida nessa direção, em que os elos se ligam por derivação: M decorre de C, e T decorre de CM. Isto é, o Método se segue do Conceito e a Teoria de ambos.¹⁶ Este é um dos interessantes ganhos de uma

¹⁶ Reconhecemos que para a formulação de um conceito concorrem outros conceitos e teorias implícitas. Contudo, isso não inviabiliza nossa ideia de derivação lógica na medida em que ocorre apenas numa perspectiva exclusivamente metodológica. Isto é, não se relaciona diretamente ao objeto e sua especificidade, sendo antes

abordagem definicional. Ter parâmetros definidos é ter instrumentos de pesquisa e análise que nos permitem estudar o objeto de maneira mais propositiva e progressiva sobre aquilo que concretamente podemos afirmar. André Droogers distingue as dimensões ontológica, epistemológica e metodológica em qualquer atividade científica relacionada à definição de religião, embora não possam ser concebidas em estrito isolamento, posto que se influenciam triangularmente. Mesmo aqueles que se recusam a definir religião “se posicionam dentro dos parâmetros dessas três dimensões” (DROOGERS, 2009, p. 265). Outra observação que corrobora nossa questão vem de Michael Stausberg e Steven Engler, para quem, geralmente, métodos, teorias, conceitos e categorias são aceitos como fundamentais para a ciência moderna. Em ambos, “o conhecimento aceito como ‘científico’ deve ser baseado em materiais empíricos (dados) coletados usando métodos aceitos como ‘científicos’, e sua análise deve prosseguir seguindo regras baseadas em tais métodos”. Mais ainda, isto deve envolver, “conceitos e teorias aceitas pela respectiva comunidade acadêmica” (STAUSBERG; ENGLER, 2011, p. 3).

Nas últimas décadas, ocorreram vívidos debates “sobre questões conceituais e teóricas na ciência da religião [*study of religion/s*]”, e embora o próprio conceito de ‘religião’ tenha sido desafiado como uma categoria teórica válida nesse contexto, os “debates permaneceram curiosamente distantes de questões de metodologia”, as quais deveriam ser consideradas como a “regra do jogo no trabalho acadêmico”, na medida em que “os métodos constroem, coletam e/ ou geram os dados para o trabalho acadêmico”, especialmente por que dentro do espectro metodológico, “dados e teoria estão intimamente relacionados” (STAUSBERG; ENGLER, 2011, p. 3-4). Tomado num sentido amplo, o termo “método”, e por extensão “metodologia”, se refere “às práticas acadêmicas que tornaram e continuam a tornar possível a ciência da religião [*academic study of religion*]”. Portanto, “Sociologia é um método; a história é um método; a análise do discurso é um método, a desconstrução é um método”. Por outro lado, “teoria” refere-se às “variadas estruturas causais e naturalistas usadas para explicar as origens e a transmissão do que é comumente chamado de ‘religião’”. Nesse caso, “totemismo é uma teoria, animismo é uma teoria, ciência cognitiva é uma teoria”. Mas a despeito da consciência

ferramentas utilizáveis (pressupostos) para a formulação do conceito relativo ao objeto. Portanto, pressupostos “embarcados” no próprio conceito seriam, em relação ao próprio conceito, nada mais que um método que emprega noções teóricas diversas, peculiares à produção de conhecimento. A *teoria específica* (T’) relacionada ao objeto em foco continuaria, nesse sentido, sendo uma derivação do conceito e do método relativo a esse objeto. Em outras palavras, conceitos e teorias implícitas seriam uma “teoria-método” em relação ao conceito em formulação, podendo ser apresentado da seguinte forma: $C(T) \rightarrow M'$ e $C(T)M' \rightarrow T'$, onde C, a formulação do conceito, que embute uma “teoria-método” T na forma de pressupostos, implica um método *stricto sensu* (M’), e ambos implicam uma teoria específica (T’).

de sua importância e de relativa aplicação em nossa disciplina, o fato é que teoria e método são duas palavras que permanecem mal compreendidas. Além disso, “como existem muitos métodos e teorias concorrentes e antagônicos, não surpreende que a disciplina esteja em considerável desordem intelectual, havendo ramificações significativas em jogo nessa confusão que chega ao cerne da ciência da religião [*academic study of religion*]”. (HUGHES, 2013, p. 1-3).

É dentro deste contexto (de pouco rendimento metodológico e teórico) que inserimos a questão definicional, a partir da necessidade de enfrentamento e superação deste problema, como primeiro e decisivo passo em direção a uma autonomia epistemológica na Ciência da Religião. Trata-se de uma atitude metodológica necessária, sem a qual continuaremos navegando nas águas turbulentas da *anomia definicional*, estagnado naquele cenário de baixa produtividade proposicional. Nessa direção, Ivan Strenski a partir de Popper (1952) argumenta que “problemas” são centrais para qualquer estudo disciplinado (ou ciência) e que a afirmação fundamental sobre a natureza de qualquer “ciência” ou “disciplina” é ser definida por seus problemas: “acredito que a promoção de problemas de Popper para o cerne da busca por conhecimento é fundamental para uma concepção madura da ciência da religião [*study of religion*]”. É simplesmente ilusório “começar sem qualquer definição disciplinar, na esperança de que o resultado dos trabalhos de alguém atenda aos mais altos padrões de estudos” (STRENSKI, 2004, p. 145-147, 152). Tratando das classes de problemas de religião, Strenski considera dois tipos principais: “problemas muito gerais ou ‘categoriais’, que envolvem a categoria geral de religião e aqueles de natureza mais particular ou ‘infracategorial’, referentes a religiões particulares” (religiosidades). Neste ponto, dentre os diversos problemas categoriais listados aparece a questão definicional: “O que é religião? O que é uma religião? Como você pode saber quando se depara com uma religião?” (STRENSKI, 2004, p. 161-162).

Ao abordarmos religião por meio de problemas, teríamos pelo menos dois benefícios: entusiasmo intelectual, na medida em que encoraja a ver nosso objeto de uma maneira nova, num esforço comunitário em que “um problema é uma espécie de agente intelectual provocador”; e a vantagem desse ordenamento representar o senso de comunidade discursiva, “uma comunidade cujos membros compartilham entendimentos comuns suficientes ou uma linguagem comum que lhes permita discursar entre si” (STRENSKI, 2004, p. 169-170). Podemos observar neste caso tanto a ideia de enfrentamento e superação de um problema (a própria razão de ser de uma ciência), como a de consenso interno nessa direção. Assim, na condição de problema principal para a Ciência da Religião, a questão definicional traz uma

característica (ou benefício, utilizando o termo de Strenski) adicional que justifica sua necessidade: a de também ser uma “prototeoria” ou uma versão muito compacta de teorias, como mencionado anteriormente, e que passamos agora a desenvolver. Esta noção de que na definição já teríamos uma teoria em potencial ou uma “prototeoria” é explorada por vários autores. Para esta tese, configura-se um dos principais motivos para que a Ciência da Religião defina seu objeto, pois isto orientaria primeiramente uma direção epistemológica, que implicaria uma ou mais metodologia e teorias. Um exemplo inicial nesse sentido vem de Thomas Lawson, quando discute a necessidade definicional em função de sua importância na investigação, tendo em vista que, “pelo menos na pesquisa científica, as definições nada mais são do que versões muito curtas de teorias muito mais longas” (LAWSON, 1998, p. 43).

Armin Geertz, partindo de A. F. Chalmers (1994), afirma que a teoria “torna-se a estrutura básica para a concepção do objeto de estudo”, sendo esta a razão para que nosso objeto deva ser definido. Além disso, “uma definição deve ser, como todas as definições de fato provaram, *versões compactas da teoria* ou de conjuntos de teorias que informam a definição”. Seguindo este raciocínio, qualquer definição deve ser “*descompactada* da mesma maneira que um arquivo baixado da internet” e, usando essa mesma metáfora, “os conjuntos de teorias que informam uma definição devem ser explicitamente compactados na definição”. De modo que sua conclusão é: “uma definição de religião consistirá então na teoria proposta de religião de forma *compacta* e sistemática” (GEERTZ, 1997, p. 35, 38, grifo nosso). Esta mesma ideia também pode ser observada no trabalho de Jeppe Sinding Jensen (1999, 2014, 2017), onde também se defende as definições como “versões muito curtas de teorias”, que “consistem em modos de visualização ou em quadros nos quais as perguntas são feitas” (JENSEN, 1999, p. 413). Outro ponto interessante para nossa discussão é que “as definições são necessárias porque servem à comunidade acadêmica como *diretrizes intelectuais e cognitivas*, devendo ser apoiadas por teorias”. Uma definição semântica como a que Jensen propõe, “diz respeito a aspectos de religião que são fundamentais”, embora isto não seja exaustivo, sendo antes um aspecto específico. Também a especificidade não é uma deficiência, “mas uma riqueza inerente de definições”. Definições plurais e suas especificidades poderiam ser coordenadas em um programa de pesquisa, considerando seus fundamentos teóricos (JENSEN, 1999, p. 413, grifo nosso).

As propostas teóricas de religião assumem sua forma a partir de uma definição conceitual, sendo suas versões curtas ou mesmo “prototeorias”. Daí a relevância do que temos colocado como questão primeira para a disciplina no tocante à sua autonomia epistemológica.

Podemos acompanhar ainda um exemplo que ilustra de forma bastante convincente esta ideia. Ao trazer cinco visões sobre religião para pensarmos nosso objeto, Jensen reafirma o entendimento do termo “religião” como manifestamente implicado nas teorias em consideração, no sentido em que se está discutindo. Para ratificar esse ponto, primeiramente, o autor apresenta e discute sumariamente cinco definições de religião influentes de várias perspectivas disciplinares: 1) Sociológica/ religião como coesão social (Durkheim); 2) Psicológica/ religião como neurose obsessiva universal (Freud); 3) Filosófico-Teológica/ religião com preocupação última (Tillich); 4) Antropológica/ religião como sistema cultural (Geertz) e 5) Cognitiva/ religião como produto da evolução humana (Boyer) (JENSEN, 2014, p. 2-7). Cada uma das propostas corresponde a uma virada intelectual, com seus teóricos não apenas apresentando “visões influentes de religião”, mas também refletindo “algumas das principais ‘reviravoltas’ na história acadêmica e cultural mais recente”, a exemplo da própria criação de disciplinas como a Sociologia. Assim, com Durkheim tivemos a virada funcional; com Freud, a psicanalítica; com Tillich, a existencialista; com Geertz, a cultural e com Boyer, a cognitiva. A relação que se estabelece entre a definição proposta e o programa desenvolvido é direta, e parte de uma orientação epistemológica assumida na definição.

As visões que se estabelecem são resultantes das definições em primeiro lugar (prototeorias), conduzindo a cada uma das perspectivas posteriormente desenvolvidas. Noutro artigo, Jensen faz exatamente esta correlação ao afirmar que Durkheim, Freud, Tillich, Geertz e Boyer oferecem teorias diferentes de religião porque isto depende diretamente da escolha de uma ou mais perspectiva teórica, que depende do “modelo” de religião (JENSEN, 2017, p. 25). Noutros termos: da maneira pela qual o objeto é definido conceitualmente em primeiro lugar. Esta linha argumentativa também aparece em Willi Braun quando aborda a concepção de palavras “carregadas de teoria” de Norwood R. Hanson (1958), tomando como exemplo a proposta definicional formulada por Bruce Lincoln (1996). Nesse contexto, Braun também reafirma a importância de possuímos nossos próprios conceitos, cuja formação “não é apenas uma prerrogativa do estudioso, mas é de fato *sua principal obrigação como estudioso*”, embora nunca sendo processo único a serviço de uma estratégia de pesquisa bem-sucedida. De maneira que, considerando a definição como um “marcador”, Braun resume da seguinte forma a definição de Lincoln: “‘religião’ é uma conversa humana que pode ser diferenciada de outra conversa humana por seu conteúdo tópico e sua propensão retórica”. Ao que conclui ser este procedimento responsável por colocar a questão definicional no “domínio dos termos carregados de teoria de Hanson” ou “impregnados de teoria”, na medida em que dependa de

alguns movimentos da proposição teórica, exatamente quando da formulação do próprio conceito (BRAUN, 2000, p. 9-11, grifo nosso).

Por outro lado, conceitos não são teorias completas, embora sejam um tanto elásticos, mas sim arranjos provisórios para teorias, delimitando o foco e teorização possível. Mais ainda: na medida em que selecionam teorias apropriadas, os conceitos também “excluem algumas teorizações como não apropriadas”, a exemplo de um conceito que defina religião “como um discurso humano”, que não será bem-vindo “para explicar religião em termos de proposições que a postulam como *sui generis*” (BRAUN, 2000, p. 11-12). Nos exemplos aqui recuperados e em outros já mencionados, essa ideia de que já na definição do objeto haveria intrinsecamente uma “prototeoria” (STARK; BAINBRIDGE, 1987; CLARKE; BYRNE, 1993; ARNAL, 2000; BAINBRIDGE, 2003; LECHNER, 2003) ou *versão compacta de teoria* (GEERTZ, 1997; LAWSON, 1998; JENSEN, 1999), ou ainda um *termo* (definição) *carregado de teoria* (BRAUN, 2000), dá à nossa questão primeira mais de que uma justificativa, na verdade, seria uma autojustificativa. Esta mesma noção pode também ser estendida à metodologia. Isto é, um conceito carrega uma teoria tanto quanto carrega uma metodologia de forma compactada ou em potencial, na medida em que fornece um balizamento para podermos criar ou aproveitar estratégias sobre como abordar esse objeto então definido. Uma abordagem definicional assim configurada é, portanto, fundamental para a Ciência da Religião. Longe de ser um problema superado, mal colocado ou relativizado, a questão primeira é nosso “imperativo categórico” por excelência porque pode tornar a disciplina epistemologicamente autônoma em relação às disciplinas concorrentes.

Contudo, como observação final, é preciso deixar claro, mais uma vez, que estamos diante de um procedimento eminentemente metodológico, relacionado ao próprio fazer científico. Não estamos inventando a roda ou pedindo por algo que supostamente já teria ocorrido. O fato é que continuamos diante de uma questão que nos desafia enquanto *problema por excelência* e nos convida na condição de “cientistas” a enfrentá-lo e resolvê-lo. Como muitos autores aqui colocaram, é nossa obrigação; nosso dever de ofício. Algo básico, por isso mesmo chamado de “questão primeira”, que sem a solução da qual não podemos seguir adiante *com propriedade*, isto é, *autonomamente*. Como em qualquer estudo de caráter científico, a necessidade de diretrizes claras que possuam poder distintivo do ponto de vista de sua epistemologia, metodologia e teoria é um fato consensualmente aceito e deve ser buscado incansavelmente pelo conjunto daqueles que fazem a Ciência da Religião. Portanto, cabe a esta disciplina remover as aspas que constantemente aparecem no uso de seu termo-chave,

significando igualmente a definição tanto de seu escopo como de sua agenda, além de nesse horizonte também orientar questões teórico-metodológicas. Tomando a necessidade de superação da questão primeira como minimamente apresentada e problematizada, devemos agora considerar os aspectos técnicos dessa questão para sabermos como podemos avançar a partir de uma disciplina epistemologicamente autônoma.

CAPÍTULO 2

DEFINIÇÕES E POSSIBILIDADES PARA UM TERMO ENTRE ASPAS

É comum usarmos designações aproximativas para nos referirmos ao objeto de estudo da Ciência da Religião. Quando nos faltam melhor nomenclatura, recorremos às aspas ou mesmo aos parênteses, seja para deixar claro que não estamos certos ou não temos como precisar e afirmar que o sentido ora em uso seria o caso; seja para dar eventuais explicações sobre a razão desta esquivia. Mas apesar dessa “*epoché* gramatical” servir para estudos de religião de caráter mais amplo, esta não deveria ser a *práxis* de uma ciência, principalmente para aquela que se propõe a investigar exatamente este objeto, da qual se espera mais rigor na tarefa básica de remover as aspas, para começar. O entendimento implícito acerca do que geralmente se conta como religioso, gera uma série de problemas, além do gasto de recursos para manter este paliativo. Completando o quadro, muitos supostos sinônimos fazem as vezes das aspas: fé, sagrado, espiritualidade, transcendência, etc., numa profusão de significados, difusão de possibilidades e, finalmente, numa grande confusão terminológica. Neste capítulo, abordamos três segmentos dentro desse contexto. Começamos com a etimologia do termo latino *religio* considerando também o debate mais amplo sobre a validade ou não de seu uso enquanto categoria analítica na modernidade. Em seguida, no contexto do recorrente conjunto de definições reunidas por James Leuba (1901; 1912), adentramos na parte mais técnica dessa discussão, apresentando os tipos definicionais. Na seção final, trazemos um conjunto de definições do objeto religião formuladas academicamente por estudiosos de várias áreas entre os séculos XVII e XXI, encerrando com uma discussão sobre esta questão central na Ciência da Religião.

2.1 A QUESTÃO ETIMOLÓGICA NO CENTRO DO DEBATE CONCEITUAL: *RELIGIO* X “RELIGIÃO”

No primeiro Apêndice de sua obra *As Ciências das Religiões*, um de seus autores, Carlo Prandi, apresenta o estudo “As religiões: problemas de definição e de classificação” (2010), onde traz a discussão, primeiramente, sobre as questões etimológicas da palavra religião. Seguiremos este mesmo caminho a partir de um conjunto de textos que abordam o tema, acompanhando inicialmente a trajetória do termo latino *religio*, ao estabelecer o debate entre aqueles que discorreram sobre a questão. Nesse sentido, partimos da recorrente afirmação de que, para alguns autores, a palavra latina *religio* possuiria duas etimologias possíveis, uma primeira no contexto do mundo romano antigo (*relegere*), atestada por obras da época, notadamente em *A natureza dos deuses* (45 a.C.), de Cícero, e outra já no contexto cristão (*religare*), presente em textos posteriores, cerca de alguns séculos depois, em autores como Lactâncio, Tertuliano e Agostinho. No bojo desta questão etimológica, incluímos uma discussão mais ampla relativa aos questionamentos sobre a validade ou não de *religio* como termo original para a categoria analítica “religião”, a partir de algumas autores que analisam a história de seu uso, trazendo tanto a defesa pela inadequação do termo “religião”, notadamente Ernst Feil com seu *Religio* (1986) e *On the concept of religion* (2000 [1995]), quanto a justificativa de adequação deste termo, sobretudo Giovanni Casadio em ‘Religio versus Religion’ (2010) e Martin Riesebrodt em *The promise of salvation: a theory of religion* (2010).

2.1.1 *Religio, relegere e religare* na perspectiva etimológica

O termo religião em sua origem latina (*religio*) recebeu suas primeiras críticas pela carga semântica relacionada ao cristianismo, que logo cedo assumiu. No entanto, nem sempre foi assim, pois era um termo de origem romano-latina, dentro de um império que cobria extensa área geográfica, antes do cristianismo se impor como religião dominante. Embora ressaltando a importância etimológica (estática) de um termo em função de sua condição também histórica (dinâmica), Daniel Dubuisson lembra que o primeiro significado etimológico de *religio*, ainda que num contexto inequívoco e transparente, “só poderia ser o inicial e muito especializado sentido de uma palavra latina bastante comum, que permaneceria assim até que os primeiros pensadores cristãos a apreendessem e promovessem seu excepcional destino” (DUBUISSON, 2003, p. 23). Assim, o termo *religio* pertenceria ao cotidiano romano enquanto culto aos *deuses*, ganhando outro sentido (e objeto) somente ao ser deslocado de seu contexto original e ressignificado posteriormente como um tipo diferente e importante de *religio*, a despeito da relevância que possuía originalmente, como podemos observar neste trecho de Cícero: “se nós

nos compararmos às nações estrangeiras, nós podemos parecer iguais ou mesmo inferiores nos *diferentes domínios*, menos em *religião*, isto é, *no culto aos deuses*, onde nós somos de longe superiores” (CÍCERO, 2016, p. 149, [II, 8], grifo nosso).

Nessa nova situação, entra em cena uma disputa etimológica a partir de autores representativos do cristianismo em seu começo, quando se busca mais uma fonte etimológica para o termo. Assim, em sua concepção latina, a origem de *religio* teria dois entendimentos ou proveniências: de um lado, a partir da literatura clássica latina, notadamente nos textos de Cícero, com *relegere* e, por outro, em Lactâncio, com *religare*. No contexto romano, a prática religiosa implicava zelo numa relação respeitosa com os deuses, no âmbito de uma necessária repetição precisa dos ritos. Portanto, a realização correta dos rituais evidenciava grande importância nessa direção. Este entendimento é explicado em detalhes pelo próprio Cícero: “aqueles que cuidadosamente retomassem tudo quanto se referisse ao culto dos deuses e como que o repassassem [*relegerent*] com a mente, esses são ditos religiosos [*religiosi*] pelo repassar mentalmente, esmerados no escolher, conscienciosos no honrar e inteligentes pelo compreender” (CÍCERO, 2016, p. 149, [II, 72], grifo nosso). Noutro trecho, Cícero arremata sua reflexão: “em todas essas palavras está implícito o mesmo significado de *legere* que achamos em religioso”. Émile Benveniste aponta este trecho como aquele que deve “dominar qualquer discussão”, destacando o fato de que *religiosi* provém de *relegere* tanto quanto “*elegantes de eligere e diligentes de diligere*” (BENVENISTE, 1969, p. 268).

Ampliando sua análise, Benveniste afirma que *relegere* diz respeito a retomar uma nova escolha, no sentido de voltar a uma abordagem iniciada anteriormente, sendo esta uma boa definição de escrúpulo religioso, esclarecendo que isto significava “reiniciar uma escolha já feita (*retractare*, diz Cícero), revisando a decisão resultante”, sendo esse “o significado apropriado de religião”. Portanto, na origem, conforme Benveniste, o termo “indica uma disposição interior e não uma propriedade objetiva de certas coisas ou um conjunto de crenças e práticas. A religião originalmente romana era essencialmente subjetiva”, acrescentado não ser “por acaso que apenas entre os escritores cristãos a explicação de *religio* por *religare* aparece”, em que o próprio conteúdo do termo muda para uma dependência dos fiéis a Deus. Consequentemente, o conceito de religião é remodelado para a ideia “completamente diferente da antiga religião romana”, e que se prepara para a aceitação moderna (BENVENISTE, 1969, p. 271-72). Outro autor que também faz esta discussão é Henri Bouillard, para quem o cristianismo, ao se apresentar como a verdadeira religião, estaria se opondo aos falsos cultos. Por isso, o significado de *religio*, que dizia respeito ao culto romano arcaico, não poderia ser

utilizado para designar a “verdadeira” religião. Era necessário encontrar outro sentido para o termo que correspondesse à fé e às práticas cristãs. Além disso, segundo este autor, “os cristãos não podiam designar sua fé e sua prática pelo termo latino *religio* antes de começar a usar a língua latina” (BOUILLARD, 1976, p. 452).

Esta tarefa de ressignificação foi desenvolvida por alguns autores cristãos que buscaram colocar a ideologia contida no cristianismo em oposição àquela presente no mundo romano de então. De acordo com Dubuisson, religião enquanto domínio radicalmente separado e diferente daquilo que a cerca seria uma criação exclusiva e original dos primeiros pensadores cristãos de língua latina como Lactâncio, Tertuliano, Agostinho e outros (DUBUISSON, 2003, p. 24). Benveniste também afirma que só se poderia conceber o termo religião quando ele fosse delimitado, ganhando um domínio distinto a partir do que se saberia o que lhe pertence e o que lhe é estranho (BENVENISTE, 1969, p. 266). Contudo, isso teria ocorrido num contexto anterior ao cristianismo, como argumenta Henri Bouillard (1976) a partir de Cícero, que traz em várias passagens um sentido de *religio* muito próximo ao nosso, com o termo informando “um conjunto de crenças e práticas tradicionais específicas de uma sociedade”, aparecendo uma consciência muito clara da coerência desse todo. A sugestão é de que em Cícero teríamos o mesmo conceito de religião romana à maneira de um historiador moderno. Ademais, a ideia central das obras apologéticas do cristianismo era “a passagem de vários deuses para o Deus único”, isto é, “a passagem do erro para a verdade”, no contexto da oposição entre “*religio* romana, vã porque seus deuses não existem, e a *vera religio*”. Por isso mesmo, “são apresentados dois sistemas religiosos, um deve substituir o outro, o erro deve ceder lugar à verdade” (BOUILLARD, 1976, p. 453-455).

Ainda segundo este autor, a obra de Lactâncio, *Divinae institutiones*, marca esta etapa importante no emprego da palavra e na elaboração do conceito. Para Lactâncio, *religio* estava relacionada com *religare* não na observância meticulosa dos ritos, mas sim da relação de dependência ao olhar do criador (BOUILLARD, 1976, p. 455-56). Carlo Prandi vê nessa atitude um processo de “decantação” do significado original de *religio*, atribuindo a etimologia do termo não à *relegere* como em Cícero, mas a *religare*, num procedimento tanto filológico quanto ideológico (PRANDI, 2010, p. 256). O termo agora passava a religar duas realidades que pelo próprio significado pressupunha um estado original quando ambas estariam ligadas, o que calhava perfeitamente com a doutrina cristã do pecado original e a conseqüente queda e separação entre homem e divindade. A partir deste ponto, esta concepção se impôs como paradigma relativo à doutrina cristã e não mais àquela ideia observada em *relegere*, sofrendo

apenas pequenas modificações por autores como Agostinho e Tomás de Aquino, até ser questionada no período iluminista. Com as críticas a partir do Iluminismo nessa acepção “corrompida” de Lactâncio, ou o “Cícero cristão”, segundo Prandi, os problemas em decorrência do conceito de religião passaram a interessar novamente os estudiosos da matéria (FIGUEIREDO, 2019, p. 274). Contudo, contrariamente a esta ressignificação cristã que difere da *religio* romana, Benveniste defende abertamente que o uso antigo do vocábulo, relacionado a escrúpulo, impõe uma única interpretação para *religio*, que é exatamente a origem etimológica encontrada em Cícero, isto é, *relegere* (BENVENISTE, 1969, p. 270).

Este é o mesmo entendimento do filólogo alemão e um dos fundadores da Ciência da Religião no século XIX, Friedrich Max Müller, em pelo menos duas obras. Primeiro, em *Lectures on the origin and growth of religio* (1878), onde defende que a etimologia correta é a de Cícero, ressaltando a importância do significado etimológico da palavra, que indicaria o exato momento em que certa ideia teria começado, embora advertindo que isto não comportaria todo o processo histórico de seu desenvolvimento, posto que, ao longo do tempo, esta acepção original poderia enfrentar alterações, não retendo mais aquele significado inicial de atenção, relação, reverência aos deuses ou a coisas divinas. Em todo caso, Max Müller concorda que tenha sido nesse sentido que “as pessoas foram chamadas de religiosas por *relegere*, por repetirem e repetirem novamente, por assim dizer, considerando cuidadosamente tudo o que se referisse à adoração de deuses”. Além disso, “as pessoas começaram a falar da religião de um homem, significando sua piedade, sua fé nos deuses, sua observação de cerimônias, até que finalmente *um sistema inteiro de fé foi chamado de religiones ou religio*”. Do ponto de vista gramatical, Max Müller reconhece a possibilidade apontada pelos autores cristãos (ele cita Servius, Lactâncio, Agostinho). Contudo, não haveria vestígios deste uso cristão (*religare*) pelos próprios romanos, sendo, portanto, diferente dos significados originais nos quais *religio* aparece pela primeira vez em latim (MÜLLER, 1878, p. 10-13, grifo nosso).

Na segunda obra, *Natural religion*, de 1889, Max Müller retorna ao tema com mais subsídio para reafirmar sua posição pró-Cícero no tocante à etimologia original de *religio*. Segundo o filólogo, as afirmações de que o filósofo romano Marco Terêncio Varrão, em sua obra *De lingua latina*, apoiaria a etimologia de Lactâncio não tem fundamento, dado que ele “simplesmente trata de *legere* e *legio*, e, portanto, apoia indiretamente a etimologia de Cícero, e não a de Lactâncio”, segundo a qual “quando nascemos, devemos oferecer a Deus nossos serviços justamente devidos, conhecê-lo somente e segui-lo somente. Estamos ligados a Deus e a ele (*religati*) pelo vínculo de piedade, e a partir disso, religião tem recebido seu nome, e

não, como Cícero interpretou, pela atenção (*relegendo*)”. Dos escritores posteriores, Agostinho segue uma ou outra etimologia, conforme ela se adéqua ao seu propósito, enquanto entre os teólogos modernos de sua época, “tem sido sustentado que *religio* era descendente de *religare* assim como de *relegere*, de modo a combinar os significados de ambos”. De um ponto de vista puramente filológico, Max Müller reafirma esta dupla possibilidade, porém volta a defender sua convicção de que no Latim clássico, *religare* nunca é usado no sentido de Lactânio. Portanto, mais uma vez, a etimologia de Cícero é “decididamente preferível, tendo em vista que está mais consoante com o idioma latino” (MÜLLER, 1889, p. 33-35).

A questão de se o termo *religio* possuiria duas etimologias, uma de origem na antiguidade, proveniente de cultos romanos arcaicos (*relegere*) e outra cristã (*religare*), deve ser considerada e desenvolvida criticamente no contexto de uma abordagem definicional. Como ficou estabelecido, a rigor, não existem duas etimologias no sentido estrito do termo, mas apenas uma e sua posterior ressignificação. O fato de que os autores cristãos a partir do século II, na antiguidade tardia (Lactânio, Tertuliano, Agostinho, etc.) terem se apoderado do termo *religio* para *desconstruí-lo* e ressignificá-lo (tornando-se assim os precursores da crítica pós-moderna, e nesse sentido, ideologicamente motivada já na origem), a partir de um novo sistema de pensamento, apenas confirma sua etimologia original. Ao passar a designar o novo conjunto de crenças, o termo precisava obrigatoriamente de “outra” etimologia, diferente daquela *já* existente. De outra forma, não estaríamos discutindo este tópico. Todo colonialismo semântico; todo imperialismo e ideologia política associada ao nome “religião” é em grande medida uma crítica aos compromissos que este uso assume a partir desta ressignificação. Portanto, é preciso fazer uma distinção nesse sentido e justificar *religio/relegere* na Ciência da Religião enquanto uso adequado e livre de acusações, admitindo *religio* em seu contexto etimológico original como ponto de partida, reconhecendo, obviamente, outros usos por outros atores e para outros fins. A seguir, acompanharemos mais de perto esta discussão em torno do uso de *religio* como base para a categoria analítica “religião”.

2.1.2 *Religio*/religião enquanto problema da modernidade

Esta longa e debatida questão etimológica é matéria-prima para outra discussão, agora do ponto de vista de autores contemporâneos, que voltaram ao termo original (*religio*) para fundamentar a ideia de que religião enquanto categoria geral é uma invenção moderna e que, supostamente, nada tem a ver com o termo latino, dado que o significado dessa palavra durante

um longo período teria variado bastante, como procuram demonstrar os estudos já citados nessa direção. Como temos enfatizado ao longo desta tese, definições sempre são “chamadas” a comparecer em primeiríssimo lugar ao “tribunal acadêmico” para prestar os necessários “esclarecimentos”. No caso em análise, não é diferente. Neste ponto, Peter Beyer aparece como um exemplo intermediário de um movimento pendular entre uma e outra posição, isto é, entre a validade ou não de religião enquanto categoria analítica universal, na medida em que ele próprio busca um meio-termo para o caso quando reconhece ser um erro “supor que o significado da palavra nos últimos tempos seja essencialmente o mesmo de várias centenas de anos atrás” (BEYER, 2006, p. 70). Mas embora admitindo uma suposta “invenção” da categoria “religião” na modernidade, o autor também reconhece que ela se refere a um fenômeno socialmente real e eficaz, sendo religião simultaneamente “uma categoria de imposição ocidental e institucionalizada em todas as outras regiões do mundo”. Portanto, religião não seria mais simplesmente uma noção ocidental (muito menos cristã), que é a crítica mais recorrente, porém uma ideia global, ainda que em certos aspectos esteja em desacordo com esta realidade globalizada (BEYER, 2006, p. 115).

Alguns autores desenvolveram trabalhos em perspectiva historiográfica a exemplo de Wilfred Cantwell Smith (1962), Michael Despland (1979) e Ernst Feil (1986, 1992; 2000 [1995]), cuja rejeição da validade de *religio* enquanto termo original para a categoria analítica “religião” alimenta várias críticas, especialmente aquelas que visam à desconstrução ou substituição do termo (*anomia definicional*) como vimos no capítulo anterior. William T. Cavanaugh, assim como Feil, de formação teológica, também traz contribuições para esta discussão, embora no contexto de um debate mais amplo em torno da ideia (para ele, equivocada) de que religião, enquanto domínio distinto do secular, teria uma inclinação peculiarmente perigosa para promover a violência (CAVANAUGH, 2009, p. 3). Para este autor, a discussão etimológica em torno de *religio* seria instrumental para fins mais amplos, que em grande medida traz relevantes aportes para este debate mais específico. Contudo, a despeito da importância desses e de outros autores que conduzem esta discussão, recorreremos agora apenas a Ernst Feil, em quem observamos, novamente, a ênfase no conceito de fé em detrimento do conceito de religião, não sendo adequado, portanto, usar o segundo como um sinônimo do primeiro, posto que *religio*, no contexto clássico, indicava uma sensibilidade em relação à cuidadosa observância de certas regras em determinadas situações, não sendo necessariamente um termo que se referisse a um reino divino, mas simplesmente a atitude de observância de

certas regras, no sentido de algo muito concreto, concordando aqui com alguns autores já mencionados.

É importante destacar a defesa que se faz desse significado de religião como algo inalterado até o século XVII, após a Reforma dar origem a processos culturais que permitiam uma interpretação diferente do conceito (FEIL, 1986, p. 40-45; 1992, p. 31-32). Conforme Feil, muito cedo, já no século VII, “*religio* se tornou uma designação para as comunidades daquelas pessoas que dedicaram toda a sua vida ao serviço escrupuloso e retraído de Deus, os *religiosi*, que deram origem, é claro, à expressão inglesa ‘religioso’ para alguém pertencente a tal ordem” (FEIL, 1992, p. 33). Portanto, a partir da história do termo *religio*, que em parte evidencia apenas “uma atitude e um estilo de vida concretos em torno do culto a Deus”, não teríamos motivo para ir além desse sentido, dado que em “nenhum lugar pode ser encontrada uma tentativa séria de designar diferentes crenças e grupos com o termo *religio*” (FEIL, 1992, p. 37). Noutro trabalho, Feil ressalta a tese de que o termo latino significava algo bem diferente de qualquer entendimento moderno da palavra “religião”, reafirmando o argumento de sua significação antiga praticamente inalterada até sofrer uma mudança após 1700. Nesse contexto, um estudo cuidadoso da tradição cristã deveria se concentrar não no conceito de *religio*, mas no conceito de *fides*, tendo em vista que este teria sido o conceito central que permitiu ao cristianismo desenvolver sua própria visão de mundo. Além disso, a ideia de que religião se identificaria primariamente como fé seria de desenvolvimento relativamente recente, sendo, portanto, uma criação conceitual da modernidade; um produto cultural (uma transformação cultural), que teria ocorrido somente após a Reforma (FEIL, 2000, p. 26-28).

Por outro lado, o conceito de religião como definição de fenômeno humano ou constante antropológica é criticado como extremamente problemático, na medida em que se tome isto como pressuposto de que “religião” seria universal e, portanto, encontrada entre todos os povos, em todas as épocas. Sobre o problema de ser ou não possível definir “religião”, Feil aborda a questão afirmando que as respectivas tentativas aparecem dentro de um dilema específico sob a “crescente tendência a uma negatividade que não nos permite mais ver a dimensão positiva”. Indo mais além: “a reflexão sistemática realizada pela Ciência da Religião [*Science of Religion*]¹⁷ e, *a fortiori*, pela sociologia (especificamente, a sociologia da religião) refletem cada vez menos ‘religião’ que *períodos anteriores* tomaram como objeto de suas reflexões”, abandonadas como algo obsoleto. Nesse sentido, Feil sugere a seguinte atitude metodológica:

¹⁷ Na tradução inglesa, aparece *Science of Religion* ao invés de *Religious Studies* ou *Study of Religion* e respectivos plurais. Não tivemos acesso ao original em alemão, porém tudo indica que o termo seja *Religionswissenschaft*, que é a designação mais comum nesse caso.

“se alguém deseja evitar posições errôneas, é melhor fazer uma *distinção precisa* entre ‘Religião I’ para a posição clássica (que durou até o final do escolasticismo) e ‘Religião II’”. Esta segunda opção estaria relacionada a diversos entendimentos e reflexões no período moderno, até meados do século XX, e, “se alguém realmente acha isso apropriado”, aponta uma terceira: “‘Religião III’, para as chamadas ‘novas religiões’”. Mas a tradição cristã não seria “essencialmente afetada pelo desaparecimento de ‘religião’”, que segundo o autor, “pertence ao período moderno, posto que depende não de ‘religião’, mas de ‘fé’” (FEIL, 2000, p. 16, 26-28, grifo nosso). Nesta mesma obra, algumas considerações críticas foram feitas por autores convidados a refletirem sobre o trabalho de Feil, que nos interessa em função deste debate.

Friedrich Fürstenberg, em seu “What do we learn from an analysis of religion in terms of the history of concepts?”, observa que a despeito do grande esforço de Feil ao considerar o desenvolvimento histórico do conceito de religião, com sua respectiva aplicação e definição problemática, evidenciava “menos uma orientação para fenômenos empiricamente demonstráveis do que para reflexões teologicamente relevantes sobre ‘religião’, ‘teologia’, ‘fé’ e ‘sagrado’”, sobretudo ao usar a fé tanto como categoria fundamental para a teologia cristã como para uma declaração teológica. No entanto, esta atitude eminentemente teológica tenderia a suprimir as perspectivas das ciências experimentais, pois como não seria possível mediar os fenômenos de fé “empiricamente”, as declarações teológicas se tornariam imunes a partir de qualquer evidência que as ciências pudessem apresentar. Para Fürstenberg, pelo menos em princípio, deveria existir a possibilidade de empregar os conceitos de tal maneira que eles estivessem ligados a fenômenos que pudessem ser percebidos de fato. Além disso, quando Feil recorre repetidamente à experiência religiosa, “deve-se colocar a séria questão de saber se é possível aproximar-se dessa experiência por uma exegese da história dos conceitos”, especialmente quando a intenção seja “analisar aglomerados altamente complexos de reflexão”, sem o uso de procedimentos cujo ponto de partida sejam definições relacionadas à teologia (FÜRSTENBERG, 2000, p. 51, 54).

Hubertus Mynarek, de formação teológica como Feil, faz a crítica a partir de dois aspectos que ele reputa como substanciais. Primeiramente, ao demonstrar a tentativa de “substituir religião por fé”. Depois, questionando a fé que se estabelece em desfavor de “religião”, sobretudo por ser um conceito ainda mais marcado e carregado de implicações subjetivas de toda a sorte. Por isso, “fé, mesmo fé cristã, não pode ser separada e demarcada de maneira tão limpamente de religião e da religiosidade como Feil imagina”. O estreito vínculo entre fé e religião que se evidencia significa que, praticamente, “todas as observações negativas

que podem ser feitas sobre religião também podem ser feitas sobre fé”. Foi fé e não religião “que levou aos maiores crimes cristãos da história da humanidade: fé na superioridade qualitativa do cristianismo em relação a todas as outras religiões; fé de que os cristãos foram escolhidos por Deus”, de maneira diversa daqueles que “professavam outros sistemas de fé”, além daquela “fé na necessidade do trabalho missionário, de conversão dos não-cristãos (os pagãos); fé de que a inviolabilidade da ‘verdade’ cristã era mais importante que amor e tolerância (estabelecendo assim a base ideológica da Inquisição)”. Para Mynarek, Feil “não consegue refutar a tese de que religião é uma constante antropológica, nem demonstra a plausibilidade de substituir religião por fé (cristã)”. Feil também “não estabelece que ‘religião’ situada na dimensão interior tenha chegado ao fim”, nem nos convenceria das vantagens de fé em relação a religião (MYNAREK, 2000, p. 86, 88, 92-93).

Como ficou evidente no capítulo anterior e também neste debate, a questão definicional aparece no centro das discussões metateóricas em torno do objeto religião, reforçando aquele entendimento de que no conceito estaria latente uma prototeoria. Portanto, as definições são, podemos afirmar, “*versões em miniatura* das teorias que as inspiram” (HARRISON, 2006, p. 137, grifo nosso). Nessa mesma direção, demonstramos que um ponto de partida epistemológico também fornece um rumo metodológico, além de desenhar tanto o escopo quanto uma agenda disciplinar. Obviamente, uma abordagem definicional não seria a solução de todos os nossos problemas, mas certamente é algo metodologicamente necessário para resolução de uma parte central, começando pelo dilema observado entre uma suposta dupla origem do termo *religio*. Esta questão etimológica não é trivial e negligenciá-la enfraquece o uso da palavra religião pela disciplina. Não é sem razão que o termo latino foi questionado por autores apologéticos em perspectiva teológica na antiguidade tardia e também contemporaneamente a partir de um “subtexto ideológico”, ou substrato motivacional, relacionado diretamente ao alcance e valor de muitas propostas definicionais, o que explicaria o problema da falta de consenso ou a razão de existirem definições diferentes, na medida em que, paradoxalmente, a motivação principal não fosse definir religião (HANEGRRAFF, 2017, p. 233-234), mas defender uma determinada ideologia situada por traz de sistemas de crenças, sejam “religiosos” ou não. Portanto, fazer a defesa de *religio* como termo viável livrando-o de acusações baseadas numa etimologia cristianizada integraria igualmente este momento autoral da disciplina.

2.1.3 *Religio*/religião enquanto categoria analítica necessária

Religião enquanto uma categoria analítica geral, apesar de receber muitas críticas também encontra defensores de relevância nos estudos de religião de caráter mais geral e na Ciência da Religião, onde o conceito é absolutamente necessário para compreendermos a realidade para qual aponta. Dois autores serão considerados aqui. Geovani Casadio, lidando diretamente com a temática deste capítulo, traz a história do conceito por uma ótica que evidencia resultados diferentes daqueles apresentados por Feil, utilizando uma farta e sólida documentação histórica sobre o uso do termo latino enquanto categoria geral, que teria ocorrido muito antes do período moderno ocidental, numa “antítese” a vários textos de perspectiva desconstrucionista acerca do termo “religião”. No capítulo “Historicizing and translating religion” (2016), Casadio voltaria a tratar desse tema. Contudo, como já exploramos este trabalho, vamos nos concentrar apenas em “*Religio* versus religion” (2010). Na mesma direção, embora agora a partir de uma proposição teórica propriamente dita, Martin Riesebrodt em *The promise of salvation: a theory of religion* (2010 [2007]), defende tanto a necessidade conceitual quanto a permanência do termo “religião”, considerando ainda o enfrentamento de questões levantadas contra essa abordagem, caso se queira formular uma teoria de religião consistente, havendo toda uma série de boas razões para manter o conceito de religião ao invés de abandoná-lo, posto que as críticas seriam insuficientemente persuasivas, com seus defensores enfatizando demais a origem ocidental do conceito e falhando em considerar todas as suas definições e modos de uso.

De acordo com Giovanni Casadio, nosso primeiro autor, para se referir a uma “consciência clara da existência de uma esfera religiosa”, correspondendo ao termo religião em seus significados contemporâneos, “os romanos antigos tinham em seu vocabulário uma palavra muito específica e comum para definir esse conceito”. Tratava-se do termo *religio*, cuja história notável em seu próprio discurso latino está atestada e documentada, razão pela qual o autor acredita ser insustentáveis do ponto de vista filológico e histórico, abordagens que colocam a categoria religião nascendo somente após a ascensão do cristianismo e sendo modelada posteriormente, representando “definitivamente ‘uma falsa ideia de religião’”. Embora reconhecendo em diversos autores um argumento na direção oposta (Borgeaud, 2004; Bremmer, 1998; Calame, 2006; Davies, 2004; Feil, 2000), Casadio traz vários exemplos da literatura clássica (textos filosóficos, literários, cartas, documentos e epígrafes), indicando os significados que o termo *religio* assumiu, para fundamentar a tese de que “a categorização de

religião *não é apenas cristã, não é apenas ocidental* (com toda a ambiguidade e contradição incluída neste termo estereotipado) e *nem de todo recente*".¹⁸ Na literatura latina, "até os tempos cristãos (e mais tarde na Idade Média, com outras conotações semânticas), *religio* é usada em uma grande variedade de sentidos, frequente e aparentemente curiosos e inesperados". Contudo, todos esses usos podem ser reduzidos a três tipos principais de significado, "um dos quais é provavelmente o mais antigo", sendo os outros derivados (CASADIO, 2010, p. 301-305, grifo original).

O primeiro (e mais antigo) significado está enraizado na etimologia de religião e é "escrúpulo", que implica uma obrigação positiva, "baseada no sentimento de reverência, ansiedade, dúvida, ou medo, que é despertado na mente por algo que não pode ser explicado pela experiência de um homem ou pelo curso natural de causa e efeito, e que é, portanto, referido ao sobrenatural [*supernatural*]". O fato deste significado estar presente nos atestados mais antigos da palavra "acrescenta argumentos adicionais (a meu ver, decisivos) à derivação de religio de *relegere*", seguindo a etimologia defendida por Cícero. Longe de ser palpite etimológico, "concorda com as regras linguísticas do latim e sua realidade semântica". O segundo significado deriva-se do primeiro e está relacionado a uma "qualidade sobrenatural [*supernatural*] que evoca reverência e implica a observância de certas obrigações", oscilando entre "'reverência' (inspirada no objeto religioso) e 'observância' (devido ao objeto religioso)". Por fim, *religio* se torna religião, embora não significando simplesmente "escrúpulo religioso", "obrigação religiosa" ou "temor religioso", mas sim um sistema complexo e poderoso, "uma espécie de *agência sobre-humana* [*superhuman*]¹⁹, que coage as ações humanas". Aqui, a palavra assume um significado que corresponde "essencialmente ao sentido que colocamos sob o nome de religião". Portanto, *religio* não é apenas uma noção que define uma esfera separada da visão romana do mundo, mas também um termo com o valor de uma categoria independente, a exemplo das categorias "economia" e "política" (CASADIO, 2010, p. 305-310).

A noção de categoria também se justificaria em função daquele período de encontro cultural e cosmopolitismo, em que se buscava "uma palavra para reunir e expressar todos os aspectos religiosos da existência humana". Contudo, precisava ser uma palavra que não fosse equivalente a nenhuma noção técnica definida. A palavra *religio* implícita ou explicitamente, aparece e opera com a noção correspondente, na enciclopédia de Varrão (116-27 a.C.), no

¹⁸ Para o par conceitual Ocidente/Oriente, ver Matheus Oliva da Costa, 2022.

¹⁹ Este conceito é amplamente usado na Ciência Cognitiva da Região como princípio ou fundamento de religião e, segundo Casadio, está em perfeita sintonia com o significado original do termo latino *religio* (CASADIO, 2010, p. 309n32).

contexto de uma produção literária (notadamente filosófico-teológica) sobre a natureza dos deuses. Enfaticamente nesta obra, “a *res divinae* são ordenamentos separados da *res humanae* e considerada um campo com uma espécie de relativa autonomia, para ser estudadas com sua própria metodologia”. Mais impressionante ainda é que “a atitude de Varrão era científica e sua mentalidade totalmente secular, comparável à de um representante de uma abordagem científico-social e não à de um fenomenólogo”. Para Varrão (e seus contemporâneos), “os fatos do culto eram considerados pertencentes a um campo definido, o de *religio*, regulado por suas próprias leis, diferentes das de outros compartimentos da vida, como filosofia ou economia”. Não se tratava, portanto, apenas de um pensador preocupado com o lado teórico de religião, “ele era antes de tudo um historiador erudito interessado no desenvolvimento histórico de sua religião doméstica”, na medida em que estava olhando a diferença “na alteridade de outros povos e na situação diferente de Roma no passado”, cujo treinamento filosófico e “conhecimento de uma variedade de fatos religiosos o levaram à construção de realidades religiosas como domínios autônomos” (CASADIO, 2010, p. 310-314).

Devemos ainda a Cícero uma definição de *religio* de acordo com seu uso comum, com alguma qualificação importante, em que “é vista como uma força introduzida na natureza humana, com outras virtudes inatas (lei natural, piedade, graça, vingança e verdade)”, como fica evidenciado em outro momento de Cícero: “religião é o que leva os homens a prestar atenção e a honrar, com cerimônias fixas, uma certa natureza superior que os homens chamam de divina”. Cícero reconhece o senso de religião em outros povos, demonstrando “claramente que, para ele, *religio*, longe de ser algo intrínseca e exclusivamente incorporado à cultura romana, é uma disposição humana universal”. A prova definitiva de que *religio* foi concebida como uma categoria na Roma republicana tardia vem de um discurso de Cícero em 59 a.C., onde afirma: “cada nação tem sua própria ‘religião’, sua maneira de se relacionar com uma agência sobre-humana; nós temos a nossa, uma religião que não exclui as religiões dos outros, mas é diferente (e implicitamente superior a) da deles”. Além disso, a obra *De bello Gallico*, de Júlio César, fundador do Império Romano e conseqüente multiculturalismo, apresenta o “pensamento comparativo de intelectuais que perceberam que havia diferentes sistemas religiosos no conceito de religião como um todo”; bem como a interpretação de Tito Lívio, historiador romano, no contexto da entrada de religiões externas (*religio externa*), para quem *religio* era “uma categoria geral que pode ser usada como um guarda-chuva ideal para vários tipos de *religiones*/religiões”, e que “não significava simplesmente ‘prática ritual’, ‘culto’, doméstico ou estrangeiro” (CASADIO, 2010, p. 314-319).

Nosso segundo autor, Martin Riesebrodt (2010 [2007]), defende em linhas gerais esta noção de Casadio em relação ao conceito e sua aplicação enquanto categoria analítica geral, embora o faça em função da própria proposta teórica, segundo a qual religião se baseia na comunicação com poderes sobre-humanos e se preocupa em evitar o infortúnio, lidar com as crises e estabelecer os alicerces para a salvação. Riesebrodt apresenta essa teoria como derivada de “um conceito de religião coerente”, cuja definição “já decide se religião é um fenômeno universal que simplesmente varia de forma ou um fenômeno historicamente determinado que emerge e desaparece”, e que uma série de questões e problemas estariam necessariamente “envolvidos em qualquer definição de religião, quer queiramos ou não”, a exemplo de questões morais, classificatórias, demarcatórias e metaempíricas. Há nessa perspectiva uma clara base comum entre a tese de Riesebrodt e o próprio termo *religio*, que tem seu substrato em uma agência sobre-humana. Portanto, ao se verificar historicamente este tipo distinto de interação com tais poderes de outras formas de ação, a ideia por trás do conceito encontraria sua universalidade, possibilitando o desenvolvimento de um estudo comparado entre religiões diferentes a partir dessa estrutura de significado subjacente, permitindo tanto o entendimento quanto a explicação, “mesmo que apenas provisória e imperfeitamente”. Religião é um conceito abstrato (i.e., uma categoria) por meio do qual “religiões concretas podem ser comparadas entre si” (RIESEBRODT, 2010, p. xi-xii, 1-3).

Partindo deste ponto, Riesebrodt faz a defesa da categoria religião das críticas que tendem a situá-la exclusivamente na modernidade ocidental, embora para ele reconhecer o caráter específico de qualquer conceito não significa “que o conceito de religião exprima uma distinção cognitiva que é especificamente ocidental”, na medida em que “a distinção entre religiosos e não-religiosos não falta no ocidente pré-moderno nem nas culturas não-ocidentais”. Mais fundamentalmente, “os religiosos, no sentido de instituições associadas a poderes sobre-humanos, existem em todas as idades e culturas”. Não há apenas um conceito ocidental moderno de religião, como pressuposto pela crítica, “marcado por uma mancha indelével que *não pode* ser corrigida pela *redefinição*”. Como regra, os críticos não oferecem conceitos alternativos que não possuam tal conotação nem constitua o objeto de uma maneira diferente, mas, pelo contrário, “os críticos desconstroem o conceito de religião e continuam alegremente a usá-lo”. Se por um lado a crítica acerta ao dizer que “o conceito não pode ser universalizado com base em uma teoria do discurso ou em uma teoria das instituições”, por outro, negligenciam abordagens baseadas em uma *teoria da ação*. Por isso, “o conceito de *religião como ação* faz sentido e é indispensável”, de modo que “subsumir a ação religiosa sob outros conceitos

resultaria em uma perda analítica em relação à nossa capacidade de entender e explicar a especificidade dos fenômenos religiosos”. Portanto, em função do grande significado da ação motivada por religiões em nosso tempo, sem mencionar outros séculos, “o abandono do conceito de religião representaria uma perda de conhecimento” (RIESEBRODT, 2010, p. 1, 6, grifo nosso).

Para Riesebrodt, “a universalidade ou aplicabilidade geral de um conceito de religião depende não da universalidade dos conceitos discursivamente produzidos, mas da existência de certos tipos de ação significativa”. Por isso as análises do discurso são claramente insuficientes para a investigação, na medida em que ao se concentrarem nos discursos das elites políticas e intelectuais, ignoram as práticas divergentes de grandes grupos populacionais. Além disso, esta linha desconstrucionista “atrapalha a pesquisa séria e confunde toda uma geração de estudantes”, sendo banal a repetição constante desses debates e uma posição insustentável em longo prazo, na medida em que para desconstruir um determinado conceito precisamos fazer uso de outros conceitos, “que já foram desconstruídos por outros ou pelo menos são igualmente desconstrutíveis”, atitude que valeria para todos os conceitos que possam substituir o conceito de religião. E mesmo que possamos estudar “ideologias, discursos, culturas ou ‘formações cosmográficas’”, esses conceitos também foram “construídos” por discursos historicamente específicos e, portanto, “nada mais são do que instrumentos na batalha linguística entre classes ou culturas”. Além disso, radicalmente, “poderíamos acabar com o próprio conceito de discurso tendo finalmente percebido isso”, para em seguida, “simplesmente continuamos escrevendo, evitando conceitos analíticos ou os relativizando”. Como nenhuma teoria de religião pode ser formulada sem um conceito de religião, é preciso primeiro enfrentar estas questões (RIESEBRODT, 2010, p. 6-8, 21).

Em relação à crítica pós-colonial, o autor pondera que isto não estava obviamente “fora de base”, na medida em que os projetos coloniais em si eram muitas vezes concebidos religiosamente como ‘missões aos pagãos’, em que outras culturas eram vistas como desprovidas de religião ou aderindo a formas inferiores de religião. Contudo, também questiona: “do fato de que o conceito de religião estava envolvido em projetos e interesses coloniais, deve-se concluir necessariamente que qualquer uso acadêmico desse conceito é impossível ou que apenas ajuda a mascarar intenções políticas?” A afirmação de que fora do Ocidente não havia ‘religião’ requer uma análise mais precisa, na qual devemos perguntar “em que sentido religião não existia antes do encontro com o Ocidente?”, havendo pelos menos dois aspectos dessa crítica que são considerados inválidos: a questão da equivalência

linguística, que “será sempre debatida e também variou amplamente” e a alegação de que religião “não pode ser distinguida da cultura”, que simplesmente resulta de uma “diferenciação inadequada entre práticas e tradições religiosas”. Se as culturas dos povos colonizados “teriam apenas um papel que é, em última análise, passivo, assume-se que a construção de ‘religiões’ deve ser atribuída apenas à intervenção ocidental”, ignorando as interações nas quais ambos os lados participaram, “embora com chances diferentes de alcançar seus objetivos”, como no caso do budismo indiano na China com o confucionismo e o taoísmo, não significando, portanto, “que o Ocidente ‘inventou’ essas religiões” (RIESEBRODT, 2010, p. 12-13, 15).

Mesmo que esse encontro tenha fornecido o ímpeto inicial para sistematizar e racionalizar o hinduísmo, o budismo e o confucionismo e determiná-los sobre o modelo cristão, “o resultado ainda é um hinduísmo indiano, um confucionismo chinês e um budismo cingalês”. Insistir na absoluta alteridade das culturas não-ocidentais pode, inversamente, rebaixá-la ao status de receptora passiva do que o ocidente deveria ter feito dela, seguindo claramente “noções românticas ingênuas que interpretam o encontro com o Ocidente como um tipo de contaminação pela qual as culturas perderam sua autenticidade”, fazendo da modernidade ocidental “não apenas um divisor de águas na história do mundo, mas também seu único ator real”. Em função destas questões e expondo mais uma vez a importância e necessidade do conceito de religião com que opera em sua teoria, Riesebrodt adverte que em vez de tentar decidir se o hinduísmo ou o confucionismo são religiões, “deve-se perguntar se essas tradições contêm ou contribuem para sistemas de práticas que poderiam ser chamadas de ‘religiosas’, *na medida em que o contato com poderes sobre-humanos seja estabelecido nessas práticas*”. Portanto, é a realização da investigação a partir de uma estrutura conceitual que permite Riesebrodt “descrever e qualificar com precisão semelhanças e diferenças”, as quais exigem comparações, que por sua vez, requerem conceitos gerais, embora essa “necessidade e inevitabilidade de aplicar conceitos acadêmicos ocidentais a outras culturas certamente não significa que isso deva ser feito de forma descuidada ou irrefletida” (RIESEBRODT, 2010, p. 14-16, grifo nosso).

Por outro lado, também não pode significar que os estudiosos, ao analisar a sociedade e a cultura, “devam usar apenas conceitos universais *que também são linguisticamente universais*, pois isso seria uma posição que representaria o fim de todo trabalho acadêmico”. É preciso ter em mente que “a universalidade ou aplicabilidade geral de um conceito de religião depende não da universalidade dos conceitos discursivamente produzidos, mas da existência de certos tipos de ação significativa”. Todo conceito procede em algum momento de discursos

culturalmente específicos em um idioma específico. Exatamente por isso, sustentar uma “tal posição tornaria a comparação impossível e terminaria na visão sem sentido e imprecisa de que todas as culturas são incomparavelmente ‘diferentes’, mas que sua ‘diferença’ não pode ser expressa na linguagem”. Esta é a razão para o conceito de religião, assim como outros conceitos (p. ex., o de ‘economia’), poder ser formulado para que não tenha características especificamente modernas, isto é, devendo ser “definido para que sua forma moderna e ocidental não seja simplesmente universalizada”. Noutros termos, uma definição não deve conter “ideias e práticas religiosas culturalmente específicas, nem a incorporação institucional específica de religião no sistema social”. De maneira mais enfática, a conclusão é de que nem “Deus, nem igreja, nem a relativa autonomia de instituições ou assuntos religiosos constituem um fundamento apropriado para um conceito geral de religião” (RIESEBRODT, 2010, p. 16-17, 21, grifo nosso).

Fica claro nestes dois autores recuperados a importância da definição conceitual de religião a partir de um contexto mais abrangente situado tanto no debate em torno de sua origem latina (*religio*), quanto em relação à sua aplicação necessária e legítima enquanto categoria analítica na investigação científica de nosso objeto. Se em Casadio temos um conjunto de textos e autores que analisam do ponto de vista filológico e histórico a trajetória de *religio*, que afirma seu caráter categorial já naquela época, refutando seu “nascimento” apenas na modernidade, em Riesebrodt encontramos esta mesma defesa do ponto de vista de uma teoria propriamente dita, que além de exemplificar concretamente o papel decisivo da definição como ponto de partida metodológico, consolida a defesa do termo em relação às críticas pós-modernas, que em grande parte trabalham a partir da *anomia definicional* discutida como pressuposto teórico no capítulo anterior. Outro aspecto relevante derivado deste debate que devemos destacar é que tanto as propostas no contexto dessa *anomia*, que argumentam pelo abandono do uso da palavra religião como categoria analítica válida na Ciência da Religião, quanto o movimento diametralmente oposto que faz sua defesa, partem metodologicamente de uma abordagem definicional, como demonstrou o próprio Riesebrodt na direção de sua manutenção, além de outros autores já considerados, sobretudo em função do paradigma científico assumido pela disciplina, que coloca a nossa questão primeira como uma necessidade em ambos os cenários.

2.2 MORFOLOGIA, SINTAXE E SEMÂNTICA NA DEFINIÇÃO CONCEITUAL DE RELIGIÃO

Ao assumir que uma definição conceitual de religião seja possível, “questões sobre as estratégias de sua construção são inevitáveis”, na medida em que definir algo “requer uma composição entre o dado empírico e sua representação conceitual” (STAUSBERG; GARDINER, 2016, p. 11-12). Na presente seção, consideramos a tipologia definicional relacionada ao objeto religião subsumida nestas duas grandes linhas metodológicas sugeridas por Stausberg e Gardiner ao tratar especificamente deste tema, isto é, definições que partem de um certo escopo empírico em direção à formulação do conceito, e propostas que procuram fazer o caminho inverso. Similarmente, estas propostas tendem a se misturar em muitos casos. Na primeira subseção, iniciamos considerando o trabalho do psicólogo suíço James Henry Leuba, onde ele discute a questão definicional e apresenta um expressivo número de exemplos dentro de uma tipologia própria (intelectualista, afetiva e voluntarista ou de um ponto de vista prático). Na sequência, nos voltamos para propostas contemporâneas sobre os tipos definicionais mais utilizados pelos estudiosos da matéria (entre as mais recorrentes, real, lexical, nominal, estipulativa), considerando ainda suas dimensões ontológicas, epistemológicas e metodológicas, no contexto das concepções de natureza essencialista e antiessencialista (substancialista, funcionalista), além de seu aspecto contingencial/pragmático. Encerrando esta seção bastante técnica, trazemos uma breve discussão acerca de pressupostos linguístico-semânticos operando neste procedimento metodológico que é definir o objeto de uma disciplina de caráter científico.

2.2.1 Considerando e reposicionando James Henry Leuba na Ciência da Religião

Em sua *Introdução à Ciência da Religião* (2010), Klaus Hock no capítulo “O que é religião?”, ao tecer considerações em torno da pergunta pelo conceito e pelo termo religião, no contexto do que entende ser um dos “debates internos mais importantes”, nos remete ao “psicólogo da religião James Leuba, que já no início do século XX reunira quase cinquenta definições diferentes de religião”, rejeitando todas e “oferecendo a sua própria, como alternativa” (HOCK, 2010, p. 17). Arie Molendijk também começa um de seus trabalhos fazendo esta referência: “O conceito e definição de religião ocupa as mentes de estudiosos por um longo tempo. O psicólogo americano James H. Leuba podia facilmente listar 48 definições” (MOLENDIJK, 1999, p. 3). Estas duas ocorrências de uma forma geral, exemplificam a situação de Leuba na Ciência da Religião, que quando considerado, muitas vezes é visto apenas como um “apêndice” ou estigmatizado como o autor de uma “lista” de definições. Mas embora

o psicólogo suíço, radicado posteriormente nos Estados Unidos da América seja lembrado metonimicamente por parte de seu trabalho, usado em alguns casos jocosamente, folclórica ou até mesmo como prova para impossibilidade de definir o conceito de religião, alguns autores parecem simplesmente desconhecer sua obra, baseando-se, na melhor das hipóteses, em fontes secundárias, reduzindo James Leuba a uma lista extensa de definições, a despeito de sua significativa contribuição nesta área.

Isto pode ser observado em alguns casos a exemplo da informação geralmente não verificada e apenas reproduzida em relação ao número de definições reunidas por Leuba no conhecido “Apêndice” de sua obra de 1912, que a rigor são 48 ao invés de 50 ou mais, além da completa ausência sobre qualquer aspecto deste estudo, como podemos verificar em J. Z. Smith (1998, p. 281); Rüdiger Vaas (2009, p. 26); Willi Braun (2000, p. 4); Steffen Dix (2007, p. 21), ou ainda no curioso caso de Edênio Valle informando que “em 1958, H. Clark chegou a enumerar nada menos que 48 definições distintas ou quase definições” (VALLE, 2007, p. 130, grifo nosso). Aqui o número 48 estaria correto se não fosse a obra de outro autor ao invés de Leuba. O livro em questão, *Psychology of religion: an introduction to religious experience and behavior*, de Walter Houston Clark, não traz um tal levantamento nem no informado capítulo 1 e nem no capítulo 2. A recorrente referência a este conjunto de definições não representa nem de longe o escopo das contribuições de James Leuba para a Ciência da Religião, pois além desta obra de 1912, há pelo menos mais três livros que abordam religião, publicados nas primeiras duas décadas do século XX, além de um expressivo número de artigos, revisões e discussões em diversos periódicos qualificados, nos quais o autor se alinha ao naturalismo científico para por meio dos estudos em psicologia fornecer um relato de fenômenos religiosos (ROBERTS, 2005, p. 1446-47).²⁰

Definindo-se como não materialista tanto em teoria como em prática, James Leuba aceitava-se como um “empírico idealista”. Sua tese de doutorado sob o título “Studies in the psychology of religious phenomena – Conversion”, publicada no *American Journal of Psychology* (v. vii), em 1896, resumia as descobertas sobre fenômenos religiosos, atribuindo a conversão a uma série de “fases naturais” em vez de “interposição sobre-humana”. Segundo Leuba, o trabalho consistia principalmente na análise e explicação de um grande número de conversões cristãs, muitas delas obtidas pelo próprio autor em entrevistas com os convertidos. Nessa tentativa, “estava implícita a opinião de que não havia diferença de tipo entre a

²⁰ Obras: Leuba, 1909; 1916; 1925; 1933, além de sua tese de doutorado (1896). Periódicos: *International Journal of Ethics*; *American Journal of Psychology*, *The Journal of Philosophy*; *The American Journal of Theology*; *Harvard Theological Review*; *The Monist*; *American Anthropologist*, etc.

consciência religiosa e a não religiosa e que as verdades religiosas deveriam se basear, como qualquer outra, no conhecimento científico” (ROBERTS, 2005, p. 1447; LEUBA, 1912, p. vii-x; 1937, p. 181). Seu trabalho foi uma das primeiras análises psicológicas da experiência religiosa publicadas nos Estados Unidos da América, como aponta William Ernest Hocking em 1913. Em sua análise, Hocking reconhece que Leuba “foi o primeiro a fazer um cuidadoso estudo psicológico da conversão religiosa [cristã], antecipando e, sem dúvida, estimulando, a notável sucessão de obras de Starbuck, Coe, Davenport, William James e outros” que, segundo Hocking, por conta própria, “deram à América o primeiro lugar nesse campo”. Em Leuba, a “psicologia, e somente a psicologia” nos daria uma “compreensão do que significa a experiência religiosa” (HOCKING, 1913, p. 328-329).

Em sua obra *As variedades da experiência religiosa*, William James cita a tese e outros textos de Leuba por diversas vezes positiva e respeitosamente, sobretudo na preleção IX, sobre conversão (“valioso artigo”; “Professor Leuba”; “Dr. Leuba”; observa “com razão”, “sem dúvida, está certo”, “diz” e “cita”, além de aceitar como boa a designação “estado de fé [faith-state]” e de apresentar como “extraordinariamente verdadeiras” as críticas de Leuba em relação “à noção de que religião busca principalmente resolver o mistério intelectual do mundo” (JAMES, 1902, p. 27n1, 201, 203, 216, 220, 248, 252, 256, 504, 506-7). Contudo, Leuba não poupou críticas a esta obra de William James: “alguns de seus princípios e sua principal conclusão são tão incomuns e de consequências tão imprevisíveis para a Ciência e Religião, que eles não deveriam passar sem uma discussão mais aprofundada”. Assim, o estabelecimento de comunicação espiritual por evidência empírica seria uma possibilidade mais remota do que nunca, com *As variedades de experiência religiosa* fornecendo mais evidências para apoiar esta impossibilidade (LEUBA, 1904, p. 322-339). Tanto para autores da época como mais recentes, quando a obra de William James apareceu e despertou “um coro entusiasmado de boas-vindas, o professor Leuba a revisou, e de maneira definitiva e convincente apontou a natureza frágil de sua contribuição positiva” (SHOTWELL, 1913, p. 326-328), ou de outra forma: “o psicólogo James Henry Leuba foi rápido em apontar que a discussão de James sobre experiências religiosas dizia respeito a sentimentos, e sentimentos, sendo mentais e subjetivos, não poderiam, por si só, garantir qualquer referente objetivo” (FRANKENBERRY, 1987, p. 98).

Mas para além dessa postura crítica, devemos destacar no conjunto da obra de Leuba um pressuposto central, antecipando em certo sentido, discussões mais atuais a exemplo da “ecologia comportamental” (cf. SOSIS, 2006; BULBULIA, 2004; WILSON, 2002). Para ele, “religião” teria surgido “durante o curso da evolução como um instrumento para preservar e

melhorar a vida”, argumentando que os seres humanos estavam motivados a tentar se relacionar com seres sobre-humanos, “não tanto pelo desejo de explicar o mundo, mas pela esperança de que eles pudessem usar a assistência desses seres em seu proveito” (ROBERTS, 2005, p. 1447; LEUBA, 1912, p. vii-x; 1937, p. 186-188). Eric Sharp faz uma importante observação acerca disso contrastando com a perspectiva desenvolvida por Edwin Starbuck e William James, em que ambos estavam “preparados para aceitar a genuinidade da referência transcendental na experiência religiosa, pelo menos como hipótese”, ao passo que esta não era uma admissão feita por Leuba, a esta altura, “um racionalista científico completo”. E embora seus métodos fossem similares aos dos colegas, a conclusão geral de que a consciência religiosa não era diferente em espécie da consciência humana normal soava bastante surpreendente (SHARP, 1986, p. 104). Portanto, desse ponto de vista naturalista, “a verdade religiosa”, como qualquer outra verdade “dedutível da experiência”, estava “sujeita a erros”. A tarefa era entender não só a gênese, mas, “seguindo uma orientação que o pragmatismo ajudaria a afirmar, também a função e objetivo”. Darwinianamente, “religião era para ele uma realidade biológica, um modo de comportamento adotado pelo indivíduo na luta pela vida” (FILORAMO; PRANDI, 2010, p. 164).

É importante observar que Leuba não tinha uma visão linear sobre a origem de religião, nem a ideia de um evolucionismo nesse sentido. O evolucionismo aparece em função de seu entendimento sobre religião como um dado biológico. Jan de Vries (1967, p. 152), após tecer críticas à abordagem naturalista de Leuba, afirma que seu principal mérito foi o desprezo pelas tentativas de “conectar evolucionariamente ideias religiosas primitivas”. Também fica evidente o pioneirismo de Leuba em relação a uma atitude aberta à verdade religiosa como a que sugere Sharp, na medida em que Leuba é visto como um dos “primeiros expoentes de um naturalismo científico”. Um diferencial que regularmente aparece na história da psicologia da religião, podendo ser observado “mais recentemente na diferença entre alguém como Fraser Watts [1994], um psicólogo cristão que trabalha na tradição da ciência, e escritores como Pascal Boyer [1994; 2001], que procura encontrar um modelo naturalista contemporâneo construído a partir da ciência cognitiva” (CARRETTE, 2017, p. 192). Em consequência dessa visão naturalista de religião, em dois trabalhos posteriores (1916 e 1934), Leuba testou a hipótese de que a ciência e a filosofia modernas minavam a credibilidade em um deus pessoal e sobrenatural, que interveio no universo físico. Pioneiramente, para determinar as crenças religiosas de mil cientistas (físicos, biólogos, sociólogos), ele criou questionários cujos resultados sugeriam que estes intelectuais estavam abandonando a crença no deus pessoal e ativo da tradição judaico-cristã (ROBERTS, 2005, p. 1447).

Esta pesquisa de Leuba é recuperada no *The Cambridge companion to atheism*, 2007, onde o autor aparece na companhia de psicólogos e psicanalistas célebres (BEIT-HALLAHMI, 2007, p. 310). Na pesquisa realizada em 1996 por Larson e Witham (1997; 1998), estes autores replicaram em termos exatos as pesquisas feitas por Leuba, usando a mesma redação para enviar os questionários a 517 membros da Academia Nacional de Ciências dos Estados Unidos (ciências biológicas e físicas, isto é, matemáticos, físicos e astrônomos, muitos dos quais ganhadores do Nobel). Os resultados mostraram que “quando se trata de laureados com o Nobel, o ‘efeito eminência’ (LEUBA, 1916), evidenciando um nível mais baixo de religiosidade entre os cientistas de renome, em comparação com os de menor importância, foi demonstrado novamente” (BEIT-HALLAHMI, 2007, p. 308-312). Outro aspecto importante nesse contexto é que as pesquisas de Leuba fizeram muito para confirmar os temores de cristãos conservadores “de que a cultura americana estava se movendo em uma direção secular”. Nesse sentido, “de fato, Leuba foi indiscutivelmente mais influente do que qualquer outro indivíduo em convencer cristãos tão conservadores que eles deveriam tomar a ofensiva contra a teologia liberal e a incredulidade” (ROBERTS, 2005, p. 1447). Como consequência, o trabalho de Leuba também agregava valor e relevância às teorias produzidas no contexto de uma ciência, na medida em que seus resultados impactassem diretamente uma determinada sociedade.²¹

O filósofo e historiador alemão Arthur Oncken Lovejoy (1873-1962), em resenha, resume obra *A psychological study of religion*, de 1912, em quatro partes ou “quatro discussões bastante distintas”, através das quais podemos derivar algumas contribuições de Leuba para a Ciência da Religião: 1) uma tentativa de definir a “natureza” de religião e discriminá-la de outros tipos de reação humana mediante a experiência; 2) uma investigação, baseada principalmente em dados antropológicos, com alguma suplementação da psicologia infantil, sobre a origem de religião e sua relação com outras fases da crença e prática primitivas; 3) uma refutação da “apologética empírica”, i. e., da tentativa de basear as crenças religiosas puramente no “testemunho da experiência interior”; e 4) um esboço de uma “religião do futuro”. Se por um lado, para Lovejoy o terceiro e o quarto desses tópicos seriam mais pertinentes à província do *International Journal of Ethics*, onde a crítica é feita (LOVEJOY, 1914, p. 216), por outro, apenas os dois primeiros nos interessam aqui, e mais especificamente, a primeira parte, onde no segundo capítulo o autor depois de uma crítica das então atuais concepções de religião,

²¹ A pesquisa pioneira de Leuba, mais recentemente, foi repetida entre membros da *Royal Society of London*. Assim, “em linha com as descobertas de Leuba (1916) e Larson e Witham (1998) para os Estados Unidos”, cientistas eminentes da Grã-Bretanha rejeitam “a crença em um Deus pessoal, a existência de um ser sobrenatural e a consciência sobrevivente à morte” (STIRRAT; CORNWELL, 2013, p. 3).

apresenta sua própria definição, “embora não formalmente”, como ressalta J. T. Shotwell em resenha de 1913, para quem o “Apêndice” desta obra seria uma “coleção valiosa para *estudo comparativo*”, tendo em vista que contém “todas as definições de religião que tiveram influência ou moda” (SHOTWELL, 1913, p. 327-328, grifo nosso).

Nesta primeira parte do livro, religião é melhor entendida como “um tipo específico de comportamento (e de comportamento racional), porque possui objetivos práticos definidos com valor humano verificável”. Através de tal fenômeno, os homens têm se esforçado, e ainda se esforçam, para “controlar as forças da natureza, influenciar o corpo, curar doenças”, embora não possamos “definir religião apenas por suas consequências. Alguns desses bens, talvez todos, poderiam ser obtidos de outra forma”. Nesse sentido, para Leuba, “a peculiaridade de religião é o *método* pelo qual ela busca seus fins”, lidando com seu “*assumido* ambiente espiritual” à semelhança do que temos com outras pessoas, fazendo “apelo à inteligência e à vontade: religião é um modo de comportamento ‘antropopático’”. Em religião, “podemos dizer, o homem busca, pelos métodos da relação humana, ajuda sobre-humana na luta pela existência” (HOCKING, 1913, p. 329, grifo original). Portanto, na afirmação do próprio Leuba, o que diferencia religião de outras formas de conduta é o tipo de poder sobre o qual um sentimento de dependência é percebido e o tipo de comportamento suscitado pelo poder. Assim, “uma linha natural de divisão entre comportamento religioso e não religioso é possibilitada pela presença no homem de ideias de forças de caráter diferente”. Esta distinção aparece explicitamente na definição formulada por Leuba, onde “religião é aquela parte da experiência humana em que o homem se sente em relação aos poderes de natureza psíquica, geralmente poderes pessoais, e os utiliza” (LEUBA, 1912, p. 52).

Além disso, “em suas formas ativas, é um modo de comportamento, visando, em comum com todas as atividades humanas, a satisfação de necessidades, desejos e anseios. É, portanto, uma parte da luta pela vida”. Neste trecho da definição, embora o termo “sobre-humano” não apareça, está sugerido no contexto e dado textualmente em outros trechos tais como: “a vontade de viver se manifesta como religião quando se apela a uma classe de poderes que podem ser mais ou menos caracterizados como psíquicos, sobre-humanos e, geralmente, mas não necessariamente, pessoais”; ou ainda: “a origem de religião está, portanto, inteiramente dentro dos poderes dos homens, mesmo dos mais cruéis. Se os termos “sobre-humano” e “sobrenatural” têm alguma relevância em religião, é apenas com referência aos deuses e sua ação sobre o homem”, e sua existência fora da mente do crente estaria condicionado a essa necessidade, ou mais especificamente, com a finalidade de manter e aperfeiçoar a vida. E nesse

sentido, “o ponto de vista biológico oferece uma visão maior e mais proveitosa”. Partindo disso, “religião aparece como parte da luta pela vida; a parte que envolve relações com poderes sobre-humanos, psíquicos, reais ou imaginários”. Leuba não define religião como “uma crença em um poder psíquico, sobre-humano”. Que religião seja adequadamente definida como uma crença em qualquer um, ou em vários objetos particulares, era justamente o tipo de opinião contra a qual ele há muito vinha lutando. Segundo ratifica, “religião é o modo de comportamento na luta pela vida, em que é feito uso de poderes caracterizados por aspectos psíquicos, sobre-humanos e geralmente pessoais” (LEUBA, 1912, p. 6, 9-10; 16-17, 52; 1912, p. 642-643).

Além disso, “a existência objetiva de divindades pessoais ou poderes psíquicos equivalentes é uma suposição necessária para religião; mas a mera crença em sua existência é bastante insuficiente para explicar o lugar importante que ocupou e ainda ocupa entre os fatores do desenvolvimento humano”. Nada seria “menos abstração do que a vida religiosa”, na medida em que toma o homem por inteiro. Portanto, “a crença nos poderes psíquicos, pessoais ou impessoais, é apenas uma das condições de sua existência”. Por isso não pode ser definida adequadamente nem em termos de sentimento, nem de propósito. Também as expressões então atuais “desejo religioso”, “propósito religioso”, “emoção religiosa” são enganosas, “se pretendem designar experiências, desejos e propósitos afetivos encontrados apenas na vida religiosa”. Em seu aspecto objetivo, religião ativa consistiria em “atitudes, práticas, ritos, cerimônias, instituições”; em seu aspecto subjetivo, consistiria em “desejos, emoções e ideias, instigando e acompanhando essas manifestações objetivas”. Sendo assim, “a razão da existência de religião não é a verdade objetiva de suas concepções, mas seu valor biológico”, devendo ser estimado “por seu sucesso em obter não apenas os resultados esperados pelo adorador”, mas também por outros de grande importância. Por fim, sua definição “encontra espaço até para as experiências daqueles que se sentem em relação a um Absoluto Impessoal, um mero ‘Princípio de unidade’ em um mundo do qual não somos apenas espectadores, mas partes”, advertindo: “eu distinguiria essas experiências daquelas que deram origem às religiões históricas ao classificá-las como *religiosidade passiva*” (LEUBA, 1912, p. 642-643; 1912, p. 52-54).

Quanto à tipologia que propõe para as definições de religião, reconhecendo que várias outras são possíveis, Leuba segue a sugestão que ele tira da classificação de Wilhelm Wundt (*Ethics*, 1897). No apêndice, o grande número de definições não significa uma tentativa “para fornecer uma lista exaustiva de definições”. E embora “a leitura cuidadosa dessas quarenta e oito definições” não confunda o leitor, “ele verá nelas uma ilustração esplêndida, tanto da

versatilidade quanto da unilateralidade da mente humana na descrição de uma *muito complexa, porém unitária*, manifestação da vida”. Além disso, uma classificação como a que propõe, “aproximadamente” em três grupos, “abre espaço para a maioria das fórmulas mais seriamente estabelecidas”. No primeiro grupo (definições intelectualistas) observa-se uma função ou propósito intelectual específico, escolhido como a essência ou a marca distintiva de religião; no segundo (definições afetivas), sentimentos ou emoções específicas são destacados como as diferenças religiosas; na terceira (definições voluntaristas, ou de um ponto de vista prático) a vontade - termo usado em seu significado mais amplo, para incluir desejo, anseios e impulsos - recebe o lugar ocupado pelo intelecto ou pelos sentimentos dos outros grupos. De acordo com essa última visão, “religião se torna um *‘instinto’*, ou um modo particular de comportamento, ou um esforço para realizar um certo tipo de ser”. Além disso, e aqui explica-se o “aproximadamente”, existem “definições que não se enquadram completamente em nenhuma dessas três divisões - por exemplo, aquelas centradas na noção de valor”, que o autor examina separadamente (LEUBA, 1912, p. 24-25, 339; aspas do autor, grifo nosso).

2.2.2 A engenharia dos tipos definicionais utilizada para “religião”

Seguindo Stausberg e Gardiner (2016), a literatura sugere distinções entre diferentes tipos de definições, que em certa medida refletem similarmente diferentes, e *subjacentes*, teorias de significado. Contudo, estes autores também questionam se a definição precederia a teorização ou vice-versa, se considerado apenas a preocupação entre definir e teorizar religião. A pergunta aparece quando discutem os limites de tipos definicionais mais recentes conhecidos como definições de *cluster* de propriedade homeostática que, de certa forma, lembram um pouco às políticas por “semelhanças familiares”. Trata-se de um tipo relativamente novo e ainda não recebeu atenção na ciência da religião, sendo um cluster de propriedades homeostáticas “uma família de propriedades naturais não relacionadas acidentalmente - ou seja, a presença de uma delas aumenta a probabilidade da presença de outras - em virtude de ‘mecanismos comuns’ subjacentes”. Mas isso exigiria uma teoria prévia de religião, podendo, portanto, não servir como um meio preliminar de delinear o assunto (religião) antes do estabelecimento de uma teoria, embora esta questão do ponto de vista prático seja provavelmente uma relação de mão dupla, na medida em que “as definições são refinadas pela teorização, mas a teorização é guiada por delineamentos da definição” (STAUSBERG; GARDINER, 2016, p. 15, 21-22). No contexto maior da autonomia epistemológica defendida

por esta tese, este aspecto do problema exerce um papel central sobre a necessidade de definição do objeto. Para avançarmos nos tipos definicionais que veremos a seguir, precisamos considerar alguns termos técnicos (alguns em latim) utilizados com frequência neste tópico.

Stausberg e Gardiner (2016) nos apresentam alguns pontos teóricos de partida para os significados de definições em suas concepções morfossintáticas, isto é, sobre a natureza do termo que é objeto (s. *definiendum*/ pl. *definienda*) de uma definição (*definiens*), e sobre a relação definicional que pode ser de equivalência ou elucidação. Do ponto de vista linguístico, definições são sentenças que vinculam um termo a uma definição. Contudo, enquanto cadeias de palavras, não temos nada na definição propriamente que nos informe o tipo de vínculo que se estabelece (equivalência ou elucidação). Portanto, “a distinção entre essas duas concepções de definição só pode ser feita com base nas suposições e intenções subjacentes do definidor (nem sempre aberto à vista) ou em seu uso pragmático, especialmente as inferências tiradas dele”. O fracasso do definidor, ou dos leitores em entender qual concepção de definição é assumida, “pode levar a inferências incorretas e a fazer críticas mal direcionadas”, a exemplo de se tomar por inconsistente o *refinamento* da definição de um autor como sendo *outra definição* oferecida. A contradição somente ocorreria sob a reivindicação de equivalência, mas não no modelo elucidatório. Na academia, este último é a tendência, na medida em que geralmente contribuem “para melhorar nossa compreensão do próprio assunto” (STAUSBERG; GARDINER, 2016, p. 12-13), como também defende Victoria S. Harrison ao sustentar que “as definições podem ser atenuadas ao refinarmos o conceito, dado que esta atitude é o que motiva os estudiosos a buscarem definições, na medida em que a tentativa de refinamento do conceito almeja refletir o que realmente são religiões” (HARRISON, 2006, p. 141).

Outro aspecto destacado tem a ver com a natureza das definições. A questão que se coloca é se definimos palavras ou coisas. Sintaticamente, definições são cadeias de palavras, contudo, semanticamente, dado que palavras têm significados, elas se referem a coisas (objetos). Os autores nomeiam estas duas opções de “lexicalismo de definição versus objetivismo de definição”. No primeiro caso, temos o *nominalismo* [eles não usam este termo], na medida em que uma definição se reduza a um conjunto de outras palavras (definimos religiões definindo a palavra ‘religião’); no segundo caso, temos o *essencialismo*, na medida em que se declara “condições reais necessárias e suficientes para instanciações de um tipo”. Tanto em um como em outro caso, “na construção discursiva ou cognitiva de ambas, religião como uma coisa e ‘religião’ como uma palavra, entidades discursivas ou imaginárias também se qualificam como coisas no sentido mais amplo”, especialmente quando são consideradas

“entidades observáveis com propriedades específicas atribuídas com uma qualidade de agência” (p. ex. agentes sobre-humanos). Considerando o modelo de equivalência, definições podem ser prejudicadas pela presença de termos vagos, “ao explicarem o complexo (religião) pelo obscuro (sagrado)”. No modelo elucidativo, que visa relações epistemológicas entre duas expressões, “é preferível que o *definiens* seja melhor compreendido do que os *definienda*”. Uma falha aqui tende “a proliferar a necessidade de mais definições” (STAUSBERG; GARDINER, 2016, p. 14).

Do ponto de vista da teoria semântica, posto que as definições pretendem expressar os significados dos *termos* (*definienda*) como uma equivalência ou uma elucidação, as definições são teoricamente impactadas pela subjacente teoria do significado.²² Neste sentido, se estabelece outra importante distinção: significação *realista*, em que o significado é determinado, pelo menos em certos contextos (intenção do falante, convenções/pragmatismo linguístico ou estrutura sintática), e *antirrealista*, em que o significado é indeterminado (mesmo em contextos únicos). Assim, enquanto uma postula que existe um fato objetivo da questão sobre o que uma determinada expressão significa em um determinado contexto, a outra nega esta possibilidade em prol de uma gama de significados não equivalentes, isto é, em que não existe um fato único sobre o que significa uma determinada expressão. Existem ainda duas linhas principais de significado realista: *externalismo*, quando a determinação é fixada pela relação da expressão com a realidade extralinguística; e *internalismo*, quando isto ocorre independentemente das relações com essa realidade (externa). Nesse sentido, algumas observações relevantes nos ajudam a pensar melhor as questões tipológicas das definições. Primeiro, que “significados antirrealistas não precisam ser significados relativistas (sustentando que os significados são subjetivamente compostos) ou niilistas (sustentando que o significado é uma noção vazia ou explicitamente inútil)” (STAUSBERG; GARDINER, 2016, p. 14-15).

Depois, considerando o *holismo semântico*, na medida em que esta perspectiva filosófica trata o significado de qualquer expressão linguística “como uma função, pelo menos em parte, do significado de outros (em oposição ao atomismo semântico, que vê o significado diretamente incorporado nas próprias expressões linguísticas)”. Para os defensores desta posição (W. V. O. Quine e Donald Davidson), “sempre haverá mais de um significado possível igualmente apoiado por todas as evidências interpretativas”. Uma diferença prática em relação às definições é que os realistas [semânticos] pensarão nas definições em termos de serem

²² Para uma discussão mais ampla neste tema, ver Steven Engler e Mark Gardiner, 2010a; 2010b; 2012; 2017; 2018; além de Jeppe Sinding Jensen, 2004 e 2009.

verdadeiras ou falsas (dependendo se expressam os fatos determinantes do significado), enquanto os antirrealistas [semânticos] pensarão nelas em termos de serem melhores ou piores (dependendo se permitem ou não o leque de interpretações apoiadas pela evidência, excluindo aquelas evitadas por ela). Enquanto para um só pode haver uma definição correta de religião ou religiões; para o outro, pode haver várias. Contudo, “o reconhecimento da indeterminação da definição é contrário à agenda de definições para delimitar e criar limites semânticos”, tendo em vista que nesse caso, “as definições seriam ilimitadas e abririam relações semânticas em vez de encerrá-las”. Por fim, um compromisso prévio com uma ou outra perspectiva, representa “implicações profundas em relação a quais tipos de definições são admissíveis” (STAUSBERG; GARDINER, 2016, p. 14-15).

Uma primeira tipologia que consideramos aqui também é dada por Stausberg e Gardiner em seu “Definition” (2016), onde as definições podem ser *reais*, *lexicais* e *estipulativas*. No primeiro caso os critérios de definição são satisfeitos pelos objetos em si mesmos, isto é, “acredita-se que os objetos aos quais o *definiendum* de definições reais se aplica tenham uma existência objetiva, cujas condições de identidade são intrínsecas às coisas em si”. Nesse sentido, são descobertas e não inventadas. O objetivo é estabelecer critérios distintivos “exatamente da maneira determinada pelos fatos objetivos”. Aqui temos um realismo ontológico que busca “critérios objetivos pelos quais uma espécie é ontologicamente distinta de outra”. Portanto, definições reais “são objetivamente verdadeiras ou falsas”. Contudo, o compromisso com uma definição real não precisa ser um compromisso com uma suposta peculiaridade ontológica do objeto. Este tipo de definição segue, geralmente, a regra aristotélica/escolástica de definição por “*genus proximum et differentiam specificam*”, ou seja, aquela que aponta para a categoria de coisas às quais a coisa a ser definida pertence (gênero próximo) e os recursos distintivos que a tornam específica (diferença específica). Os autores apontam a definição de Durkheim (ver próxima seção) como um caso desse tipo; “se algo não for um ‘sistema unificado’, por exemplo, ou não for ‘relativo a coisas sagradas’, não será qualificado como religião” (STAUSBERG; GARDINER, 2016, p. 16).²³

As definições *lexicais* têm como objetivo descrever a forma pela qual um termo é usado em uma comunidade linguística. Também podem ser consideradas verdadeiras ou falsas, porém no contexto em que operam. Ao lado delas, encontram-se as definições *estipulativas*, “na qual os definidores introduzem usos novos ou incomuns para um termo dentro de um determinado

²³ Na próxima subseção, acompanharemos Nancy Frankenberry (2014) desenvolvendo uma argumentação no sentido apontado por Stausberg e Gardiner (2016).

contexto linguístico”. Nesse caso, a conexão com o realismo do significado é mais acentuada, “pois as estipulações tendem a uma determinação completa do significado do *definiendum*, pelo menos no contexto de uso pretendido pelo estipulador”. Além disso, não há preocupação de saber se a definição é precisa ou imprecisa, mas se funciona de maneira útil no contexto e se a assistência opta por aceitá-la ou não. Outra distinção recorrente são as chamadas definições *substantivas* e *funcionalistas*, simplificada da seguinte forma: “definições funcionais enfocam o que religiões fazem e definições substancialistas sobre o que são religiões”. Nesse caso, definições substanciais visam delinear o conteúdo dos religiosos e o dos não religiosos, fazendo referências a seres espirituais, sagrado, ordem invisível, agentes sobre-humanos, mundos contraintuitivos. Pela dificuldade em estabelecer um único conjunto de características substantivas compartilhadas pelas religiões, e somente por elas, o tipo funcionalista passou a ser considerado. Algumas críticas são comuns aqui: falácia funcionalista (deduzir ‘Y’ de um incógnito ‘X’); negligência das perspectivas êmicas e de mudanças históricas, amplitude, vagueza e falta de especificidade. Adicionalmente, algumas incluem características substantivas implícitas (STAUSBERG; GARDINER, 2016, p. 16-17).

No entanto, a abordagem substantiva teria mais valor, mesmo na questão de identificar os usos e consequências de religião, caso as ‘definições’ funcionais sejam melhores entendidas “como afirmações sobre consequências que são geralmente baseadas em identificações substantivas mais convencionais de religião” (BRUCE, 2011, p. 111). Uma forma menos conhecida de distinção se relaciona à satisfação de determinados critérios, nos casos de definições *monotéticas* e *politéticas*. Na primeira, existe um único critério, seja uma característica/ propriedade ou uma conjunção delas, para aplicação do termo definidor. A definição de religião de Tylor como crença em seres espirituais (ver próxima seção) é um exemplo clássico de uma definição monotética simples. Por outro lado, a definição de Bruce Lincoln, em que religião compreende mais de um domínio (tipos específicos de discurso e formas relacionadas de prática, comunidade e instituições), é um exemplo contemporâneo de uma definição monotética complexa. O tipo politético surgiu da filosofia de Wittgenstein e sua metáfora de “semelhança familiar”, com o princípio básico sendo a satisfação de uma parte para a aplicação do termo definidor (*definiendum*). Como as funcionais, as politéticas também recebem críticas: seleção arbitrária e artificial de critérios, por exemplo, “quantos critérios algo precisa atender para se qualificar: apenas um, alguns, vários, muitos ou mais?” E mesmo quando recorrendo à estratégia da “teoria dos protótipos”, usada para exemplificar o fenômeno de maneira paradigmática (Cristianismo, Judaísmo, Islamismo, Budismo, etc.), elas entram em

processo de argumentação circular, postulando um x para depois descobri-lo. (STAUSBERG; GARDINER, 2016, p. 18-19).

2.2.3 A discussão em torno dos tipos definicionais para o termo “religião”

Wouter Hanegraaff, em “Reconstructing ‘religion’ from the bottom up”, no contexto da discussão que promove, apresenta quatro tipos definicionais em dois conjuntos opostos, orientando-se pela obra *Definition* (1954), de Richard Robinson: *real versus nominal e lexical versus estipulativa*. Diferentemente dos autores consultados acima, a proposta é pautada pela linguagem da lógica formal. Por exemplo, para definições reais, temos a forma proposicional “religião = x”. O autor também considera esse tipo como essencialista. O oposto lógico seria uma definição *nominal*, formalizada em “pela palavra ‘religião’, quero dizer x”. Ao lado dessa polaridade inicial, Hanegraaff requisita mais uma por meio de outros tipos de definição: lexical e estipulativo, relacionando o primeiro a definições dicionarizadas, na medida em que não pretendem explicar o que “religião” realmente é, mas apenas descrever como a palavra é comumente usada. A forma proposicional é: “‘religião’ é comumente tida como x”. O autor observa que “as definições lexicais não são incluídas sob definições nominais, mas devem ser vistas como uma alternativa independente às definições reais”, representando assim uma terceira opção. De modo que, se uma definição real diz “religião = x”, e uma definição nominal diz “pela palavra ‘religião’ quero dizer x”, então o que uma definição lexical realmente diz é “pela palavra ‘religião’ eles querem significar x”. Por fim, as definições *estipulativas*, em oposição às lexicais, não apenas descrevem ou reafirmam o uso comum do termo, “mas procuram introduzir uma maneira melhor de definir ‘religião’”. A forma proposicional é “religião deve ser entendida como x”. (HANEGRAAFF, 2016, p. 581-582).

Hanegraaff afirma que, tecnicamente, “isso a torna uma forma de definição nominal”, contudo, alega que as definições estipulativas “são tipicamente mais assertivas e ambiciosas”, na medida em que aqueles que as propõem “não se contentam apenas em especificar ou explicar o que querem significar pelo termo ‘religião’, mas, implícita ou explicitamente, pretendem criticar ou rejeitar definições concorrentes”. O autor descarta o tipo real por considerar fundamentado “a partir de uma ilusão cognitiva” dentro de um processo de “reificação”. Quanto às lexicais, embora compatíveis, têm uma função pré-analítica, dado que dizem de maneira útil como o termo ‘religião’ foi usado, contentando-se em permanecer no nível descritivo sem tomar uma posição. Mas tão logo uma posição se estabeleça (uma perspectiva crítica), “passamos de definições lexicais para nominais”, que embora preencham “o requisito acadêmico elementar

de especificar o uso de termos”, não possui aquela “ambição adicional de nos ajudar a entender, com a maior precisão possível, o que realmente é isso sobre o que estamos lidando ou falando. Portanto, apenas as definições estipulativas seriam científicas” (HANEGRRAAFF, 2016, p. 583, grifo original). É interessante observar que esta postura antiessencialista de Hanegraaff em sua tipologia é diametralmente oposta à perspectiva que Caroline Schaffalitzky de Muckadell trouxe dois anos antes em seu “On essentialism and real definitions of religion”. Vale ressaltar que o próprio Hanegraaff considerou esse texto de Schaffalitzky de Muckadell como uma tentativa de defesa corajosa de definições reais de religião, embora para ele, de maneira não convincente, em última análise (HANEGRRAAFF, 2016, p. 581).

Contudo, para Caroline Schaffalitzky de Muckadell uma definição real de religião é aquela que captura “as características essenciais que tornam religião aquilo que é”, ou de outro modo, “descreve as condições necessárias e suficientes para algo ser uma religião”. A autora também associa este tipo ao essencialismo. Como seu objetivo é defender definições reais essencialistas na ciência da religião [*study of religion*], ela foca em duas alternativas populares a uma definição de tipo real, isto é, funcionais e estipulativas. Nesse sentido, algumas observações interessam aqui. A primeira é que em muitos casos há uma distinção entre definições “reais” (relacionadas às substantivas) e nominais (que não possuem propriedades essenciais), estando subsumidas nestas últimas as “definições estipulativas” (que atribuem um [novo] termo para algo) e “definições lexicais” (que mapeiam o uso real de um termo). Portanto, “definição nominal” é usada para “denotar definições estipulativas e lexicais juntas”. A segunda observação é que “uma definição funcional é realmente apenas uma subespécie de uma definição real, e uma definição estipulativa deve pressupor a possibilidade de uma definição real”. Supostamente, as funcionais “evitariam completamente a questão das definições reais”, contudo, conforme a autora, esta estratégia ignora que uma definição funcional é de fato uma forma de definição real, na medida em que se determinada função é o que torna algo o que é, “então essa função é a característica ou essência definidora, e a definição funcional que descreve essa característica é uma definição essencialista” (SCHAFFALITZKY DE MUCKADELL, 2014, p. 495-497).

Baseada em Melford Spiro (2004 [1966], p. 89), a autora considera a maioria das definições funcionais de religião como “essencialmente uma subclasse de definições reais nas quais variáveis funcionais (a promoção da solidariedade e outras coisas) são estipuladas como a natureza essencial de religião”. Portanto, “as análises funcionais podem formar a base de uma explicação ou teoria, mas não podem fornecer uma alternativa a uma definição real de religião,

porque a teorização pressupõe pelo menos uma definição de trabalho”. E mesmo considerando a ideia (aqui já discutida e reiterada) de que as definições são versões curtas de teorias, “é útil separar discussões sobre definições de discussões sobre teorias”, tendo em vista que “uma teoria de religião é uma explicação causal abrangente” (origem, estrutura, funcionamento), enquanto uma definição de religião “é uma ferramenta usada para identificar através de uma descrição mínima”. Neste ponto, a autora questiona o tipo definicional estipulativo ao fornecer um exemplo limite: “alguém *podia* estipular que o significado de religião é ‘patinar no gelo enquanto canta’”, embora seja bastante improvável fornecer razões pelas quais isso deve ser considerado inadequado ou inapropriado “sem, no final das contas, depender de argumentos sobre o que é religião ou de um entendimento do que o termo religião significa”. A ilustração alcança, da mesma forma, “discussões sobre se o budismo não-teísta, a cientologia, a astrofísica ou o golfe contam como religião”, tendo em vista que isso só pode ser conduzido com a suposição de que “uma definição real é pelo menos *prima facie* possível” (SCHAFFALITZKY DE MUCKADELL, 2014, p. 498-500).

Um tipo de “antiessencialismo metodológico” talvez caracterize com alguma precisão a posição de Victoria S. Harrison em prol de definições politéticas, embora ela não utilize este termo. A autora apresenta três tipos básicos (rivais) de definições: intelectuais, afetivas e funcionais, antes de defender a abordagem das “semelhanças familiares” que considera o modelo mais adequado para um mundo multiculturalista, em oposição ao menos adequado, que são as definições essencialistas de “religiões”. Resumidamente, em sua visão, as definições intelectuais estipulam que a característica definidora ou essencial de religião é a crença sobre um tipo específico de objeto, notadamente aquelas que postulam a crença em um deus, embora isso falhe estruturalmente por não reconhecer “a centralidade das emoções ‘religiosas’, como a piedade, a importância da fé e o papel fundamental das práticas tradicionais”. Outra desvantagem é uma livre associação com o cristianismo protestante, “como a forma paradigmática de religião” [aqui também falha o tipo politético], sendo algo claramente inadequado num mundo cada vez mais multicultural. Por outro lado, as definições afetivas não ajudariam muito por considerarem a fé e as emoções, que caracteristicamente a acompanham, “como definidoras ou essenciais de religião”. Harrison afirma que apesar de diferenças consideráveis, ambos os tipos são semelhantes na medida em que são dois tipos *religiosos* de definição”, isto é, descrevem religião enfatizando aspectos deste objeto importantes para os crentes. Portanto, “essas duas abordagens, ou combinações delas, são tipicamente adotadas por

teólogos e outros estudiosos comprometidos religiosamente” (HARRISON, 2006, p. 133-134, grifo original).

O exemplo de Schleiermacher que postulou o sentimento de dependência absoluta como essência, “é claramente uma reação contra as definições intelectuais”, que ao subestimar a importância de certos componentes intelectuais das religiões, “apresenta o que muitos consideram uma imagem distorcida de religião”, de modo que apenas sentimento não pode ser a característica definidora de todas as religiões, especialmente porque pode ser experimentado tanto por pessoas religiosas quanto por pessoas que não são declaradamente religiosas. Quanto às definições funcionais, que se concentram na função de religião como sua característica definidora ou essencial, a autora ressalta que não existiria uma função específica desse tipo, posto que nem todas as religiões possuiriam uma ou outra determinada função que proveria essa estrutura para todos os casos, com o budismo constituindo um contraexemplo. Também seria até questionável se os vários monoteísmos devam ser vistos como cumprindo uma mesma função, soando “implausível sustentar que religiões tão diversas quanto o cristianismo luterano, o hinduísmo advaita, vedanta e o taoísmo desempenham a mesma função - no entanto, amplamente essa noção é concebida”. Assim, aquilo que cada tipo de definição analisado considera como característica definidora ou essencial de religião deve ser incorporado em uma definição abrangente, que daria “o devido peso aos componentes intelectual, afetivo e funcional de religião”. E esta é a deixa para o tipo pretendido pela autora, isto é, o politético, enfatizando o conceito de “semelhanças familiares” que ela tira de Ludwig Wittgenstein (HARRISON, 2006, p. 134-141).

Victoria Harrison ainda traz a ideia de uma classificação mais ampla: definições *religiosas* e *naturalistas*, na esteira de teorias que fazem esta distinção, sendo o primeiro caso desenvolvido por pensadores vinculados a algumas tradições religiosas, enquanto teorias do segundo tipo relacionam religião a fatos naturais. Esta sugestão, operando dentro de uma noção menos especializada tecnicamente e de um escopo mais amplo, é encontrada em outros trabalhos sobre o tema da definição, embora, claro, com nomenclatura diversa. Exemplifica esta taxonomia mais abrangente o texto já mencionado de Nancy Frankenberry (2014). Embora destinado a pensar de que forma o trabalho dos filósofos Donald Davidson (holismo semântico) contribua para o estudo acadêmico de religião relacionando à questão definicional, e Richard Rorty (pragmatismo), para a filosofia da religião, a autora nos apresenta uma classificação definicional ampla: 1) escola intelectualista-racionalista ou “tyloriana” em referência ao antropólogo E. B. Tylor; e 2) escola simbolista-expressivista ou “tillichiana”, em referência ao

teólogo Paul Tillich. No primeiro caso, “as abordagens sócio-científicas do moderno estudo acadêmico de religião se alinham com um consenso aproximado, começando com E. B. Tylor, no século XIX”, e continuando por Robin Horton, Melford Spiro, Rodney Stark, Stewart Guthrie e Pascal Boyer em nosso tempo. A premissa básica é que religião tem a ver com a categoria de agentes sobre-humanos, enquanto a do segundo tipo a premissa inspira definições de religião teológicas, que vão desde a “preocupação última” de Paul Tillich até a “busca pela transcendência” de Karen Armstrong (FRANKENBERRY, 2014, p. 195).

Identificando-se com o primeiro grupo e intitulando-se como “neo-tyloreana”, a autora prefere uma definição de religião que permita delimitar o que é distinto no seu objeto de estudo, declarando ser sua própria definição vantajosa, posto que operaria exatamente esta diferença, isto é, religião como um sistema mítico-ritual relacionado a agentes sobre-humanos. Por isso mesmo, ousadamente, afirma não haver religião sem esse componente, isto é, “sem o elemento de crença na causalidade não natural, seria impossível para os intérpretes identificarem algo como especificamente religioso”. Portanto, as *declarações* e *afirmações* sobre os agentes sobre-humanos “são cruciais para a interpretação de qualquer prática ou crença em particular como religiosa” (FRANKENBERRY, 2014, p. 195-196).²⁴ Encerrando esta subseção no contexto desse debate, precisamos ainda considerar as dimensões em que estes tipos vistos até aqui costumam operar. Para esta finalidade, voltamos ao texto de André Droogers (2009), tratando agora especificamente das três dimensões relacionadas à definição, que ele discute dentro de uma abordagem construcionista social: ontológica, epistemológica e metodológica. Seguindo a metáfora do “ambiente definicional” como um *mapa* para os “viajantes” (definidores), ou “cartógrafos de religião”, o autor parte de Egon G. Guba (1990, p. 18) que distingue três dimensões em qualquer atividade científica, defendendo que essa subdivisão clássica, deve nos ajudar a cobrir e descobrir, de maneira mais completa possível, os vários aspectos da definição de religião.

A primeira dimensão diz respeito aos aspectos ontológicos da definição de religião: “O que se pode dizer sobre a natureza de religião?” Esse é o cerne da questão. “Quais são os parâmetros para decidir sobre a natureza de religião?” A segunda dimensão é epistemológica, e a pergunta correspondente é: “Qual é a relação do definidor com religião como o fenômeno a ser definido?” Esse aspecto diz respeito a questões de distância e proximidade, observação e participação, objetividade e subjetividade. A terceira dimensão é de natureza metodológica, isto

²⁴ A Ciência Cognitiva da Religião trabalhará, inicialmente, a partir desse elemento sobre-humano, refinando depois para o conceito de contraintuitividade. Uma discussão dedicada a este tópico será objeto do último capítulo. Devemos lembrar, contudo, que James Leuba já tratava disso, na virada do século XIX.

é, a maneira pela qual o definidor deve proceder tecnicamente ao definir religião. Diz respeito ao que uma definição deve fazer e como os elementos que são exclusivamente religiosos são selecionados. Estas três dimensões perpassam toda discussão feita anteriormente e está relacionada à ideia de “compromisso prévio” observado por Stausberg e Gardiner (2016). A seguir, destacamos para cada uma delas as considerações de Droogers relacionadas ao problema definicional. A primeira questão na dimensão ontológica que se coloca é até que ponto os estudiosos são capazes de definir a natureza de religião sem incluir uma crítica científica às visões religiosas, bem como sem uma referência a um elemento como “sagrado”. Em outras palavras: “como definir religião de maneira científica se um dos elementos candidatos à inclusão em uma definição não for considerado real e, por esse motivo, for conscientemente deixado de fora da definição”. Assim, mesmo quando uma definição correta é considerada viável, “o definidor de religião terá que enfrentar a questão de se envolver no debate sobre os fundamentos do conhecimento religioso” (DROOGERS, 2009, p. 265-267).

Além disso, segundo o autor, não se pode discutir a natureza do conhecimento sem tocar em questões epistemológicas e metodológicas. Aqui, três posições epistemológicas são lembradas a partir do trabalho de Peter Berger (1967): “teísmo, ateísmo e agnosticismo” *metodológico*, com o adjetivo sugerindo perspectivas preocupadas com a atitude profissional, e não com a posição privada do acadêmico. No que diz respeito à definição de religião, “as três posições podem resultar em diferenças marcantes”. Embora essas três atitudes metodológicas não tenham necessariamente “resultado em definições representativas, a tipologia pode ser estendida à definição de religião”, especialmente no que diz respeito às diferentes disciplinas que se dedicam ao estudo científico de religião. Por exemplo: “nas ciências sociais, a formação disciplinar do estudioso influenciará sua maneira de definir religião”, além da divisão do trabalho nas ciências sociais resultar em diferenças de foco, com cada disciplina tendo sua própria ênfase em um aspecto particular de religião (social, antropológico). Por outro lado, se consideramos disciplinas fora das ciências sociais que estudam religião, “mais diversidade aparece”, como no caso “da ciência da religião [*science of religion*], estudos de religiões [*religious studies*], história das religiões [*history of religions*], fenomenologia da religião”, com todas possuindo *seu próprio tipo de estudo* de religião e, conseqüentemente, produzindo suas próprias definições (DROOGERS, 2009, p. 266-270). Portanto, seguindo estas observações, haveria uma forte dependência entre estas três dimensões e o ato de definir um conceito.

2.3 AS PROPOSTAS DEFINICIONAIS E A BUSCA PELA NATUREZA DO OBJETO

Nesta última seção, iniciamos apresentando uma seleção de definições buscadas em algumas amostras fornecidas por autores que fizeram este tipo de levantamento. Embora James Leuba esteja muito associado a 48 definições de religião, ele não está sozinho nessa empreitada. Daniel Dubuisson, outra fonte a que recorreremos para esta seção, superou o suíço (ainda que baseado nele também) apresentando 54 definições (2003 [1998]).²⁵ Os critérios para esta seleção foram a ênfase que algumas definições receberam pelos autores dessas fontes, definições consideradas clássicas, algumas das quais utilizadas com frequência, e uma tendência à formalização do ponto de vista teórico. É importante registrar que na maioria dos casos são trechos retirados de obras que os compiladores entendem como uma definição de religião ou que se consagraram como tal nos estudos acadêmicos, tendo em vista que, a exemplo de Durkheim e Geertz, entre outros, não se anuncia com frequência nesses trechos que estamos diante de uma definição de religião. Portanto, muitos desses trechos tomam-se como uma definição. Esta é a razão para, às vezes, ocorrer distinções entre definições de um mesmo autor a partir de compiladores diferentes. Isto também demonstra que os autores a quem são atribuídos os trechos definicionais estavam abordando o tema a partir de uma definição implícita, razão pela qual foi captada pelos compiladores como tal. Após essa apresentação, encerramos o capítulo, trazendo dois grupos de críticas. Primeiramente, a partir da própria análise dos autores responsáveis pelos extratos a que recorreremos; depois, apresentamos um debate em torno desta seção, que retoma em certa medida os tópicos centrais discutidos anteriormente.

2.3.1 As definições formuladas entres os séculos XVII e XXI

Algumas observações são necessárias antes de passarmos à nossa amostragem. Quanto às fontes, utilizamos as seguintes em ordem cronológica: Max Müller, 1878 e 1889; James Leuba, 1912; Julian. S. Huxley, 1927, William Alston, 1967; Daniel Dubuisson, 2003 [1998], Arthur Greil, 2009 e Juraj Franek (2014), além de nossa própria pesquisa. Cronologicamente, seguiremos as fontes indicadas, dado que as mais antigas situam as definições num contexto que antecede a institucionalização da disciplina em seu período clássico, fenomenológico e pós-fenomenológico, prolongando-se até os dias atuais. Do ponto de vista das áreas do

²⁵ Mais recentemente, Aaron Hughes e Russel McCutcheon (2021) também reuniram 32 considerações entre definições e reflexões sobre os desafios definicionais, além de 17 propostas contemporâneas nessa direção. Infelizmente, o acesso a essa obra foi muito tardio para incluir esta amostragem e a respectiva discussão em nosso trabalho.

conhecimento, as definições são apresentadas a partir de perspectivas variadas (filosofia, sociologia, antropologia, psicologia, teologia, história, etc.). Quanto à informação disponibilizada, optamos pela seguinte padronização: 1) ano de publicação entre parênteses em ordem cronológica crescente; 2) autor da definição; 3) definição traduzida; 4) referência no formato autor, data e página; 5) texto original na língua fonte. Datas não informadas pelos autores consultados aparecem entre colchetes. A referência completa é disponibilizada na bibliografia final. Utilizamos a fonte da letra em tamanho menor para diferenciar do corpo do texto. A opção por apresentar este conjunto definicional traduzido segue o padrão geral da tese, que se serve na maioria de textos em língua estrangeira. No entanto, excepcionalmente aqui, fornecemos também o texto original das definições imediatamente abaixo da tradução, com a fonte da letra diferenciada.

(1651) Thomas Hobbes: E nestas quatro coisas, opinião de fantasmas, ignorância de causas secundárias, devoção ao que os homens temem e tomada de coisas casuais por prognósticos, consiste a semente natural de *religião*; que, por causa das diferentes fantasias, julgamentos e paixões de vários homens, cresceu em cerimônias tão diferentes que aquelas que são usadas por um homem são na maior parte ridículas para outro. (HOBBS, 1651, p. 85, grifo original).

And in these foure things, opinion of ghosts, ignorance of second causes, devotion towards what men fear, and taking of things casuall for prognostiques, consisteth the Naturall seed of *religion*; which by reason of the different fancies, judgements, and passions of severall men, hath grown up into ceremonies so different, that those which are used by one man, are for the most part ridiculous to another.

(1757) David Hume: Em todas as nações (...), as primeiras idéias de religião surgiram, não de uma contemplação das obras da natureza, mas de uma preocupação com os acontecimentos da vida, e das incessantes esperanças e medos que acionam a mente humana (HUME, 1757, p. 8-9).

In all nations (...), the first ideas of religion arose, not from a contemplation of the works of nature, but from a concern with regard to the events of life, and from the incessant hopes and fears which actuate the human mind.

(1793) Immanuel Kant: Religião é (considerada subjetivamente) o reconhecimento de todos os nossos deveres como mandamentos divinos (KANT, 1793, p. 215).

Religion ist (subjectiv betrachtet) das Erkenntniss aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote.

(1821) Friedrich Schleiermacher: Religião consiste em nossa consciência de dependência absoluta de algo que, embora nos determine, não podemos determinar por sua vez (MÜLLER, 1878, p. 19).

Religion consists in our consciousness of absolute dependence on something which, though it determines us, we cannot determine in turn.

[1840] G. W. F. Hegel: O conhecimento possuído pela mente finita de sua natureza como mente absoluta (LEUBA, 1912, p. 344).

The knowledge possessed by the finite mind of its nature as absolute mind.

(1841) Ludwig Feuerbach: Mas quando a religião, a consciência de Deus, é descrita como a autoconsciência do homem, isso não deve ser entendido como significando que o homem religioso está diretamente consciente de que sua consciência de Deus é a autoconsciência de seu ser, pois a falta desta consciência estabelece a essência peculiar da religião. Para se livrar desse mal-entendido, é melhor dizer: a religião é a primeira, e na verdade indireta, autoconsciência do homem. A religião, portanto, precede a filosofia em todos os lugares, tanto na história do homem quanto na história dos indivíduos (FEUERBACH, 1841, p. 18-19).

Wenn aber die Religion, das Bewusstsein Gottes, als das Selbstbewusstsein des Menschen bezeichnet wird, so ist dies nicht so zu verstehen, als wäre der religiöse Mensch sich direct bewusst, dass sein Bewusstsein von Gott das Selbstbewusstsein seines Wesens ist, denn der Mangel dieses Bewusstseins begründet eben das eigenthümliche Wesen der Religion. Um diesen Missverstand zu beseitigen, ist es besser zu sagen: die Religion ist das erste und zwar indirecte Selbstbewusstsein des Menschen. Die Religion geht daher überall der Philosophie voran, wie in der Geschichte der Menschheit, so auch in der Geschichte der Einzelnen.

[1862] **Herbert Spencer:** Religião é o reconhecimento de que todas as coisas são manifestações de um Poder que transcende nosso conhecimento (ALSTON, 2006 [1967], p. 366).

Religion is the recognition that all things are manifestations of a Power which transcends our knowledge.

(1870) **Max Müller:** Uma faculdade mental que, independente de, ou melhor, apesar de senso e razão, habilita o homem para apreender o Infinito sob nomes diferentes e sob disfarces variados. Sem essa faculdade, não há religião, nem mesmo a menor adoração de ídolos e fetiches seria possível (MÜLLER, 1870a, p. 448).

A mental faculty, that faculty which, independent of, nay in spite of sense and reason, enables man to apprehend the Infinite under different names, and under varying disguises. Without that faculty, no religion, not even the lowest worship of idols and fetishes, would be possible.

(1871) **E. B. Tylor:** A crença em Seres Espirituais (TYLOR, 1871, p. 383).²⁶

The belief in Spiritual Beings.

(1872) **Émile Littré/ Dictionnaire de la langue française:** Conjunto de doutrinas e práticas que constituem o relacionamento do homem com o poder divino (DUBUISSON, 2003, p. 58).

Set of doctrines and practices that constitute the relationship of man with divine power.

(1881) **Albert Réville:** *A religião é a determinação da vida humana pelo sentimento de um vínculo unindo o espírito humano ao espírito misterioso cuja dominação ele reconhece sobre o mundo e sobre si mesmo e ao qual gosta de se sentir unido* (RÉVILLE, 1881, p. 34, itálicos originais).

La religion est la détermination de la vie humaine par le sentiment d'un lien unissant l'esprit humain à l'esprit mystérieux dont il reconnaît la domination sur le monde et sur lui-même et auquel il aime à se sentir uni.

(1886) **W. Wundt:** [São religiosas] todas aquelas ideias e sentimentos que se relacionam com uma existência ideal, que corresponde plenamente aos desejos e demandas das emoções humanas. Como a experiência pode, no máximo, oferecer aproximações distantes de tal ideal, a princípio vive apenas na imaginação do homem; é um produto de sua imaginação e do sentimento e, portanto, sobretudo da criatividade artística, que desde cedo se esforça por idealizar a realidade sensível, servindo ao mesmo tempo para exprimir e suscitar sentimentos religiosos (WUNDT, 1886, p. 41).

[Religiös sind] alle diejenigen Vorstellungen und Gefühle, die auf ein ideales, den Wünschen und Forderungen des menschlichen Gemüthes vollkommen entsprechendes Dasein sich beziehen. Da die Erfahrung höchstens entfernte Annäherungen an ein solches Ideal darbieten kann, so lebt es zunächst nur in der Vorstellung des Menschen; es ist ein Erzeugniss seiner Phantasie und seines Gefühls, und deshalb dient vor allem das künstlerische Schaffen, das von frühe an die sinnliche Wirklichkeit zu idealisieren bestrebt ist, gleichzeitig der Aeusserung und der Erweckung religiöser Gefühle.

(1887) **P. D. Chantepie de la Saussaye:** É mais correto e completo definir religião como a crença em poderes sobre-humanos e sua adoração (CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, 1887, p. 51).

Richtiger und vollständiger ist es, die Religion als den Glauben an übermenschliche Mächte imd deren Verehrung zu definiren.

(1887) **M. Guyau:** Se, portanto, fôssemos obrigados a confinar a teoria deste livro a uma definição necessariamente estreita, diríamos que a religião é uma *explicação física, metafísica e moral* de todas as coisas por analogia com a sociedade humana, de forma imaginativa e simbólica. É, em suma, uma *explicação sociológica universal, em forma mítica* (GUYAU, 1887, p. III, grifo original).

Si donc nous étions obligé d'enfermer la théorie de ce livre dans une définition nécessairement étroite, nous dirions que la religion est une *explication physique, métaphysique et morale* de toutes choses par analogie avec la société humaine, sous une forme Imaginative et symbolique. Elle est, en deux mots, une *explication sociologique universelle, à forme mythique*.

(1888) **James Martineau:** Crença em um Deus Eterno, isto é, em uma Mente e Vontade Divinas governando o Universo e mantendo relações morais com a humanidade (MARTINEAU, 1888, p. 1).

Belief in an Ever-living God, that is, in a Divine Mind and Will ruling the Universe and holding Moral relations with mankind.

(1893) **Edward Caird:** A religião de um homem é a expressão de sua atitude última em relação ao universo, o significado resumido e intenção de toda a sua consciência das coisas. (...). Em suma, é a forma mais elevada de sua consciência de si mesmo em sua relação com todas as outras coisas e seres; e, se quisermos um breve resumo e epítome do homem, devemos buscá-lo aqui ou em lugar nenhum (CAIRD, 1893, p. 30-31).

A man's religion is the expression of his ultimate attitude to the universe, the summed-up meaning and purport of his whole consciousness of things. (...). In short, it is the highest form of his consciousness of himself in his relation to all other things and beings; and, if we want a brief abstract and epitome of the man, we must seek for it here or nowhere.

²⁶ Comparar com “[Religion is] a belief in *supernatural* beings”, em Arthur L. Greil (2009, p. 141, grifo nosso).

[1893] **F. H. Bradley:** Religião é antes a tentativa de expressar a realidade completa da bondade através de cada aspecto de nosso ser (ALSTON, 2006 [1967], p. 366).

Religion is rather the attempt to express the complete reality of goodness through every aspect of our being.

(1897) **Auguste Sabatier:** É um comércio, um relacionamento consciente e desejado, no qual a alma angustiada entra com o poder misterioso do qual sente que depende e do qual depende seu destino. (...). O que chamamos de consciência religiosa de um homem é o sentimento da relação em que esse homem está e quer estar com o princípio universal do qual sabe depender e com o próprio universo no qual ele se vê engajado como parte do todo. (SABATIER, 1897, p. 24, 133).

C'est un commerce, un rapport conscient et voulu, dans lequel l'âme en détresse entre avec la puis sance mystérieuse dont elle sent qu'elle dépend et que dépend sa destinée. (...). Ce que nous appelons la conscience religieuse d'un homme, c'est le sentiment du rapport dans lequel cet homme est et veut être avec le principe universel dont il sait qu'il dépend, et avec l'univers lui-même dans lequel il se voit engagé comme partie dans l'ensemble.

(1898) **Henry Rutgers Marshall:** A supressão de nossa vontade a uma vontade superior pode ser expressa em termos psicológicos como a restrição dos impulsos individualistas aos raciais; que tal restrição tem efeito sobre o caráter moral sendo naturalmente concedido. Essa restrição parece-me ser da própria essência de religião: a crença na Divindade, como geralmente é encontrada, do ponto de vista psicológico, é um apego ao sentimento religioso, e não à essência do mesmo (MARSHAL, 1898, p. 329).

The suppression of our will to a higher will, may be expressed in psychological terms as the restraint of individualistic impulses to racial ones; that such restraint has effect upon the moral character being of course granted. This restraint seems to me to be of the very essence of religion: the belief in the Deity, as usually found being from the psychological point of view an attachment to, rather than of the essence of, the religious feeling.

(1899) **C. P. Tiele:** Religião é, na verdade, aquela pura e reverencial disposição ou estado [estrutura] mental que chamamos de piedade (TIELE, 1899, p. 198).

Religion is, in truth, that pure and reverential disposition or frame of mind which we call piety.

(1900) **J. G. Frazer:** Por religião, então, entendo uma propiciação ou conciliação de poderes superiores ao homem que se acredita dirigir e controlar o curso da Natureza e da vida humana (FRAZER, 1900, p. 63).²⁷

By religion, then, I understand a propitiation or conciliation of powers superior to man which are believed to direct and control the course of Nature and of human life.

(1901) **Morris Jastrow:** Religião consiste em três elementos: 1) o reconhecimento natural de um Poder ou Poderes além de nosso controle; 2) o sentimento de dependência deste Poder ou Poderes; 3) entrando em relações com este Poder ou Poderes. Unindo esses elementos em uma única proposição, religião pode ser definida como a crença natural em um Poder ou Poderes além de nosso controle, e dos quais nos sentimos dependentes; cuja crença e sentimento de dependência induzem 1) à organização, 2) a atos concretos, e 3) à regulação da conduta, com vistas a estabelecer relações favoráveis entre nós e o Poder ou Poderes em questão (JASTROW, 1901, p. 171-172).

Religion consists of three elements: 1) the natural recognition of a Power or Powers beyond our control; 2) the feeling of dependence upon this Power or Powers; 3) entering into relations with this Power or Powers. Uniting these elements into a single proposition, religion may be defined as the natural belief in a Power or Powers beyond our control, and upon whom we feel ourselves dependent; which belief and feeling of dependence prompt 1) to organisation, 2) to specific acts, and 3) to the regulation of conduct, with a view to establishing favourable relations between ourselves and the Power or Powers in question.

(1901) **Harald Höffding:** O sentimento que é determinado pelo destino dos valores na luta pela existência é o sentimento religioso. (...). O princípio religioso, pelo qual a tendência mais íntima de toda religião pode ser expressa, é o princípio da conservação do valor. (...). O princípio da conservação do valor é também uma forma do princípio da continuidade da existência (HÖFFDING, 1901, p. 96, 194).

Dieses durch das Schicksal der Werte im Kampfe ums Dasein bestimmte Gefühl ist das religiöse Gefühl. (...). Der religiöse Grundsatz, durch den sich die innerste Tendenz aller Religion aus drücken läfst, wurde als der Satz von der Erhaltung des Wertes verfochten. (...). Der Satz von der Erhaltung des Wertes ist eben falls eine Form des Prinzips von der Kontinuität des Daseins.

(1902) **William James:** A vida religiosa nos termos mais amplos e gerais possíveis, (...) consiste na crença de que existe uma ordem invisível e que nosso bem supremo está em nos ajustarmos harmoniosamente a isso. Essa crença e esse ajuste são a atitude religiosa na alma (JAMES, 1902, p. 53).

²⁷ A primeira edição desta obra foi publicada em 1890 com o título *The golden bough: a study in Comparative Religion*, onde essa definição não aparece. É interessante observar a troca do título da seção onde a definição aparece: de "Primitive man and the supernatural" (1. Ed., seção 2), para "Magic and Religion" (2. Ed., seção 2), preservando os mesmos títulos das seções 1 e 3 ("The Arician Grove" e "Incarnet gods"), sugerindo uma associação implícita entre magia e homem primitivo, e religião e sobrenatural.

The life of religion in the broadest and most general terms possible, (...) consists of the belief that there is an unseen order, and that our supreme good lies in harmoniously adjusting ourselves thereto. This belief and this adjustment are the religious attitude in the soul.

(1905) Ernest Crawley: A vida, então, podemos tomá-la, é a chave do nosso problema. O instinto vital, o sentimento da vida, a vontade de viver, o instinto de preservá-la, é a fonte, ou melhor, é idêntico ao impulso religioso, e é a origem de religião. (...). A sacralidade é o resultado do impulso religioso; o sentimento de vida é a causa. Em sua forma primária o impulso é o reflexo psicológico dos processos vitais; em seguida, torna-se uma expressão normal do sentimento de vitalidade e da vontade de vida inconsciente a princípio, depois subconsciente e, em momentos críticos, consciente (CRAWLEY, 1905, p. 214).

Life, then, we may take it, is the key to our problem. The vital instinct, the feeling of life, the will to life, the instinct to preserve it, is the source of, or rather is identical with, the religious impulse, and is the origin of religion. (...). Sacredness is the result of the religious impulse; the feeling of life is the cause. In its primary form the impulse is the psychological reflex of the vital processes; then it becomes a normal expression of the feeling of vitality and of the will to life unconscious at first, then subconscious, and in critical moments conscious.

(1906) Robert Ranulph Marett: Embora aberto à convicção, portanto, ainda me inclino a considerar o temor como o fato fundamental em religião, e a supor que os milagres se tornaram distintamente religiosos apenas na medida em que passaram a ser considerados com temor, ou seja, como algo supranormal. Minha contra-hipótese, em suma, é esta, que a essência de religião é o milagre, e que o 'milagre da graça' é apenas uma forma de milagre e, portanto, de religião (LEUBA, 1912, p. 359-360).

Though open to conviction, therefore, I still incline to regard awe as the bottom fact in religion, and to suppose wonder-working to have become distinctly religious just in so far as it came to be regarded with awe, namely, as something supranormal. My counter-hypothesis, in short, is this, that the essence of religion is miracle, and that the 'miracle of grace' is but one form of miracle and therefore of religion.

(1906) John M. E. McTaggart: Religião é claramente um estado mental. Fica claro também que não se trata exclusivamente da aceitação de certas proposições como verdadeiras. Parece-me que pode ser melhor descrito como uma emoção que se baseia na convicção de uma harmonia entre nós e o universo em geral (LEUBA, 1912, p. 349).

Religion is clearly a state of mind. It is also clear that it is not exclusively the acceptance of certain propositions as true. It seems to me that it may best be described as an emotion resting on a conviction of a harmony between ourselves and the universe at large.

(1909) Hugo Münsterberg: Assim, afirmamos que religião e filosofia têm a mesma tarefa. Ambos visam apreender os mundos de valores como, em última análise, idênticos entre si e, portanto, a totalidade do mundo como absolutamente valiosa. Tanto filosofia quanto religião devem transcender a experiência de vida para esse fim. (...). Mas a complementação de toda experiência possível em religião e filosofia toma direções opostas. (...). Podemos dizer que religião transcende a experiência, mas que filosofia remonta aos pressupostos da experiência. Religião constrói uma superestrutura que abrange o mundo experienciado, filosofia constrói uma subestrutura que sustenta o mundo experienciado. Para isso, religião cria Deus, que dá ao mundo o valor da santidade; filosofia busca o fundamento último no ato eterno, que dá ao mundo os valores do absoluto (MÜNSTERBERG, 1909, p. 354-356).

Thus, we claim that religion and philosophy have the same task. Both aim to apprehend the worlds of values as ultimately identical with each other, and therefore the world-totality as absolutely valuable. Both philosophy and religion must transcend the life-experience for that end. (...). But the supplementation of all possible experience in religion and philosophy takes opposite directions. (...). We may say that religion transcends experience, but that philosophy goes back to the presuppositions of experience. Religion constructs a superstructure which overarches the experienced world, philosophy builds a substructure which supports the experienced world. For that purpose, religion creates God, who gives the value of holiness to the world; philosophy seeks the ultimate foundation in the eternal act, which gives to the world the values of absoluteness.

(1910) Irving King: A consciência religiosa é do tipo valorativa – pode ser descrita como uma atitude. (...) pode ser chamada de atitude valorativa em relação a algo real ou imaginado. (...). A ideia de um deus ou divindade certamente não é universal, nem há qualquer outro conteúdo objetivo ou crença que possa ser encontrada em todas as religiões. O elemento comum, se houver, deve ser buscado antes do lado psíquico, sob a forma de algum tipo de atitude ou disposição que pode ser propriamente chamada de religiosa (KING, 1910, p. xii, 30, 32).

The religious consciousness is of the valuational type — May be described as an attitude. (...) may be called a valuating attitude toward something real or imagined. (...). The idea of a god or deity is certainly not universal, nor is there any other objective content or belief which can be found in all religions. The common element, if there is one, must rather be sought on the psychic side, in the form of some sort of attitude or disposition which can be properly called religious.

(1912) Émile Durkheim: *Uma religião é um sistema de crenças e práticas relativas a coisas sagradas, isto é, coisas separadas, proibidas, crenças e práticas que unem em uma mesma comunidade moral, chamada Igreja, todos aqueles que a ela aderem* (DURKHEIM, 1912, p. 65, itálicos originais).

Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent.

(1912) James H. Leuba: O que diferencia religião de outras formas de conduta é o tipo de poder do qual se sente a dependência e o tipo de comportamento induzido pelo poder. Religião é aquela parte da experiência humana em que o homem se sente em relação com poderes de natureza psíquica, geralmente poderes pessoais, e deles se serve. Em suas formas ativas, é um modo de comportamento, visando, em comum com todas as atividades humanas, a gratificação de necessidades, desejos e anseios. É, portanto, uma parte da luta pela vida. (...). A razão da existência de religião não é a verdade objetiva de suas concepções, mas seu valor biológico (LEUBA, p. 52, 53).

That which differentiates religion from other forms of conduct is the kind of power upon which dependence is felt and the kind of behavior elicited by the power. (...). Religion is that part of human experience in which man feels himself in relation with powers of psychic nature, usually personal powers, and makes use of them. In its active forms, it is a mode of behavior, aiming, in common with all human activities, at the gratification of needs, desires, and yearnings. It is, therefore, a part of the struggle for life. (...). The reason for the existence of religion is not the objective truth of its conceptions, but its biological value.

(1914) Stanley A. Cook: Todos sabem o que está comumente envolvido no termo “religião” independentemente de qualquer estimativa de seu valor: é um modo de pensar e a expressão ou resultado dele, é um modo ou tipo de comportamento ligado a certas crenças, e tanto o comportamento quanto as crenças variaram muito no passado. Inclui experiências pessoais de caráter peculiarmente distinto, privado e convincente. (...); mas pode-se dizer que a diferença essencial entre a atitude religiosa e a não-religiosa reside no fato de que em religião temos que levar em conta experiências e crenças que tocam o Sobrenatural, a Ordem Invisível, ou o Poder ou Poderes superiores ao homem (COOK, 1914, p. 30-31).

All know what is commonly involved in the term “religion” as apart from any estimate of its value: it is a way of thinking and the expression or result of it, it is a mode or type of behaviour bound up with certain beliefs, and both behaviour and beliefs have varied widely in the past. It includes personal experiences of a peculiarly distinctive, private, and convincing character. (...); but the essential difference between the religious and the non-religious attitude may be said to lie in the fact that in religion we have to take into further account experiences and beliefs touching the Supernatural, the Unseen Order, or the Power or Powers superior to man (COOK, 1914, p. 30-31).

(1923) Rudolf Otto: Religião é aquilo que cresce e dá expressão à experiência do sagrado em seus vários aspectos, estamos lidando com algo para o qual há apenas uma expressão apropriada, *mysterium tremendum* (GREIL, 2009, p. 143).

Religion is that which grows out of, and gives expression to, experience of the holy in its various aspects we are dealing with something for which there is only one appropriate expression, *mysterium tremendum*.

(1926) Alfred North Whitehead: Uma religião, em seu lado doutrinário, pode assim ser definida como um sistema de verdades gerais que têm o efeito de transformar o caráter quando são sinceramente mantidas e vividamente apreendidas. (...). Religião é a arte e a teoria da vida interna do homem, na medida em que depende do próprio homem e do que é permanente na natureza das coisas (HUXLEY, 1927, p. 150).

A religion, on its doctrinal side, can thus be defined as a system of general truths which have the effect of transforming character when they are sincerely held and vividly apprehended. (...). Religion is the art and the theory of the internal life of man, so far as it depends on the man himself and on what is permanent in the nature of things.

(1941) Paul Radin: [Religião] consiste em duas partes: a primeira um sentimento facilmente definível, se não precisamente específico; e o segundo [de] certas artes, costumes, crenças e concepções específicas associadas a esse sentimento. A crença mais inextricavelmente ligada ao sentimento específico é a crença em espíritos fora do homem, concebidos como mais poderosos do que o homem e como controladores de todos os elementos da vida sobre os quais ele dá mais ênfase (DUBUISSON, 2003, p. 58).

[Religion] consists of two parts: the first an easily definable, if not precisely specific feeling; and the second [of] certain specific arts, customs, beliefs, and conceptions associated with this feeling. The belief most inextricably connected with the specific feeling is a belief in spirits outside of man, conceived of as more powerful than man and as controlling all those elements in life upon which he lays most stress.

[1945] Vergilius Ture Anselm Ferm: Ser religioso é efetuar de alguma forma e em alguma medida um ajuste vital (ainda que provisório e incompleto) a tudo o que é reagido ou considerado implícita ou explicitamente como digno de preocupação séria e ulterior (ALSTON, 2006 [1967] p. 366).

To be religious is to effect in some way and in some measure a vital adjustment (however tentative and incomplete) to whatever is reacted to or regarded implicitly or explicitly as worthy of serious and ulterior concern.

(1950) Erich Fromm: Entendo por religião qualquer sistema de pensamento e ação compartilhado por um grupo que dá ao indivíduo uma estrutura de orientação e um objeto de devoção (GREIL, 2009, p. 142).

I understand by religion any system of thought and action shared by a group which gives the individual a frame of orientation and an object of devotion.

(1957) Milton Yinger: Religião, então, pode ser definida como um sistema de crenças e práticas por meio do qual um grupo de pessoas luta com esses problemas últimos da vida humana. É a recusa de capitular à morte, de desistir diante da frustração, de permitir que a hostilidade destrua as associações humanas. (YINGER, 1957, p. 9).²⁸

Religion, then, can be defined as a system of beliefs and practices by means of which a group of people struggles with these ultimate problems of human life. It is the refusal to capitulate to death, to give up in the face of frustration, to allow hostility to tear apart one's human associations.

(1958) C. G. Jung: Religião... é uma observação cuidadosa e escrupulosa... do "numinosum", isto é... ou uma qualidade de um objeto visível ou a influência de uma presença invisível causando uma alteração peculiar da consciência (DUBUISSON, 2003, p. 61).

Religion... is a careful and scrupulous observation of... the "numinosum," that is... either a quality of a visible object or the influence of an invisible presence causing a peculiar alteration of consciousness.

(1959) Paul Tillich: Religião, no sentido mais amplo e básico da palavra, é a preocupação última... [Religião] nos dá a experiência do Sagrado, de algo que é intocável, inspirador, um significado último, a fonte da coragem suprema (GREIL, 2009, p. 142).

Religion, in the largest and most basic sense of the word, is ultimate concern... [Religion] gives us the experience of the Holy, of something which is untouchable, awe-inspiring, an ultimate meaning, the source of ultimate courage

(1959) Raymond Firth: (...) pode-se dizer que religião é a resposta última do homem ao problema do significado. No entanto, questões de fragilidade e destino humanos, da natureza do homem e da natureza da vida, do bem e do mal e suas consequências são tanto levantadas quanto respondidas por religião (FIRTH, 1959, p. 133).

(...) it can be said that religion is man's ultimate answer to the problem of meaning. Yet issues of human frailty and human destiny, of the nature of man and the nature of life, of good and evil and their consequences are as much raised as answered by religion.

(1960) Robin Horton: Em suma, Religião pode ser vista como uma extensão do campo das relações sociais das pessoas para além dos limites da sociedade puramente humana. E para completar, talvez devêssemos acrescentar que essa extensão deve ser uma em que os seres humanos envolvidos se vejam em uma posição de dependência vis-à-vis seus alters não humanos - uma qualificação necessária para excluir animais de estimação do panteão dos deuses (HORTON, 1960, p. 211).

In short, Religion can be looked upon as an extension of the field of people's social relationships beyond the confines of purely human society. And for completeness' sake, we should perhaps add the rider that this extension must be one in which human beings involved see themselves in a dependent position vis-à-vis their nonhuman alters - a qualification necessary to exclude pets from the pantheon of gods.

(1960) Dictionary of Theology: De uma maneira geral... designamos como religiosa a relação do homem com o sagrado, que se expressa, como religião subjetiva, na veneração e adoração e que se encarna, como religião objetiva, na confissão, na fala, nos atos... e na lei (DUBUISSON, 2003, p. 56).

In a general way... we designate as religious the relationship of man with the sacred, which is expressed, as subjective religion, in veneration and adoration and which is incarnated, as objective religion, in confession, in speech, in acts... and in law.

(1961) Vittorio Lanternari: *Religião é o conjunto de atitudes culturalmente determinadas, socialmente reconhecidas, solidamente praticadas e vividas com comportamentos homogêneos e coletivos, por cada comunidade tradicionalmente ligada a si mesma, e por cada indivíduo em que assume e desempenha sua própria participação, em relação às reações de uma ordem emocional, "diante do incontornável". Tais atitudes, reunidas em um complexo de instituições e símbolos, estabelecem certas relações com alguns poderes soberanos, hipóstases do "incontornável", em relação ao qual o homem, como garantia dos valores humanos e para uma salvação a ser alcançada extra-historicamente, tende a realizar uma convergência recíproca, tanto forçando os poderes a seu favor, quanto submetendo-se a eles* (LANTERNARI, 2006 [1961], p. 48, itálicos originais).

Religione è l'insieme di atteggiamenti culturalmente determinati, socialmente riconosciuti, e solidamente praticati e vissuti con comportamenti omogenei e collettivi, da ciascuna comunità tradizionalmente legata in se stessa, e da ogni individuo della quale assume e riveste la propria partecipazione, in rapporto a reazioni d'ordine emozionale, "di fronte all'incontornabile". Tali atteggiamenti, congiunti in un complesso di istituzioni e di simboli, stabiliscono determinati rapporti con alcune potenze sovrane, ipostasi di quell' "incontornabile", rispetto alle quali l'uomo, per garanzia dei valori umani e per una salvezza da realizzarsi su un piano di extrastoricità, tende ad attuare una convergenza reciproca, sia col forzare le potenze a proprio vantaggio, sia assoggettandosi ad esse.

(1964) Robert Bellah: Religião [é] um conjunto de formas e atos simbólicos que relacionam o homem às condições últimas de sua existência (GREIL, 2009, p. 142).

Religion [is] a set of symbolic forms and acts which relate man to the ultimate conditions of his existence.

²⁸ Essa definição, levemente modificada, foi reapresentada em seu *The scientific study of religion* (1970, p. 7).

(1966) Clifford Geertz: Sem mais delongas, então, uma *religião* é: (1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer humores e motivações poderosos, penetrantes e duradouros nos homens, (3) formulando concepções de uma ordem geral de existência e (4) revestindo essas concepções com tal aura de factualidade que (5) os humores e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 1966, p. 4, grifo original).

Without further ado, then, a *religion* is: (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic.

(1966) Melford Spiro: Definirei ‘religião’ como ‘uma instituição que consiste em interação culturalmente padronizada com seres sobre-humanos culturalmente postulados’ (SPIRO, 1966, p. 96).²⁹

I shall define ‘religion’ as ‘an institution consisting of culturally patterned interaction with culturally postulated superhuman beings’.

(1966) Ernesto de Martino: Chamamos religião uma experiência do sagrado em que os valores mediados são elevados e complexos, com alto nível de consciência e autonomia e entrelaçando mito e liturgia (DE MARTINO, 1982 [1966], p. 199).

Diciamo religione una esperienza del sacro in cui i valori mediati sono elevati e complessi, ad alto livello di consapevolezza e di autonomia e compenetranti mito e liturgia.

(1967) Thomas Luckmann: Podemos concluir, portanto, que a visão de mundo, como realidade social “objetiva” e histórica, desempenha uma função essencialmente religiosa e a define como *forma social elementar de religião*. Esta forma social é universal na sociedade humana. A visão de mundo é um sistema abrangente de significado no qual categorias socialmente relevantes de tempo, espaço, causalidade e propósito são superordenadas a esquemas interpretativos mais específicos nos quais a realidade é segmentada e os segmentos relacionados uns aos outros. (LUCKMANN, 1967, p. 53, grifo original).

We may conclude, therefore, that the world view, as an “objective” and historical social reality, performs an essentially religious function and define it as an *elementary social form of religion*. This social form is universal in human society. The world view is an encompassing system of meaning in which socially relevant categories of time, space, causality and purpose are superordinated to more specific interpretive schemes in which reality is segmented and the segments related to one another.

(1967) William Alston: 1) crença em seres sobrenaturais (deuses); 2) uma distinção entre objetos sagrados e profanos; 3) atos rituais focados em objetos sagrados; 4) um código moral que se acredita ser sancionado pelos deuses; 5) sentimentos caracteristicamente religiosos (temor, senso de mistério, sentimento de culpa, adoração), que tendem a ser despertados na presença de objetos sagrados e durante a prática do ritual, e que estão ligados à ideia dos deuses; 6) oração e outras formas de comunicação com os deuses; 7) uma visão do mundo ou uma imagem geral do mundo como um todo e o lugar do indivíduo nele. Esta imagem contém algumas especificações de um objetivo ou ponto geral do mundo e uma indicação de como o indivíduo se encaixa nele; 8) uma organização mais ou menos total da vida com base na visão de mundo; 9) um grupo social unido pelos itens acima (ALSTON, 2006 [1967] p. 368).

(1) Belief in supernatural beings (gods); (2) A distinction between sacred and profane objects; (3) Ritual acts focused on sacred objects; (4) A moral code believed to be sanctioned by the gods; (5) Characteristically religious feelings (awe, sense of mystery, sense of guilt, adoration), which tend to be aroused in the presence of sacred objects and during the practice of ritual, and which are connected in idea with the gods; (6) Prayer and other forms of communication with gods; (7) A worldview, or a general picture of the world as a whole and the place of the individual therein. This picture contains some specification of an overall purpose or point of the world and an indication of how the individual fits into it; (8) A more or less total organization of one’s life based on the worldview; (9) A social group bound together by the above.

(1967) Peter Ludwig Berger: Religião é o empreendimento humano pelo qual um cosmos sagrado é estabelecido. Dito de outra forma, religião é cosmização em um modo sagrado. Por sagrado se entende aqui uma qualidade de poder misterioso e temeroso, diferente do homem e ainda relacionado a ele, que se acredita residir em certos objetos da experiência. (...). Pode-se dizer, portanto, que religião desempenhou um papel estratégico no empreendimento humano de construção de mundo. Religião implica o alcance mais distante de autoexternalização do homem, de sua infusão da realidade com seus próprios significados. Religião implica que a ordem humana é projetada na totalidade do ser. Em outras palavras, religião é a tentativa audaciosa de conceber todo o universo como humanamente significativo (BERGER, 1967, p. 26, 28).³⁰

Religion is the human enterprise by which a sacred cosmos is established. Put differently, religion is cosmization in a sacred mode. By sacred is meant here a quality of mysterious and awesome power, other than man and yet related to him, which is believed to reside in certain objects of experience. (...). It can thus be said that religion has played a strategic part in the human enterprise of world-building. Religion implies the farthest reach of man’s self-externalization, of his infusion of reality

²⁹ Greil (2009) e Dubuisson (2003 [1998]) transcrevem como no original: “seres sobre-humanos” enquanto Stausberg e Gardiner (2016) transcrevem “agentes sobre-humanos”.

³⁰ Na nota 34 (p.193), Berger afirma que “esta definição deriva de Rudolf Otto e Mircea Eliade”.

with his own meanings. Religion implies that human order is projected into the totality of being. Put differently, religion is the audacious attempt to conceive of the entire universe as being humanly significant.

(1970) Angelo Brelich: Determinamos a área do fenômeno “religião”: incluímos nele (...) crenças, ações, instituições, comportamentos etc., que, apesar de sua extrema variedade, nos apareceram como produtos de um tipo particular de esforço criativo das diferentes sociedades humanas, graças ao qual estas tendem a adquirir o controle daquilo que, em sua experiência concreta da realidade, parece escapar a todos os outros meios humanos de controle (BRELICH, 1970, p. 33).

Nous avons déterminé l'aire du phénomène "religion": nous y avons inclus (...) des croyances, des actions, des institutions, des conduites, etc., qui, malgré leur extrême variété, nous sont apparues comme les produits d'un type particulier d'effort créateur des différentes sociétés humaines, grâce auquel celles-ci tendent à acquérir le contrôle de ce qui, dans leur expérience concrète de la réalité, semble échapper à tous les autres moyens humains de contrôle (BRELICH, 1970, p. 33).

(1970) Roland Robertson: Nestes termos definimos, primeiramente, *cultura religiosa*. *Cultura religiosa é aquele conjunto de crenças e símbolos (e valores que derivam diretamente deles) pertencentes a uma distinção entre uma realidade empírica e uma superempírica, transcendente; os assuntos do empírico sendo subordinados em significância ao não-empírico*. Em segundo lugar, *definimos ação religiosa simplesmente como: ação moldada por um reconhecimento da distinção empírica/superempírica* (ROBERTSON, 1972 [1970], p. 47, itálicos originais).

In these terms we define, first, *religious culture*. *Religious culture is that set of beliefs and symbols (and values deriving directly therefrom) pertaining to a distinction between an empirical and a super-empirical, transcendent reality; the affairs of the empirical being subordinated in significance to the non-empirical*. Second, *we define religious action simply as: action shaped by an acknowledgment of the empirical/super-empirical distinction*.

(1977) Grand Larousse de la langue française: Conjunto específico de crenças, regras morais e práticas culturais por meio das quais o homem estabelece suas relações com a divindade (DUBUISSON, 2003, p. 58).

Specific set of beliefs, moral rules, and cultural practices through which man establishes his relations with the divinity.

(1978) Martin Southwold: Grosso modo, então, qualquer coisa que chamaríamos de religião deve ter pelo menos alguns dos seguintes atributos: (1) Uma preocupação central com seres divinos e as relações dos homens com eles; (2) Uma dicotomização dos elementos do mundo em sagrado e profano, e uma preocupação central com o sagrado; (3) Uma orientação para a salvação das condições ordinárias da existência mundana; (4) Práticas rituais; (5) Crenças que não são nem logicamente nem empiricamente demonstráveis ou altamente prováveis, devendo ser mantidas com base na fé (...); (6) Um código ético, sustentado por tais crenças; (7) Sanções sobrenaturais por infrações desse código. (8) Uma mitologia; (9) Um corpo de escrituras, ou tradições orais igualmente exaltadas; (10) Um sacerdócio, ou elite religiosa especializada similar; (11) Associação com uma comunidade moral, uma igreja (...); (12) Associação com grupo étnico ou similar (SOUTHWOLD, 1978, p. 370-371).

Roughly, then, anything which we would call a religion must have at least some of the following attributes: (1) A central concern with godlike beings and men's relations with them; (2) A dichotomisation of elements of the world into sacred and profane, and a central concern with the sacred; (3) An orientation towards salvation from the ordinary conditions of worldly existence; (4) Ritual practices; (5) Beliefs which are neither logically nor empirically demonstrable or highly probable, but must be held on the basis of faith (...); (6) An ethical code, supported by such beliefs; (7) Supernatural sanctions on infringements of that code; (8) A mythology; (9) A body of scriptures, or similarly exalted oral traditions; (10) A priesthood, or similar specialist religious elite; (11) Association with a moral community, a church (...); (12) Association with an ethnic or similar group.

(1987) Rodney Stark; William Bainbridge: Religião refere-se a sistemas de compensadores gerais baseados em suposições sobrenaturais (STARK; BAINBRIDGE, 1987, p. 73).

Religion refers to systems of general compensators based on supernatural assumptions.

(1990) Thomas Lawson e Robert McCauley: Sustentamos que o que é exclusivo dos sistemas rituais religiosos é a inclusão de agentes sobre-humanos culturalmente postulados entre a classe de participantes elegíveis (LAWSON; MCCAULEY, 1990, p. 5).

We maintain that what is unique to religious ritual systems is their inclusion of culturally postulated superhuman agents among the class of eligible participants.

(1993) Stewart Guthrie: Religião pode ser melhor entendida como antropomorfismo sistemático: a atribuição de características humanas a coisas ou eventos não humanos (GUTHRIE, 1993, p. 3).

Religion may best be understood as systematic anthropomorphism: the attribution of human characteristics to nonhuman things or events.

(1999) Keith Edward Yandell: *Uma religião é um sistema conceitual que fornece uma interpretação do mundo e do lugar dos seres humanos nele, fundamenta um relato de como a vida deve ser vivida a partir dessa interpretação e expressa essa interpretação e estilo de vida em um conjunto de rituais, instituições e práticas* (YANDELL, 1999, p. 16, itálicos originais).

A religion is a conceptual system that provides an interpretation of the world and the place of human beings in it, bases an account of how life should be lived given that interpretation, and expresses this interpretation and lifestyle in a set of rituals, institutions, and practices.

(1999) Meerten B. ter Borg: *Religião é a função de superar a finitude humana postulando algo ou alguém que se supõe estar além dessa finitude* (TER BORG, 1999, p. 403, itálicos originais).

Religion is the function to overcome human finiteness by postulating something or someone that is assumed to be beyond this finiteness

(1999) Peter Byrne: Uma religião é qualquer conjunto de símbolos (e ações, atitudes, sentimentos e experiências associadas) que fornecem aos seres humanos uma solução para o mal por meio de uma teodiceia. Podemos dar sentido a 'religião em geral' por esses meios também. Religião é aquela propensão dos seres humanos (por mais fundamentada que seja) para responder ao mal buscando o tipo de significado (para se engajar no tipo de ações, exibir o tipo de atitudes...) associado ao empreendimento da teodiceia (BYRNE, 1999, p. 385).

A religion is any set of symbols (and associated actions, attitudes, feelings and experiences) providing human beings with a solution to evil by way of a theodicy. We can give sense to 'religion in general' by these means as well. Religion is that propensity in human beings (however grounded) to respond to evil by seeking the kind of meaning (to engage in the kind of actions, exhibit the kind of attitudes...) associated with the enterprise of theodicy.

(1999) Wouter Hanegraaff: *Religião = qualquer sistema simbólico que influencia a ação humana, fornecendo possibilidades para manter ritualmente o contato entre o mundo cotidiano e uma estrutura metaempírica de significado mais geral. Uma religião = qualquer sistema simbólico, incorporado em uma instituição social, que influencia a ação humana, fornecendo possibilidades para manter ritualmente contato entre o mundo cotidiano e uma estrutura meta empírica mais geral de significado. Uma espiritualidade = qualquer prática humana que mantém contato entre o mundo cotidiano e uma estrutura metaempírica mais geral de significado por meio da manipulação individual de sistemas simbólicos* (HANEGRAAFF, 1999, p. 371-372, grifo original).

Religion = any symbolic system which influences human action by providing possibilities for ritually maintaining contact between the everyday world and a more general meta-empirical framework of meaning. A religion = any symbolic system, embodied in a social institution, which influences human action by providing possibilities for ritually maintaining contact between the everyday world and a more general meta empirical framework of meaning. A spirituality = any human practice which maintains contact between the everyday world and a more general meta-empirical framework of meaning by way of the individual manipulation of symbolic systems.

(2000) Justin Barrett: 'Religião' designa um sistema compartilhado de crenças e ações relativas à agência sobre-humana (BARRETT, 2000, p. 29).

'Religion' designates a shared system of beliefs and actions concerning superhuman agency.

(2001) Pascal Boyer: Religião é sobre a existência e poderes causais de entidades e agências não observáveis [contraintuitivas] (BOYER, 2001, p. 7).

Religion is about the existence and causal powers of nonobservable entities and agencies.

(2002) Scott Atran: Grosso modo, *religião é (1) o compromisso caro e difícil de falsificar de uma comunidade (2) com um mundo contrafactual e contraintuitivo de agentes sobrenaturais (3) que dominam as ansiedades existenciais das pessoas, como morte e decepção* (ATRAN, 2002, p. 5, itálicos originais).

Roughly, religion is (1) a community's costly and hard-to-fake commitment (2) to a counterfactual and counterintuitive world of supernatural agents (3) who master people's existential anxieties, such as death and deception.

(2003) Ilkka Pyysiäinen: 'Religião' é um conceito que identifica as representações contraintuitivas personalistas e as práticas, instituições, etc. relacionadas, que são amplamente difundidas, literalmente acreditadas e usadas ativamente por um grupo de pessoas em suas tentativas de entender, explicar e controlar esses aspectos da vida, e da realidade como um todo, que escapam ao senso comum e, mais recentemente, à explicação científica (PYYSIÄINEN, 2003[a], p. 227).

'Religion' is a concept that identifies the personalistic counter-intuitive representations and the related practices, institutions, etc. that are widely spread, literally believed, and actively used by a group of people in their attempts to understand, explain and control those aspects of life, and reality as a whole, that escape common sense and, more recently, scientific explanation.

(2003) Bruce Lincoln: Uma definição adequada deve, portanto, (...) atender (...) a esses quatro domínios: 1. *Um discurso cujas preocupações transcendem o humano, o temporal e o contingente, e que reivindica para si um status igualmente transcendente.* (...). 2. *Um conjunto de práticas cujo objetivo é produzir um mundo próprio e/ou sujeitos humanos próprios, conforme definido por um discurso religioso ao qual essas práticas estão vinculadas.* (...). 3. *Uma comunidade cujos membros constroem sua identidade com referência a um discurso religioso e suas práticas associadas.* (...). 4. *Uma instituição que regula o discurso, as práticas e a comunidade religiosa, reproduzindo-os ao longo do tempo e modificando-os conforme necessário, ao mesmo tempo em que afirma sua validade eterna e valor transcendente* (LINCOLN, 2003, p. 5-7, itálicos originais).

A proper definition must therefore (...) attending (...) to these four domains: 1. *A discourse whose concerns transcend the human, temporal, and contingent, and that claims for itself a similarly transcendent status.* (...) 2. *A set of practices whose goal is to produce a proper world and/or proper human subjects, as defined by a religious discourse to which these practices are connected.* (...) 3. *A community whose members construct their identity with reference to a religious discourse and its attendant practices.* (...) 4. *An institution that regulates religious discourse, practices, and community, reproducing them over time and modifying them as necessary, while asserting their eternal validity and transcendent value.*

(2004) Harvey Whitehouse: Religião consiste em qualquer conjunto de crenças e ações compartilhadas que apelam para agência sobrenatural (WHITEHOUSE, 2004, p. 2).

Religion consists of any set of shared beliefs and actions appealing to supernatural agency.

(2004) Jason D. Slone: Agentes sobre-humanos são uma força a ser reconhecida; pelo menos é isso que religião parece ser. Religião envolve fazer rituais e outros tipos de atividades que se baseiam em presunções sobre que tipo de seres são os agentes sobre-humanos. Nesse sentido, o que as pessoas religiosas fazem tende a seguir o que elas pensam (ou o que alguém em seu sistema religioso lhes diz para pensar). O comportamento religioso se baseia em presunções de que existem agentes sobre-humanos e devemos fazer o que eles querem que façamos (ou não, conforme o caso) (SLONE, 2004, p. 68).

Superhuman agents are a force to be reckoned with; at least that's what religion seems to be about. Religion involves doing rituals and other sorts of activities that are predicated on presumptions about what kind of beings superhuman agents are. In this sense, what religious people do tends to follow from what they think (or what someone in their religious system tells them to think). Religious behavior turns on presumptions that superhuman agents exist and we ought to do what they want us to do (or not do, as the case may be).

(2006) Thomas Tweed: *Religiões são confluências de fluxos orgânico-culturais que intensificam a alegria e confrontam o sofrimento, valendo-se das forças humanas para construir lares e cruzar fronteiras* (TWEED, 2006, p. 54, itálicos originais).

Religions are confluences of organic-cultural flows that intensify joy and confront suffering by drawing on human forces to make homes and cross boundaries.

(2007) Martin Riesebrodt: Religião é um complexo de práticas que se baseiam na premissa da existência de poderes sobre-humanos, pessoais ou impessoais, geralmente invisíveis (RIESEBRODT, 2010 [2007], p. 74-75).

Religion is a complex of practices that are based on the premise of the existence of superhuman powers, whether personal or impersonal, that are generally invisible.

(2007) Mark C. Taylor: Religião é uma rede emergente, complexa e adaptativa de símbolos, mitos e rituais que, por um lado, figuram esquemas de sentimento, pensamento e ação de maneiras que dão sentido e propósito à vida e, por outro, rompem, deslocam, e desfiguram toda estrutura estabilizadora (TAYLOR, 2007, p. 31).

Religion is an emergent, complex, adaptive network of symbols, myths, and rituals that, on the one hand, figure schemata of feeling, thinking, and acting in ways that lend life meaning and purpose and, on the other, disrupt, dislocate, and disfigure every stabilizing structure.

(2009) André Droogers: Religião é o campo de experiência do sagrado – um campo no qual tanto os crentes quanto os estudiosos atuam, cada categoria aplicando a capacidade humana de brincar, dentro das restrições dos mecanismos de poder, à articulação de dicotomias humanas básicas, acrescentando assim uma dimensão extra à sua construção e visão de realidade (DROOGERS, 2009, p. 277).

Religion is the field of experiencing the sacred — a field in which both believers and scholars act, each category applying the human capacity for play, within the constraints of power mechanisms, to the articulation of basic human dichotomies, thus adding an extra dimension to their construction and view of reality.

(2011) Steve Bruce: Religião, então, *consiste em crenças, ações e instituições que pressupõem a existência de entidades sobrenaturais com poderes de ação, ou poderes ou processos impessoais com propósito moral* (BRUCE, 2011, p. 112, itálicos originais).

Religion, then, *consists of beliefs, actions and institutions which assume the existence of supernatural entities with powers of action, or impersonal powers or processes possessed of moral purpose.*

(2013) Robert C. Neville: *Religião é o engajamento humano de ultimidade expresso em articulações cognitivas, respostas existenciais à ultimidade que dão definição última ao indivíduo e à comunidade, e padrões de vida e ritual em face da ultimidade* (NEVILLE, 2013, p. 84, itálicos originais).

Religion is human engagement of ultimacy expressed in cognitive articulations, existential responses to ultimacy that give ultimate definition to the individual and community, and patterns of life and ritual in the face of ultimacy.

(2013) Kevin Schilbrack: Assim, religiões são compostas por aquelas práticas sociais autorizadas por referência a uma realidade superempírica, isto é, uma referência ao caráter dos Deuses, à vontade do Ser Supremo, à natureza metafísica das coisas, ou similares. Em suma, defino religião como formas de vida baseadas na realidade do superempírico (SCHILBRACK, 2013, p. 313).

Thus, religions are composed of those social practices authorized by reference to a superempirical reality, that is, a reference to the character of the Gods, the will of the Supreme Being, the metaphysical nature of things, or the like. In short, I define religion as forms of life predicated upon the reality of the superempirical.

(2014) Jeppe Sending Jensen: Religião [são] redes semânticas e cognitivas que compreendem ideias, comportamentos e instituições em relação a agentes, objetos e postulados sobre-humanos contra-intuitivos (JENSEN, 2014, p. 8).

Religion [are] semantic and cognitive networks comprising ideas, behaviours and institutions in relation to counter-intuitive superhuman agents, objects and posits.

(2014) Nancy Frankenberry: A versão curta é esta: religião pode ser definida como um sistema de mito e de ritual. A versão longa tem três partes: (1) Religião é um sistema comunitário de atitudes proposicionais (ou seja, crenças, incluindo esperanças, medos e desejos) e práticas relacionadas a agentes sobre-humanos. (2) Mito é uma história com começo, meio e fim, que foi ou é transmitida oralmente sobre os feitos de agentes sobre-humanos. A proeminência da “transmissão oral” coloca certos gêneros, como romances e ficção científica, fora dos limites como mitos. (3) Ritual é um sistema de ações comunitárias que consiste em interações verbais e não verbais com um agente ou agentes sobre-humanos (FRANKENBERRY, 2014, p. 196-196).

The short version is this: religion can be defined as a system of myth and ritual. The long version has three parts: (1) Religion is a communal system of propositional attitudes (i.e., beliefs, including hopes, fears, and desires) and practices that are related to superhuman agents. (2) Myth is a story with a beginning, middle, and end, which was or is transmitted orally about the deeds of superhuman agents. The salience of “oral transmission” places certain genres, such as novels and science fiction, out of bounds as myths. (3) Ritual is a system of communal actions consisting of both verbal and nonverbal interactions with a superhuman agent or agents.

(2017) Christian Stephen Smith: *Religião é um complexo de práticas culturalmente prescritas, baseadas em premissas sobre a existência e a natureza de poderes sobre-humanos, sejam pessoais ou impessoais, que procuram ajudar os praticantes a obter acesso e comunicar-se ou alinhar-se com esses poderes, na esperança de realizar bens humanos e evitando coisas ruins* (SMITH, 2017, p. 22, itálicos originais).

Religion is a complex of culturally prescribed practices, based on premises about the existence and nature of superhuman powers, whether personal or impersonal, which seek to help practitioners gain access to and communicate or align themselves with these powers, in hopes of realizing human goods and avoiding things.

2.3.2 As definições sob o olhar crítico de seus compiladores

Neste conjunto de análise sobre algumas das definições que recuperamos, trazemos primeiramente os autores que estão mais distantes de nós cronologicamente (Leuba, Huxley e Alston)³¹, passando em seguida para aqueles mais próximos de nós (Dubuisson, Greil e Franek). As considerações de Leuba aparecem dentro de um contexto desafiador que se colocava a partir de um novo “departamento de ciência”. O autor estava anunciando uma virada psicológica, “um novo capítulo na ciência da religião [*science of religion*]”, pois o método histórico-comparativo não alcançava as experiências religiosas do indivíduo, mas apenas os produtos objetificados pela crença religiosa. Assim, estas e outras questões não poderiam ser respondidas a menos que se passasse das “manifestações sociais religiosas para a consciência religiosa *individual*, i. e., aos fatos da *experiência religiosa imediata*”. O objeto de estudo dessa “psicologia da religião” seriam “sentimentos, pensamentos, desejos e impulso (na medida em que entram em religião) do indivíduo como ele os conhece *diretamente em si*”, e não mais apenas com os resultados disso, “quando transformados em um processo de consolidação e configuração social como

³¹ Max Müller está ausente aqui por que sua crítica aparecerá no próximo capítulo.

objetos de crença” (doutrinas, mitos) ou como modos de culto (ritos e cerimônias). Nesse sentido, Leuba reconhece, sem fazer referência a Max Müller, o trabalho realizado anteriormente na ciência da religião [*science of religion*], especialmente através do método “etnográfico” (citando E. B. Tylor e seu *Primitive culture*), do ponto de vista genético, evolutivo e comparativo, que teria dado “as partes mais essenciais do progresso recentemente feito na ciência e na filosofia da religião” (LEUBA, 1901, p. 196-198, grifo original).

É dentro desse contexto que Leuba anuncia sua intenção de considerar as propostas definicionais selecionadas, que seriam o resultado concentrado do trabalho empreendido por estes autores, colocado “em pequenas fórmulas, comumente chamadas de *definições* de religião” que, embora divergentes e contraditórias, quando consideradas juntas e comparadas entre si, “pelo menos nos advertem para longe de certas falsas concepções”. Maior atenção é dada em 1901 ao conjunto das concepções de religião de Max Müller, Herbert Spencer, Schleiermacher e Henry R. Marshall, que também são criticados mais demoradamente no apêndice de 1912. Segundo Leuba, Max Müller e Spencer não estariam tão distantes nas conclusões, embora utilizassem meios diferentes para chegar até elas. Do primeiro, a contestação era de que ao fazer com que religião procedesse de uma faculdade especial ou de uma energia potencial, abrir-se-ia um abismo entre a vida secular e a religiosa, sem nenhuma razão suficiente para isso, sobretudo porque “um resultado claro das investigações psicológicas de religião foi mostrar que nenhuma faculdade em particular é necessária para explicar a vida religiosa”. A crítica a ser “passada a Spencer” é que ele não trata de religião quando coloca como elemento comum que uniria as religiões, a despeito de sua histórica diversidade, a convicção tácita de que para todas elas “a existência do mundo, com tudo o que ele contém e tudo o que o cerca, é um mistério sempre pressionando pela interpretação”. Assim, nesse ponto, se não em nenhum outro, “haveria unanimidade” (LEUBA, 1901, p. 201; 1912, p. 28, 340-341, grifo original).

Embora reconhecendo que um mistério que pressiona pela interpretação pudesse estar no início do pensamento filosófico, a ideia de um “mistério insolúvel” era “resolutamente deixada de lado pela consciência religiosa”. Nesse sentido, “*religião começa quando o mistério recebe uma solução*, ingênua ou crítica, possibilitando relações práticas com o ‘último’”. Ademais, o fato de o “Ateísmo positivo se encaixar na definição de religião de Spencer”, mostraria suficientemente que ele se preocupa “com concepções filosóficas ou suposições implícitas em religião, e não com religião em si mesma”. Considerando a tese de Schleiermacher de que a essência de religião é o sentimento de dependência absoluta, Leuba

afirma que o fato de discriminarmos sem hesitação entre o sentimento de dependência de “Wall Street, de um pai, de Yahveh, de uma amante ou do Absoluto, não é porque o sentimento é em cada caso qualitativamente diferente, mas porque os objetos são claramente distinguíveis”. Assim, toda e qualquer emoção e sentimento humano podem aparecer em religião, e “nenhuma experiência afetiva como tal distingue a vida religiosa”. Ao passar para Marshall, Leuba afirma entrar “em um novo terreno”, pois enquanto Schleiermacher, Müller e Spencer, apesar de diferenças consideráveis, “demonstram no fundo, uma semelhança familiar [*family resemblance*]”, a visão de Marshall mostrava “outro pedigree”, tendo em vista que explicava a permanência de religião como um fator nas sociedades *por ser vantajoso para a raça humana*. Desse ponto de vista, religião seria um instinto, na medida em que existiria um fim biológico determinando a “tendência dessas atividades organizadas” (LEUBA, 1901, p. 221; 1912, p. 28, 35-37, grifo original).

Julian Huxley (1927) analisa algumas das definições incluídas em seu levantamento, concentrando maior atenção em três autores: Alfred Whitehead, Robert Marett e Rudolf Otto. Sobre o primeiro, afirma que incorre num erro comum quando se trata de definição, que é “empregar para religião em geral uma definição que só pode ser realmente aplicada (mas aí com alguma força) a religião desenvolvida”, substituindo um ideal de religião pela realidade, “que muitas vezes não apenas fica aquém do ideal, mas é de outra natureza”. Outras duas afirmações de Whitehead são revisadas: “religião é o que o indivíduo faz com sua própria solidão”; depois, “religião é a arte e a teoria da vida interna do homem, na medida em que depende do próprio homem e do que é permanente na natureza das coisas”. No primeiro caso, Huxley aponta para uma negligência em relação à natureza altamente social da maioria das religiões primitivas; no segundo, apesar da “beleza e verdade” da afirmação, o problema é que seria aplicável apenas “a religiões desenvolvidas, e em relação ao seu melhor lado, para começar”. As definições de sua amostra seriam incompletas por enfatizar “um aspecto de religião em detrimento de outros”. Neste ponto, questiona: “a realidade religiosa essencial, a experiência que busca se incorporar em símbolos e encontrar expressão intelectual nas teologias - o que é isso?” E depois: não seria “o senso de sacralidade?” E esse sentimento não seria “algo irreduzível, ele mesmo e nada mais” como “o sentimento de fome ou a emoção de raiva, ou a paixão de amor”, ou algo “apenas para ser comunicado por palavras a outros que têm a *mesma capacidade*, assim como a sensação de cor é incomunicável a um cego?” (HUXLEY, 1927, p. 150, 153, grifo nosso).

A partir daqui o autor inicia suas comparações sobre as definições da linha psicológica, sob a chave do “sagrado” (o objeto de religião para ele), adotada com modificações por autores como Nathan Söderblom e Robert Lowie, além de Marett e Otto, embora analisando apenas os dois últimos. Finalizando suas considerações sobre Otto acerca do “fato não-racional da experiência religiosa” e de sua “base psicológica”, Huxley traz sua visão sobre a forma como cada um desses autores abordam um mesmo tema, comentando a neutralidade moral dessa “emoção religiosa” e o uso de diferentes termos para esta experiência, *mana* em Marett e *numinoso* em Otto, além de ressaltar o significado da convergência nos resultados alcançados, na medida em que se tratava de “duas mentes muito diferentes, abordando o assunto por caminhos totalmente diversos. O antropólogo Marett “tentando entender os relatos de viajantes, missionários e homens de ciência, sobre o funcionamento emaranhado da mente primitiva”, por meio de uma *abordagem externa*; e o teólogo Otto “tentando tornar a teologia do cristianismo mais completa e precisa”, por meio de uma *abordagem interna*, “a partir de dentro”, com ambos chegando à conclusão de que “existe uma categoria última de experiência religiosa, definida por esse senso de mistério e reverência”. Sem a ajuda da “chave psicológica” fornecida pelas definições destes autores, seria extremamente difícil ver como os componentes emocional, prático e intelectual poderiam se distinguir como religiosos daqueles não religiosos. E o que tornaria a emoção religiosa ser religiosa e não meramente estética ou um motivo religioso e outro apenas moral seria a experiência do sagrado (HUXLEY, 1927, p. 153-158).

O filósofo William Alston também considerou uma compilação de definições no verbete “Religion” (1967). Seu conjunto é menor em relação aos demais. Sua primeira e incisiva observação geral é de que “se tomarmos essas definições como tentativas de declarar condições necessárias e suficientes para que algo seja uma religião, não é difícil mostrar que nenhuma delas é adequada”. Sobre condições necessárias, ele observa que a crença reivindicada na definição de Martineau, “não precisa estar presente em uma religião”, tendo em vista que “nenhuma religião politeísta reconhece um único governante divino do universo”, além do fato de que “existem religiões, como o budismo Hinayana, nas quais as crenças nas divindades pessoais não desempenham nenhum papel”. Por outro lado, ao identificarmos religião com moralidade (Bradley e Arnold), “existem sociedades primitivas nas quais não há conexão real entre o sistema ritual, com suas crenças associadas em seres sobrenaturais [*supernatural*] e o código moral”, baseado unicamente no precedente tribal “e não pensado como originário ou sancionado pelos deuses”. Quanto a McTaggart e Tiele, que enfatizam “piedade” ou “sentimento de harmonia” como elemento suficiente que se configure um significado claro e

inequívoco para religião,” seremos capazes de encontrar religiões reconhecidas “nas quais tais características não desempenham um papel importante”. Assim, apenas as definições de Caird e Ferm parecem plausíveis como afirmando condições necessárias, porém ainda bastante duvidosas se seriam também condições suficientes, quando pergunta: “alguma ‘atitude última’ ou qualquer ‘ajuste vital’ constituem uma religião?” (ALSTON, 2006 [1967], p. 367).

Segundo o autor, a declaração excessivamente redigida de Ferm “parece admitir para as fileiras dos religiosos qualquer atitude em relação a qualquer coisa considerada importante”. Assim, presumivelmente, “isso incluiria a atitude de alguém em relação ao cônjuge, à vocação e, em muitos casos, às atividades atléticas”. Alston conclui que “muitas das definições são deficientes em razão da necessidade e da suficiência”. Por exemplo, seria bastante concebível que a crença postulada pela definição de Martineau pudesse ser considerada puramente como uma hipótese especulativa, “sem afetar os sentimentos e atitudes do crente da maneira que seria necessária para a crença religiosa”. E reportando-se a definição de McTaggart, “parece claro que, de tempos em tempos, podemos ter um senso de harmonia sem que isso seja integrado a qualquer coisa que chamaríamos de religião”. Alston também afirma que a maioria dessas definições enfatiza um aspecto ou outro de religião, excluindo outros. Assim, “Martineau e Spencer representam religião como algum tipo de crença ou outro estado cognitivo; Frazer, como ritual (concebido de maneira utilitária); Bradley e Arnold, como um tipo de atitude e atividade moral; e McTaggart e Tiele como um certo tipo de sentimento”. As falhas dessas definições, segundo analisa, estão na sua unilateralidade, posto que dificilmente se poderia esperar obter uma declaração adequada da natureza de um fenômeno tão complexo como religião, envolvendo essencialmente, como o faz, “todas essas formas de atividade humana, restringindo-se apenas a crenças, sentimentos, rituais ou atitudes morais” (ALSTON, 2006 [1967], p. 367).

Daniel Dubuisson também faz uma compilação de definições de religião em que traz uma seção sob o sugestivo subtítulo “uma nebulosa de definições” (2003 [1998]), a partir do qual ataca vigorosamente todo o conjunto. Por exemplo: nenhuma das definições questiona a própria ideia de religião, mesmo que pareça completamente incrédula; muitas definições ditas “científicas” não são realmente distintas das demais; filosofia, teologia e ciência da religião [*history of religions*] recorrem espontaneamente aos mesmos argumentos gerais colocados no mesmo conjunto de tópicos; a maioria dessas definições tem como modelo implícito a concepção cristã, mas reduzida de um modo ao seu “tipo ideal”. Em seguida, Dubuisson continua refinando seu ataque: essa definição ideal oferece uma versão psicológica e

profundamente individualista, reduzindo a definição ao sentimento interior que, inevitavelmente, surgiria da experiência da transcendência, “que é chamada de Deus posteriormente, sagrado, além, poder, mistério, etc.”, concepções tributárias da corrente fenomenológica “de inspiração luterana” por meio de Herder, Schleiermacher, Sabatier, Otto entre outros, que contribuem desde o final do século XVIII “para o sucesso dessa pseudo-redução eidética”, na medida em que ignorariam absolutamente “a diversidade de culturas, a singularidade de outros homens e, com a mesma justiça, a formidável obra de história”. Este suposto *eidós* seria pouco mais que um recurso retórico e seu erro consistiu, e ainda continua hoje, considerando como noção universal “o que é, afinal, apenas a versão purificada de uma de nossas categorias indígenas mais antigas” (DUBUISSON, 2003, p. 53-54).

Nessa direção, qualquer definição parece ser antes uma “ambição narcísica de um cristianismo ecumênico”. Por isso, é preciso primeiramente mencionar nessas tentativas definicionais “o peso cultural da religião cristã em qualquer reflexão sobre religião (sua definição, natureza ou atributos).” Neste ponto, Dubuisson aborda uma questão bastante relevante sobre a metalinguagem do discurso científico sobre religião, ao advertir que não poderíamos falar analiticamente de um determinado conhecimento com as palavras desse conhecimento, isto é, tomar por empréstimo a nomenclatura e boa parte das concepções fundamentais do domínio inerente ao objeto estudado. Nesse caso, segundo aponta, a circularidade discursiva estaria garantida, posto que estaríamos falando das coisas na linguagem dessas coisas.³² Pelo menos mais duas críticas importantes são feitas por Dubuisson no bojo da questão definicional que lhe parece bastante problemática. Primeiro, a sugestão de que por trás desse debate e aparente desacordo “é a existência de Deus que está em questão, pois, para muitas mentes ocidentais, negar a ideia de religião é negar a existência da divindade”. Depois, a Ciência da Religião desde a sua fundação confirmaria essa ambiguidade ou subtexto ao prender-se às “mesmas controvérsias metafísicas nas quais ela só poderia ficar atolada”. E mesmo que tenha produzido um considerável número de discussões, não teria provocado “muitas análises originais ou reflexões frutíferas”, permanecendo em sua maioria, “prisoneiras de seu passado religioso” (DUBUISSON, 2003, p. 55-56).

Arthur Greil produziu em seu texto sobre a definição de religião (2009) um conjunto de críticas às tentativas de definição, priorizando o debate em torno dos tipos definicionais. Nesse

³² A questão da metalinguagem no estudo científico de religião é de extrema importância para o escopo geral da disciplina, sobretudo para uma proposta de definição de seu objeto. Esta também era a preocupação de Carsten Colpe no contexto de estudos fenomenológicos, onde pedia pelo desenvolvimento de uma metalinguagem que fosse claramente distinta da linguagem dos objetos, ou seja, da linguagem de suas próprias fontes (COLPE, 1988, p. 31ss).

sentido, definições substantivas tenderiam à exclusividade enquanto as funcionalistas à inclusão, ampliando o escopo definicional. Partindo da clássica definição de E. B. Tylor (crença em seres espirituais), a primeira observação é que uma definição muitas vezes é utilizada “não apenas para delinear o fenômeno a ser estudado, mas também para estabelecer as bases para a construção de uma perspectiva teórica específica”. Depois, questiona-se o papel central que a ideia de crença possui nas definições substantivas, contestada pelo fato de que em muitas sociedades o foco seria no aspecto ritual e não na crença, além de ser um fenômeno social e não individual. Assim, definições desse tipo parecem altamente etnocêntricas, impondo “a concepção popular ocidental de religião às culturas do mundo”. E mesmo que posteriormente algumas definições tenham buscado ampliar o referente de religião, “não parece possível que definições substantivas e exclusivistas possam distinguir religião de não-religião sem dar um lugar de destaque ao conteúdo da crença”. Além disso, Greil aponta outro problema nesse tipo definicional: em muitas culturas, não haveria uma distinção entre natural e sobrenatural, o que inviabilizaria propostas cujo fundamento reside neste aspecto. Greil ainda lembra que Durkheim rejeitava a ideia de que seres sobrenaturais “deveriam ser considerados a característica definidora dos religiosos”, embora a distinção de Durkheim entre sagrado e profano não fosse melhor nesse sentido (GREIL, 2009, 143-144).

A exemplo da tentativa de refinamento anterior, algumas definições substituíram o sobrenatural por termos como sobre-humano ou metaempírico, não estando claro se tais mudanças “possam defender com sucesso definições substantivas da acusação de que são essencialmente tentativas de vestir categorias folclóricas ocidentais em roupas acadêmicas”. Por outro lado, as definições funcionais tentariam “evitar o problema de reificar a categoria ocidental de religião, evitando qualquer referência ao conteúdo dos fenômenos religiosos”, como no caso da definição de Bellah, ao permitir “que qualquer conjunto de crenças e práticas conte como religião, estando ou não em conformidade com as concepções de senso comum sobre o que é religião”. Apesar da crítica de que isto deixaria qualquer coisa passar pela porta definicional, “esse é precisamente o objetivo das definições funcionais”, na medida em que se adote teorias postulando religião “assumindo novas formas sob as condições da modernidade”, tornando a concepção popular ocidental arcaica, embora alguns defensores dessa linha tenham sido menos otimistas quanto a essa amplitude. Diante de tantos desafios, avanços e recuos, Greil indaga por uma saída desse “pântano”. Retomando seu texto de 1993, a sugestão final é de que seria preferível usar o termo “para-religião” [como em paramédicos] para se referir a atividades e organizações “que envolvem expressões de preocupação última ou dinâmica organizacional

semelhantes às de organizações religiosas definidas de maneira restrita, mas que não envolvam uma crença no sobrenatural ou super-empírico”, ao invés de nos engajarmos em debates intermináveis sobre o que religião “realmente” é (GREIL, 2009, p. 144-146, 148).

2.3.3 O debate metateórico sobre a questão definicional

Giovanni Filoramo e Carlo Prandi (2010) levantam questões relativas à possibilidade de um estudo científico de religião, sendo a primeira delas o problema definicional, seja como hipótese logo no início do trabalho, por uma metodologia dedutiva, seja como constatação ao final, utilizando o método indutivo. Contudo, em ambos os casos “será preciso de alguma forma para iniciar a pesquisa circunscrever o campo da investigação, ainda que de maneira provisória e arbitrária”. No caso da Ciência da Religião, independentemente do caminho proposto, não se poderá deixar de corresponder às noções de *hipoteticidade*, *arbitrariedade*, *verificabilidade* e, em consequência, de *falseabilidade*, que são as marcas de uma metodologia científica (FILORAMO; PRANDI, 2010, p. 16). Considerando a discussão em torno de vários aspectos operacionais relacionados à definição do conceito de religião e das contribuições críticas anteriormente apresentadas, esta última subseção objetiva fazer uma reflexão conectando estes e outros tópicos para enfatizar alguns pontos de interesse desta tese retomados nos capítulos finais. Nesse sentido, vamos avaliar inicialmente as contribuições de James Leuba, que embora situado no estudo científico de religião de seu tempo, notadamente no âmbito da psicologia, não teve seu trabalho devidamente aproveitado na Ciência da Religião, com poucos autores fazendo uma referência mais substancial para além do estigma da “Lista de Leuba”. Nesse sentido, devemos destacar o que neste autor seria interessante retomar, na medida em que ele antecipa alguns aspectos dessa discussão que estamos fazendo.

Uma característica importante deste autor é sua perspectiva científica ao abordar religião partindo de sua área de controle. Ao tomar religião como objeto de ciência, a primeira coisa que procura estabelecer é exatamente a natureza desse objeto em relação a qualquer outro, tratando extensivamente da questão definicional em boa parte de sua obra, especialmente em 1912. Mas sua relevância não se situa apenas nesse nível. É preciso contextualizá-lo dentro de uma discussão teórica contemporânea, bem como daquela discussão tipológica realizada por vários autores de importância, atestada na literatura acadêmica de nossa área. Nesse sentido, podemos derivar fortes pontos de contato a partir do texto de Frankenberg já citado, como no caso de sua classificação definicional da escola intelectualista-racionalista ou “tyloriana”,

quando ela traça uma linha de autores dentro da abordagem sócio-científica no estudo acadêmico de religião desde E. B. Tylor, passando por Robin Horton, Melford Spiro, Rodney Stark, Stewart Guthrie até Pascal Boyer em nosso tempo. Fica evidente que as contribuições originais de Leuba o credenciam a figurar nessa tradição. Esta inclusão, de certa forma, é feita por Jeremy Carrette na *Psicologia da Religião* (2017, p. 1992), ao colocar Leuba como um dos expoentes dessa linha, tendo Boyer como um dos exemplos da atualidade. Outro indicativo é que, a exemplo de Leuba, a *Ciência Cognitiva da Religião* fundamenta sua definição de religião e teorias a partir das *declarações e afirmações* sobre os agentes sobre-humanos, cruciais para a “interpretação de qualquer prática ou crença em particular como religiosa” (LEUBA, 1912, p. 54; FRANKENBERRY, 2014, p. 196-197).

De um ponto de vista teórico, a própria ideia de que não haveria diferença de tipo entre a consciência religiosa e a não religiosa e que as verdades religiosas deveriam se basear, como qualquer outra, no conhecimento científico, vista como surpreendente por Eric Sharp (1986, p. 104), é hoje um “ativo” na *Ciência Cognitiva da Religião*. Ademais, constatar os agentes “sobre-humanos” como *método* e não como fim em si mesmo tende a remover a ideia de um realismo essencialista de sua definição de religião, e também de outras que operam nessa direção. O elemento sobre-humano também está em linha, por exemplo, com as observações de Casadio em relação ao termo *religio*, para quem a etimologia desta palavra se harmoniza perfeitamente com esta ideia de agência sobre-humana, igualmente verificada na *Ciência Cognitiva da Religião*. Nessa direção, uma religiosidade seria antes um *meio* de enfrentamento que apela para agentes sobre-humanos, existindo uma diferença entre o objeto religião (a ser definido) e o objeto *do* objeto religião (a ser alcançado pelo primeiro), formalizado na seguinte proposição: religião é *x* cujo objeto é *y*.³³ Em Leuba temos uma redução radical à biologia, afirmada não mais em termos antropológicos como em Feuerbach, mas em termos biológicos, isto é, uma característica *dada* desse “*antropos*”, e, portanto, não construída. Nesse nível, religião alcançaria uma universalidade ontologicamente inquestionável. Enquanto “*instinto*” ou “*impulso*”, religião empreende e desenvolve estratégias, segundo Leuba, de “luta pela vida”, razão pela qual questões como “universal humano” e “característica inata” encontrariam seu *locus* nessa linha de abordagem, muito semelhante ao que vemos hoje na *Ciência Cognitiva da Religião*.

³³ No capítulo final, retomaremos esta proposição a partir de toda a discussão realizada ao longo da tese, especialmente quando tratarmos da *Ciência Cognitiva da Religião*, que assume o pressuposto do sobre-humano/contraintuitividade em sua perspectiva naturalista cognitivo-evolucionária.

Além disso, ao tratar das origens de religião, que ele situa durante o curso da evolução como um *instrumento* para preservar e melhorar a vida, a ideia central era que a motivação da relação humano/sobre-humano não seria tanto o desejo de explicar o mundo (intelectualmente), mas de *usar* a assistência desses seres em seu proveito (pragmatismo), ou seja, a mesma argumentação assumida na Ciência Cognitiva da Religião em sua linha evolucionária, que postula exatamente este entendimento. Também podemos conectar Leuba tanto à teoria da ação utilizada por Riesebrodt (2010 [2007]), para prover seu conceito universal de religião relacionada à “promessa de salvação”, quanto à teoria da escolha racional, proposta por Stark e Bainbridge (2008 [1987]), não sendo absurdo ver nesses casos até mesmo antecipações, pelo menos em alguns pontos, dado que na visão de Leuba, nada seria tão menos abstrato do que a vida religiosa, tomando o homem integralmente. A estratégia de Riesebrodt em focar no aspecto da ação religiosa como significativa (alternativa à tese de religião como discurso), não difere da visão do estudioso suíço quando declara ser do ponto de vista da ação objetiva que poderíamos compreender melhor religião, especialmente em “atitudes, práticas, ritos, cerimônias, instituições”; e do ponto de vista da ação subjetiva, “desejos, emoções e ideias”, que instigavam e acompanhavam as manifestações objetivas. Não é essa a base da proposta de Riesebrodt? Sua teoria não é dizer que por meio de uma ação significativa os seres humanos buscam nos agentes sobre-humanos o que eles postulam como uma melhor condição (salvação) para suas vidas? E isso não seria uma luta pela vida, no final das contas?

Segundo Leuba, a razão da existência de religião não seria propriamente a verdade objetiva de suas concepções direcionadas a agentes sobre-humanos (por meio de mitos, p.ex.), mas seu valor biológico na luta pela vida (naturalismo/ evolucionismo). Além disso, um tal *valor* deve ser estimado por seu *sucesso* na obtenção não apenas dos resultados esperados pelo adorador (salvação em Riesebrodt), mas também outros, alguns dos quais de grande importância (consolo e compensação em Stark; Bainbridge). Chama a atenção esta impressionante proximidade entre as concepções de Leuba e teorias contemporâneas de religião, em que a ideia de *valor* no estudioso suíço está diretamente associada à noção de custo na teoria da escolha racional de Stark; Bainbridge e também na de Richard Sosis (2006) e Joseph Bulbulia (2004). É digno de nota que Stark e Bainbridge citem a pesquisa que Leuba realizou por meio de aplicação de questionários entre cientistas naturais e sociais nos Estados Unidos da América, no início do século XX e, posteriormente, na década de 1930 (cf. STARK; BAINBRIDGE, 2008 [1987], p. 65). Embora a referência não tenha sido ao trabalho de 1912, onde estas proposições de Leuba aparecem mais nitidamente, podemos questionar mais uma

vez em que medida estas concepções em termos gerais são diferentes? Guardando as devidas proporções, a religiosidade enquanto *método útil* não seria o mesmo em ambos os casos? Como se vê, a Ciência da Religião e estudos de religião de maneira mais ampla parecem estar em débito com as proposições teóricas de James Leuba, possivelmente um dos primeiros cientistas da religião, a quem esta designação caberia com toda propriedade e força do termo.

Estas observações nos levam à discussão tipológica das definições feita por Stausberg e Gardiner, Hanegraaff, Schaffalitzky de Muckadell, Harrison, Frankenberry e Droogers. Os primeiros autores nos ajudam a situar a questão definicional que a Ciência da Religião deve enfrentar, se quisermos falar de um *locus epistêmico* próprio. Para Stausberg e Gardiner, formalmente, as definições ao criarem limites entre o que está incluído e o que não está, simultaneamente, criam duas classes: “os A’s e os não-A’s”. De sorte que, *não pode* haver entendimento de um sem pelo menos um entendimento implícito do outro e como eles se destacam. Portanto, concluem estes autores, uma definição de religião “repousa em algum entendimento *pelo menos implícito* de não-religião” (STAUSBERG; GARDINER, 2016, p. 26, grifo nosso), isto é, naquele poder distintivo que evidenciamos desde o primeiro capítulo desta tese. Não é sem razão, por exemplo, que Hanegraaff tem buscado uma definição adequada nesse sentido em trabalhos como “Defining religion in spite of history” (1999) e “Reconstructing ‘religion’ from the bottom up” (2016). Mais ainda: uma definição que não seja real/essencialista que, uma vez mal-empregada, poderá promover exclusão em determinadas situações. Estas observações colocam a Ciência da Religião numa posição especialmente delicada, dada a importância que uma definição conceitual do objeto religião eventualmente estabelecida possa significar em termos práticos, ou seja, de interesse mais premente para o ser humano, indo além de sua dimensão teórica primária.

A busca realizada na direção de definições antiessencialistas pode ser interpretada mais como uma preocupação legítima em evitar “derrapagens” em direção àquele caminho denunciado corretamente pela crítica pós-moderna e pós-colonial, do que propriamente uma necessidade de refletir sobre questões metateóricas tais como essência, validade, suficiência, etc., transitando mais no campo político ou ideológico do que no científico, em última análise. Isto é o que poderíamos chamar de “antiessencialismo metodológico”. Por mais que não se faça ciência sem política (poder embutido aqui), não podemos inverter hierarquicamente as competências, sob pena de perdermos o foco e a objetividade requeridos para o caso. No que tange à Hanegraaff em seu texto de 2016, devemos pontuar algumas posições em relação à tarefa que temos enfatizado como primeira, na medida em que seu *antiessencialismo*

metodológico o leva a defender definições estipulativas como as únicas cientificamente válidas, em detrimento de definições reais/essenciais, que teria seu fundamento em “ilusões cognitivas”. Contudo, isto só seria o caso apenas com base na ideia de um realismo ontológico que postula a existência de essência apenas em coisas empiricamente verificáveis. Schaffalitzky de Muckadell, previamente, criticou a corrente tese de que todas as definições aceitáveis de religião pertenceriam ao tipo estipulativo, que Hanegraaff defendeu dois anos depois. Para ela, mesmo enquanto ferramenta útil, a definição estipulativa deve ser considerada como real, na medida em que nela fica pressuposto a existência de fatos independentes no mundo que impõe um elemento distintivo à fórmula, isto é, reconduzindo-a ao âmbito das essências.

Além disso, ao defender o tipo estipulativo, Hanegraaff alega que o tipo nominal, uma opção menos nociva em sua concepção, ainda não possuiria “aquela ambição adicional” do tipo estipulativo, que para ele, nos ajudaria a entender com maior precisão possível, o que realmente é religião. O critério que qualifica o tipo estipulativo, portanto, é um *plus* na ambição do definidor, sendo pouco convincente, para dizer o mínimo. Obviamente, qualquer dos outros tipos apresentados (real, nominal e lexical) estaria em condições de reivindicar esse *ovo de colombo*. E nesse quesito, sem dúvida, o tipo real/essencial seria o suprassumo da ambição. Aqui é interessante conectar esta discussão às contribuições de Droogers, sobretudo quando este autor sanciona a dimensão ontológica como cerne da questão definicional na seguinte indagação: o que podemos dizer sobre a natureza de religião e quais os parâmetros para decidir sobre esse dizer? Assim, ao falarmos de religião, estamos falando de quê? Poderes? Deuses? Forças? Leis? Agentes sobre-humanos? E em que área podemos situar estas coisas? Na teologia, filosofia, sociologia, antropologia, linguística, biologia? Ou ainda: numa transcendência para além de nós mesmos ou numa imanência enraizada psicologicamente em nossas cabeças? Em razão dessa óbvia dificuldade, a pergunta de Droogers é: como definir cientificamente algo que pode estar fora do escopo científico? Isto é, se um elemento distintivo não for considerado real e, por esse motivo, for conscientemente deixado de fora da definição? É nesta dimensão que incide todo o debate acerca dos tipos definicionais, especialmente os de natureza real/substantivo/essencial.

Como as demais dimensões em discussão, questões ontológicas são antes questões filosóficas e pedem primeiramente considerações nessa área, exigindo em consequência uma abordagem que encare seriamente este tópico, dado que muitos problemas podem ocorrer pela ausência de competência nesse domínio. Enquanto “teoria dos entes”, significando todas as coisas sobre as quais se pode dizer que *são* (CASTRO, 2008, p. 7), a ontologia torna-se, assim,

o primeiro desafio para uma definição, impondo grandes dificuldades ao requerer habilidades específicas para ser enfrentado e superado. Quanto à dimensão epistemológica, que filosoficamente pergunta pelo conhecimento do conhecimento, estabelecida como teoria do conhecimento, o nível de dificuldade aumenta consideravelmente, tendo em vista que essa área requer da tarefa definicional uma abordagem da natureza (i.e., ontologia, que pergunta pelo “o que é”) do conhecimento, das fontes (onde procurá-lo) e da validação (como comprová-lo), com especial atenção aos modos (meios e procedimentos, i.e., metodologia) mais seguros para conquistá-lo. A epistemologia constitui uma modalidade de investigação na qual o conhecimento examina a si mesmo (OLIVA, 2011, p. 13-14). Quando estas dimensões são submetidas a uma “agenda” que discute o tipo de relação sujeito-objeto em função do conhecimento que podemos ter deste último, enfatizando problemas de distância e proximidade, observação e participação, objetividade e subjetividade, o construtivismo antiessencialista postulará a impossibilidade de conhecimento objetivo, na medida em que uma definição resultaria de um processo em que os definidores tomam parte, sendo integrados em sua formulação.

A conclusão é que qualquer definição conceitual do objeto religião seria antes o resultado dessa coprodução e não o reflexo de um objeto em si, possuidor de uma determinada natureza. Contudo, o cerne da questão ainda continuaria na dimensão ontológica que determina a epistemologia desse objeto, a exemplo do conceito de gravidade que é, obviamente, como todos, uma construção linguística, porém somente a partir de um referente dado ontologicamente e não construído epistemologicamente. Assim, coisas acontecem; precisamos nomeá-la; definir é o caso. Um exemplo dessa linha vem do filósofo Saul A. Kripke em seu *O nomear e a necessidade* (2012 [1972]), que em oposição a qualquer forma de antiessencialismo, “considera que a investigação científica é um empreendimento que, quando é bem-sucedido, *descobre* a própria essência das coisas, sejam elas espécies, substâncias ou fenômenos naturais” (SANTOS, 2012, p. 15, grifo nosso). E aqui entramos na dimensão metodológica também discutida por Droogers, que está relacionada a um conjunto de técnicas empregadas na definição, como aquelas que observamos na subseção anterior, tratando-se do uso de procedimentos aplicados a um objeto de estudo com o fim de gerar conhecimento. Assim, questões relativas a poder distintivo e, conseqüentemente, a escopo definicional devem ser enfrentadas na busca por um formato definicional, que reúna boa parte daquilo que se tem como características de uma religião. Entretanto, ao falarmos de “características gerais das religiões”

que deveriam aparecer numa determinada proposta, já teríamos implicitamente em linhas gerais um conceito consensual de religião, como defende Michael Bergunder (2014).

Por outro lado, isto também poderia significar um problema difícil de resolver, na medida em que obrigaria a inclusão de “características gerais das religiões” numa proposta definicional que talvez nada tenha a ver com o objeto de fato, aparecendo apenas pela sugestão de uma definição implicitamente consensual. Aqui, há uma inversão de papéis: ao invés do objeto determinar as características que se derivam de sua própria ontologia, ele é determinado por características possivelmente estranhas à sua natureza a partir daquilo que estaria pressuposto num consenso “implícito”. Daí a necessidade de uma definição explícita que enfrente primeiramente a questão ontológica do objeto religião. Uma vez solucionado este problema, é possível que haja uma *virada* epistemológica em relação ao que se considera hoje como uma ou outra religiosidade de forma implicitamente consensual. Isto também poderia impactar muitos casos dos chamados novos movimentos religiosos, entre outros usos correlatos (esporte como religião, p. ex.). O cerne da questão, portanto, como destaca Droogers, está na natureza do objeto religião, e defini-lo deve ser o primeiro passo em direção a uma Ciência da Religião que assuma maior protagonismo nessa área, como ocorreu em seu período formativo, a partir da segunda metade do século XIX. E é para este momento significativo da disciplina que direcionamos nossa atenção agora, com o intuito de verificar de que maneira os tópicos metateóricos discutidos até aqui, notadamente sobre a questão definicional, metodológica e teórica, foram considerados por aqueles que lançaram os fundamentos deste empreendimento acadêmico.

CAPÍTULO 3

A QUESTÃO DEFINICIONAL NA CIÊNCIA DA RELIGIÃO CLÁSSICA: MÜLLER, TIELE E CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE

O termo Ciência da Religião apareceu por volta do início do século XIX, a partir do interesse que havia no tema religião em cursos de história. Aqui e ali, o então estranho nome “Ciência da Religião” [*Religionswissenschaft*, em alemão; *Science of Religion*, em inglês] já vinha sendo aplicado em cursos e publicações através de autores como Gottfried Berger (1773-1803), Karl Staudlin (1761-1826) ou Christian Flügge (1773-1827), porém ainda sem “se referirem a uma disciplina autônoma e distinta da Teologia”. Na segunda metade daquele século, esta ideia ou “consciência disciplinar”, deixa esse uso esporádico, vago e aleatório para assumir uma “denotação específica”, no sentido de uma “matéria acadêmica própria”. Mas para Frank Usarski, o passo decisivo na direção institucional de uma disciplina, com a criação de cátedras universitárias, foi dado por Max Müller, que no “prefácio do seu livro *Chips from a german workshop*, publicado em 1867 em Londres, introduziu o termo Ciência da Religião no sentido de uma disciplina própria” (USARSKI, 2006, p. 23; 2013, p. 56). Contudo, Max Müller teria usado Ciência da Religião pela primeira vez já em abril de 1860, na *The Times* londrina no artigo (review) “Semitic Monotheism”, republicado em *Chips from a german workshop* (KLIMKEIT, H.-J., 1997, p. 29-41; VAN DEN BOSCH, 2002, p. 294), ao afirmar que a Ciência da Religião³⁴ estaria apenas começando, e que deveríamos “nos prevenir para não dificultar seu progresso por *noções preconcebidas* ou *generalizações apressadas*”. Além disso, com a descoberta de documentos autênticos de várias religiões do mundo, “*uma nova era começava no estudo de religião*” (MÜLLER, 1867a [1860], p. 377, grifo nosso).

Este terceiro capítulo, contudo, não tem a intenção de resgatar a história institucionalizada da Ciência da Religião, posto que já dispomos de alguns trabalhos nesta

³⁴ Na maior parte do período formativo o nome da disciplina aparece em inglês como *Science of Religion*. Quando isto não ocorrer, indicaremos o respectivo uso entre colchetes e em itálico.

direção (p. ex., JORDAN, 1905; SHARP, 1975). Tomamos este momento histórico apenas como ponto de partida da disciplina para dele derivar a metateoria desse período formativo, considerando os pais tidos como fundadores dessa ciência, através de uma seleção de textos publicados a partir da década de 1860. Portanto, o objetivo principal deste capítulo é verificar “*in loco*” (textual) de que forma essa metateoria aparece nas publicações, notadamente os tópicos centrais que temos visto nos dois primeiros capítulos: definição do objeto de estudo; metodologia(as) associada(s) e teoria(as) decorrente(s). Nesse sentido, também nos privamos de aspectos biográficos, remetendo o leitor para trabalhos que realizam essa abordagem apropriadamente (ver VAN DEN BOSCH, 2002; WAARDENBURG, 1973; MOLENDIJK, 2005). Portanto, nosso foco nas duas primeiras seções é descrever como Max Müller, Petrus Tiele e Chantepie de la Saussaye lidaram com a questão definicional, metodológica e teórica. Em sua terceira e última seção, apresentamos o contexto do debate crítico em torno da Ciência da Religião entre as décadas de 1870 e 1920, por intermédio de autores que empreenderam este tipo de trabalho naquela época, provendo com isso o perfil metateórico que caracterizou o período formativo da Ciência da Religião.

3.1 AS CONTRIBUIÇÕES DE FRIEDRICH MAX MÜLLER

Atualmente, é consenso na literatura da área apontar três pais fundadores da Ciência da Religião: o alemão Friedrich Max Müller (1823-1900) e os holandeses Cornelis Petrus Tiele (1830-1902) e Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye (1848-1920). Embora esses autores fossem partícipes em maior ou menor medida do Protestantismo Liberal, pensar uma abordagem sobre religião que se desprendesse do *Zeitgeist* teológico do período vitoriano, a partir do qual nasceria, para estudar um objeto até então “exclusivo” de um sistema religioso, na Europa do século XIX, era um grande desafio por si só. Além disso, uma tal perspectiva evidenciava como pressuposto pelo menos três ideias: 1) uma declaração de independência (disciplinar); 2) uma necessidade/insatisfação (epistemológica); e 3) uma superação (metodológica). Como no século seguinte defenderia Thomas Kuhn (1962) ao discutir ciência, analogamente, estava em curso a luta por uma mudança de paradigma relativa aos estudos de religião, que, no caso, reivindicava uma investigação (supostamente) científica ou, pelo menos, fora de uma fronteira confessional mais explícita (FIGUEIREDO, 2020b). Portanto, neste primeiro momento, consideramos as principais contribuições de Max Müller que são resultados em boa medida desse confronto de perspectivas sobre o objeto religião, explorando sobretudo os pontos de contato com a discussão metateórica que a tese vem desenvolvendo.

3.1.1 *Chips from a German workshop* (1867) e *Lectures on the Science of Religion* (1870)

No prefácio da obra *Chips from a German workshop*, uma seleção de ensaios publicados entre 1853 e 1865, reunidos no volume cujo título é “*Essays on the Science of Religion*”, a ideia de Ciência da Religião aparece dentro de um contexto em que a inspiração norteadora viria da Ciência da Linguagem, ainda que se duvidasse daquele momento como apropriado para a introdução do novo paradigma, pois, apesar da existência de um vasto material, havia o problema de “dominá-lo” nesse sentido “científico”, fora do âmbito confessional, dada sua vastidão e diversidade. Aqui, já se tratava do tema com algumas indicações interessantes na direção metateórica que estamos considerando. Um dos primeiros aspectos que observamos tem a ver com a preocupação em relação à metodologia que deveria dar conta de um vasto material, finalmente disponível para o estudante dessa ciência. Deveríamos evitar, por exemplo, o que se chamava de “leis hegelianas” do pensamento teórico ou do positivismo comtiano, para abraçar um objeto historicamente estabelecido, “como um caçador indiano, espionando cada pegada, cada camada, cada folha quebrada que pudesse dizer e testemunhar a presença anterior do homem em suas primeiras andanças e buscas por luz e verdade”. A Ciência da Linguagem era o modelo metodológico para uma pesquisa de colossal escopo, que suscitava o recorrente problema da amplitude extrema desse objeto em suas manifestações, impondo a seguinte questão: como alguém poderia “examinar todo o campo do pensamento religioso, classificar as religiões do mundo de acordo com critérios definidos e permanentes, e descrever seus traços característicos com uma mão segura e discriminadora?” (MÜLLER, 1867, p. ix, xi, xiv).

Ter acesso a livros canônicos ou textos de diversas religiosidades facilitaria a tarefa do estudante de religião, embora a interpretação desse conjunto variasse bastante já do ponto de vista dos crentes, levando à perda de valor histórico em função desse tipo de tratamento. Por isso, seria preciso enfrentar uma tal dificuldade antes desse estudante “ter a esperança de compreender com firmeza os fatos nos quais suas teorias devem se basear”. É nesse contexto que a comparação aparece no prefácio, embora não para resolver um problema que é “inerente a um estudo comparativo das religiões do mundo”, mas para evidenciar o quão difícil é estudar um tal objeto, posto que na análise comparativa poderíamos avançar em busca do estabelecimento daqueles princípios que deveriam guiar a Ciência da Religião, a qual talvez fosse a última das ciências que o homem estivesse destinado a desenvolver. Da Ciência da Linguagem aprenderíamos a valiosa lição de que “existe ordem e sabedoria em todas as

línguas”, e que aplicado à Ciência da Religião, o método comparativo produziria semelhantes resultados em relação àquelas religiosidades consideradas “formas bárbaras de fé e adoração”. Se há algo que “um estudo comparativo das religiões coloca sob a luz mais clara é a decadência inevitável a que toda religião está exposta” ao longo do processo histórico, em que “nenhuma religião pode continuar a ser o que era durante a vida de seu fundador e seus primeiros apóstolos”, isto é, o quanto uma determinada fé atual difere da fé de seus fundadores e ancestrais, submetida ao contato com o mundo (vivido), por isso mesmo sujeita a constantes mudanças, assim “como o ar mais puro sofre com o simples fato de ser respirado” (MÜLLER, 1867, p. xv-xxiii).

Mas uma tal vantagem presente nesse estudo comparativo das religiões, embora muito útil a um missionário ou defensor de uma determinada fé, não poderia ser usada para este fim, na medida em que isto ultrapassaria seu caráter científico, devendo a pesquisa se manter independente “de todas as considerações estranhas; visando à verdade e confiando que mesmo verdades desagradáveis, como remédios desagradáveis”, iriam revigorar o sistema em que estivessem inseridas, promovendo uma espécie de *estranhamento* reflexivo em relação às próprias crenças, quando muitos cristãos experimentariam um choque abrupto resultante desse confronto em que qualquer doutrina não pareceria menos verdadeira ou menos preciosa por virem de Buda ou Lao-tsé ao invés de Moisés ou Cristo. Esse princípio metodológico histórico-comparativo, evidenciado pelo que extraímos até aqui, leva Max Müller a rejeitar o positivismo filosófico do século XIX e sua defesa por uma superação dos “erros religiosos e metafísicos”, em prol de um conhecimento mais positivo dos fatos como ápice da pesquisa científica. Contrariamente, a história do mundo como é não seria a mesma coisa da história do mundo como poderia ter sido, e assim como na geologia, também na história do pensamento humano não haveria “uniformidade teórica”, e o passado nunca estaria totalmente perdido. Nesse sentido, a religiosidade estaria depositada nas mais antigas formações do pensamento; na parte mais sólida e primitiva, porém indestrutível, da alma humana, sendo necessário para alcançá-la “cavar fundo o suficiente”, numa abordagem “arqueológica” na busca daquelas camadas mais essenciais do objeto (MÜLLER, 1867, p. xxvi-xxxii).

Se em 1860 Max Müller pouco informa de maneira sistemática sobre a ideia de uma Ciência da Religião; e nesse prefácio de 1867 se ocupa majoritariamente da questão metodológica para sua ideia de uma nova ciência, sobretudo em relação às vantagens de um estudo comparativo das religiões, não tratando do problema definicional ou teórico, esta situação começaria a mudar três anos depois, com a publicação de *Lectures on the Science of*

Religion, em 1870. Nesse conjunto de preleções, que apareceram na forma de livro no mesmo ano de sua realização, num total de pelo menos sete edições conhecidas entre 1870 e 1899, com o título modificado para *Introduction to the Science of Religion* (cf. FIGUEIREDO, 2020b), nosso foco metateórico irá aparecer de maneira mais evidente, especialmente na primeira dessas preleções, quando Max Müller apresenta a primeira versão para um conceito de religião, além de algumas diretrizes metodológicas e também teóricas, embora se tratando ainda de uma abordagem tímida, que somente oito anos depois, em 1878, com *Lectures on the origin and growth of religion*, passaria a ganhar contornos mais acabados, alcançando seu amadurecimento em 1889 com *Natural religion*, cujo tema abre a série de preleções Gifford, realizada entre 1888 e 1892 na Universidade de Glasgow, que em seu conjunto, consolidariam a visão do autor sobre o tema (FIGUEIREDO, 2021). Contudo, como não é possível abordar em detalhes a metateoria das preleções em uma subseção, vamos nos concentrar naqueles tópicos que nos ajudam a compreender melhor as premissas de Max Müller para uma Ciência da Religião.

Logo de início, o autor reitera sua convicção de que aquilo que foi testado e aprovado na Ciência da Linguagem deveria ser aproveitado na Ciência da Religião como um modelo válido do ponto de vista científico, em função de seus “princípios sólidos e verdadeiramente científicos”, com o objetivo de “descobrir o que é religião, o fundamento que ela tem na alma do homem e as leis que segue em seu crescimento histórico”. A comparação é a pedra de toque desse modelo, pois “todo conhecimento superior é adquirido por comparação e se baseia em comparação”. Desse contexto, emerge a frase “quem conhece uma [religião], não conhece nenhuma”, precedendo a primeira tentativa de conceituação do objeto como “faculdade de fé” (faculdade de perceber o infinito), sob uma dupla significação. Religião entendida como um corpo de doutrinas transmissíveis (judaísmo, cristianismo, hinduísmo, etc.), quando poderíamos dizer que alguém “mudou de religião, ou seja, que adotou o Cristianismo em vez do corpo bramânico de doutrinas religiosas, assim como um homem pode aprender a falar inglês em vez de hindustani”. Contudo, religião teria outro sentido, pois “assim como existe uma faculdade de fala, independente de todas as formas históricas de linguagem”, haveria uma faculdade de fé no ser humano, também “independente de todas as religiões históricas”. Quando afirmamos que religião distingue o ser humano do animal, não estamos falando de religião no sentido histórico (cristã ou judaica), mas nos referindo a uma “faculdade ou disposição mental que, independentemente, ou melhor, apesar do senso e da razão”, permitiria ao ser humano perceber esse infinito sob nomes diferentes e sob diversos ‘disfarces’ (MÜLLER, 1870a, p. 444-448).

Mas o autor vai além ao afirmar que sem uma tal faculdade, “nenhuma religião, nem mesmo a menor adoração a ídolos e símbolos mágicos, seria possível”. Em razão dessa “disposição”, existiria em todas as religiões “uma luta para conceber o inconcebível, para proferir o indizível, um anseio pelo Infinito”. Portanto, haveria lugar para uma “terceira disciplina *filosófica* que deve examinar as condições dessa terceira faculdade da mente, coordenada com o senso e a razão, a faculdade de perceber o Infinito, que está na raiz de todas as religiões”. A partir desse entendimento, Max Müller apresenta sua divisão para a Ciência da Religião em duas partes: a primeira lidaria com as formas históricas de religião, que designa como *Teologia Comparativa*, enquanto a segunda denominada de *Teologia Teórica* explicaria as condições sob as quais o objeto religião é possível, ao analisar suas condições internas (faculdade de percepção do Infinito) e externas (religiões históricas). Esta última também identificada por Max Müller como *filosofia da religião*, deveria ter seu “lugar certo” no final e não no início da Teologia Comparada, a partir do que uma abordagem histórico-comparativa pudesse produzir no futuro, da mesma forma que as especulações sobre a natureza da linguagem, sua origem, desenvolvimento, crescimento natural e inevitável decaimento tiveram que ser retomadas desde o início, depois da nova luz lançada sobre a história da linguagem pelo método comparativo (MÜLLER, 1870a, p. 448-449; 1870d, p 100)

Contudo, sua proposta para um estudo científico desse objeto trataria naquele momento da disciplina *apenas da primeira vertente*, posto que as questões teóricas não deveriam ser levantadas “até que todas as evidências que puderem ser obtidas acerca de um estudo comparativo das religiões do mundo tenham sido totalmente coletadas, classificadas e analisadas”, sobretudo porque este tipo de abordagem (teologia comparativa) ainda não tinha sido levado a sério, em grande parte pela falta de material disponível, que a partir de então “vieram à luz em tal profusão, quase que desafiando investigações mais abrangentes [teologia teórica] da história do pensamento religioso” (MÜLLER, 1870a, p. 449, grifo nosso). Portanto, ninguém poderia negar a existência de “materiais em abundância, passíveis de tratamento científico”. O problema agora era como, indagava Max Müller, “deveriam ser reunidos? Como deveríamos descobrir o que todas essas religiões têm em comum? Como elas diferem entre si? Como elas crescem e como elas declinam? O que são e o que significam?” Diante daquilo que hoje poderíamos chamar de “Big Data”, a solução do autor buscava inspiração no antigo ditado latino *Divide et impera* ou numa tradução livre, “Divida e classifique”. É nessa direção que o autor considera três tipologias classificatórias para o tratamento desse material, dado que “toda ciência real se baseia na classificação”, e que somente se não conseguirmos classificar os

“vários dialetos da fé”, teremos que admitir que uma Ciência da Religião é realmente uma impossibilidade (MÜLLER, 1870b, p. 587-593).

Max Müller então discute tipologias já empregadas, como aquela que apresenta as religiões entre *verdadeiras e falsas*, considerada prontamente como inadequada para fins científicos, bem como a classificação entre religiões *naturais e reveladas*, também rejeitada após longo debate em torno do significado do termo *natural*, pois em certo sentido, para o autor, toda religião jamais poderia ser totalmente separada de seu aspecto natural: “os princípios de religião natural, embora nunca constituam uma religião histórica real, fornecem o único terreno em que até religiões reveladas podem se sustentar, o único solo em que podem enraizar-se e do qual podem receber alimento e vida”, ficando evidente que, para Max Müller, o fundamento ontológico do objeto era o de tipo natural. Uma terceira proposta cujo critério é a crença em um poder supremo é aceita para certos fins, *politeísmo, dualismo e monoteísmo*, mas com algumas alterações, ao sugerir o acréscimo de duas outras classes: *henoteísmo*, característico do bramanismo e *ateísmo*, característico do budismo clássico. Contudo, a classificação que considerava genuinamente científica era a genética ou genealógica, que mais uma vez tomava por empréstimo da Ciência da Linguagem, na medida em que religião e linguagem estariam íntima e naturalmente ligadas na origem, com a primeira dependente “inteiramente de sua expressão externa nos recursos mais ou menos adequados da língua”. A conclusão era que qualquer classificação que tenha sido considerada mais útil na Ciência da Linguagem, deveria “ser igualmente útil na Ciência da Religião” (MÜLLER, 1870b, p. 587-593; 1870c, p. 698).³⁵

Portanto, “se existe uma verdadeira relação genética das línguas, a mesma relação deve unir as religiões do mundo, pelo menos as religiões mais antigas”, existindo igualmente uma genética das religiões, seguindo-se o esquema dos ramos *ariano, semita e turaniano* de classificação linguística para demonstrar por meio dos nomes próprios das divindades uma genética das religiões. Aplicado ao objeto religião, a conclusão seria que o hebraico, o siríaco e o árabe apontam para uma fonte comum, assim como o sânscrito, o grego e o latim, com hindus, gregos, romanos e teutônicos derivando a adoração de sua principal divindade de seu tronco ariano comum, sugerindo a existência de uma religião primitiva dos povos semíticos. *El*, o Mais Forte no céu, foi invocado pelos ancestrais de todos os povos semíticos, “antes que houvesse babilônios na Babilônia, fenícios em Sidom e Tiro, antes de haver judeus na Mesopotâmia ou Jerusalém”. Se, portanto, a evidência para as línguas semíticas é a mesma das

³⁵ Na primeira edição das Preleções, em 1870, a classificação entre religiões nacionais e individuais não aparece ao lado das três discutidas por Max Müller aqui. Somente em 1873, na quarta edição, esta tipologia seria acrescentada pelo autor.

línguas arianas, a conclusão não poderia ser diferente, com o mesmo tipo de ocorrência verificada entre os turanianos, através de palavras que iam além de uma vaga semelhança de som e significado, com traços de identidade orgânica em seu desenvolvimento. Dessa conexão natural entre língua e religião, seria possível aplicar uma classificação das línguas às religiões antigas, havendo uma religião comum antes da separação do povo ariano, ocorrendo o mesmo aos semitas e turanianos (chineses e outras tribos), numa identidade natural entre três antigos centros de religião e três antigos centros de linguagem, conferindo “uma base verdadeiramente histórica para um tratamento científico das principais religiões do mundo (MÜLLER, 1870c, p. 698, 709, 714, 717).

3.1.2 Hibbert Lectures: *Lectures on the origin and growth of religion* (1878)

Passada quase uma década, a obra *Origin and growth of religion as the illustrated by the religions of India* (1878) retoma e aprofunda alguns dos tópicos trabalhados anteriormente. Entretanto, no que se segue, vamos nos concentrar apenas em “The perception of the infinite”, sendo a primeira das sete preleções da obra, visto que em seus diversos subtemas encontram-se as questões metateóricas mais significativas para nosso objetivo, notadamente no que tange à definição de nosso objeto de estudo, razão pela qual Max Müller, geralmente associado a um estudioso de mitologia, indologia, linguagem e religião, aparece aqui com um discurso de caráter filosófico. Deve ser lembrado que o autor possuía na filosofia sua formação de base, com tese defendida (1843) sobre o terceiro livro da ética de Spinoza, *De Affectibus* (MÜLLER, 1889, p. 17), além de sua tradução da *Crítica da razão pura* de Kant (1881) do alemão para o inglês. É a partir desse pano de fundo conceitual fornecido pelo prévio conhecimento filosófico, enriquecido por sua pesquisa filológica, que Max Müller apresenta sua teorização, recorrendo a diversos pensadores da antiguidade (Heráclito, Xenófanes, Pitágoras, Platão, Aristóteles), do iluminismo (Locke, Spinoza, Hume, Kant) e de contemporâneos (Hegel, Comte, Feuerbach, Schelling e Schopenhauer, os dois últimos pessoalmente). Trata-se, portanto, de uma preleção eminentemente teórico-conceitual a partir da qual o autor procura nas demais preleções, na maioria voltadas para a religiosidade indiana nos Vedas, demonstrar historicamente a solidez de seus arrazoados sobre a questão específica que a Ciência da Religião deveria em primeiro lugar responder: o que é isso que denominamos religião?

O problema sobre “como temos religião” aparece no mesmo patamar de “como existimos, como percebemos, como formamos conceitos, como comparamos percepções e

conceitos, somar e subtrair, multiplicar e dividir”. Contudo, analogamente, a questão sobre “por que acreditamos, por que somos, ou imaginamos que somos conscientes de coisas que não podemos perceber com nossos sentidos, nem conceber com nossa razão,” raramente recebia a devida atenção, “mesmo dos maiores filósofos”. E em relação a um acalorado debate sobre se ainda teríamos alguma religião³⁶, Max Müller questionava: “em primeiro lugar, o que se entende por religião em seu desenvolvimento psicológico e histórico?”, pois era este “exatamente o ponto que deveria ter sido determinado primeiro, a saber, o que devemos entender por religião?” A resposta era que para entender o que é religião, “devemos antes de tudo observar o que ela foi e como veio a ser o que é”, tendo em vista que tão logo descobrimos algo sobre os pensamentos e sentimentos do homem, logo “nós o encontramos de posse de religião, ou melhor, possuído por ela”, quer nos primórdios de nosso próprio crescimento intelectual, quer nas mais elevadas especulações modernas, como uma “potência/poder” [*power*] que conquista, “e conquista até mesmo aqueles que pensam que a conquistaram”, sobretudo porque em todos os eventos historicamente conhecidos, religião e a origem das ideias religiosas “haviam sido objeto de um pensamento profundo e ansioso desde o início do que chamamos de história da filosofia” (MÜLLER, 1878, p. 1-4).

Neste ponto, Max Müller recorre a uma analogia em defesa da necessidade definicional: “um livro sobre lógica ou gramática é geralmente aberto com a pergunta: o que é lógica? O que é gramática?”, posto que na ausência ou negligência dessa questão básica o resultado seria “incontáveis mal-entendidos e controvérsias, que poderiam ter sido evitados em muitos casos” por definições claras. Contudo, reconhece o autor, no que diz respeito ao objeto religião, “é sem dúvida extremamente difícil dar uma definição”. Então, pergunta o autor, como encontraremos uma definição de religião suficientemente ampla [o problema do escopo] para compreender todas as fases do pensamento em que um tal objeto, supostamente, sempre esteve presente, embora manifesto de formas diversas na história? Nesse sentido, poderíamos examinar muitas definições de religião, mas “sempre descobriríamos que elas contêm o que certas pessoas pensavam que religião deveria ser”, porém dificilmente seriam amplas o suficiente para abranger “tudo o que foi chamado de religião em diferentes períodos da história do mundo”, parecendo haver “quase tantas definições de religião quantas são as religiões no mundo”. Portanto, diante da evidência de um problema de difícil solução como este, o que, então, deveria

³⁶ Max Müller estava se referindo às discussões em torno da polêmica obra *Der alte und der neue Glaube*, 1872 (*The old and the new faith*, 1873), do filósofo alemão protestante David Friedrich Strauss (1808-1874), que afirmava o declínio de religião a partir da diminuição da oração e frequência às igrejas em relação a períodos anteriores.

ser feito? Max Müller então traz a questão de ser ou não possível definir religião nos seguintes termos: “é realmente impossível apresentar uma definição de religião que deva ser aplicável a tudo o que já foi chamado de religião, ou por algum nome semelhante?” (MÜLLER, 1878, p. 9-10, 14, 19, 21).

Segundo Max Müller, uma definição nesse sentido de fato não seria possível. Ao justificar sua resposta, o autor antecipa de certa forma as discussões que Talal Asad e muitos *anomistas* definicionais (ver Cap. 1) empreenderiam mais de um século depois sobre a impossibilidade histórica de prover uma definição a partir dessa perspectiva. Por isso, “religião é algo que já passou e ainda está passando por uma evolução histórica, e tudo o que podemos fazer é segui-la até sua origem e, então, tentar compreendê-la em seus desenvolvimentos históricos posteriores”. Mas se a porta contingencial da história estaria definitivamente fechada, o mesmo não podemos dizer em relação a outra determinante. A partir daqui o autor parece entrar, e de certa forma antecipar, tópicos de uma seara que hoje seria própria da Ciência Cognitiva da Religião e da Psicologia Evolucionária. Se por um lado, “uma definição adequada, ou mesmo uma descrição exaustiva, de tudo o que já foi chamado de religião seja impossível”, por outro, é possível dar alguma característica específica que distingue “os objetos de consciência religiosa de todos os outros objetos, e que, simultaneamente, distingue nossa consciência direcionada a objetos religiosos de nossa consciência direcionada a outros objetos fornecidos a ela pelos sentidos e pela razão”, muito embora não se tratando de “uma consciência separada para religião”, mas apenas de um “eu” e uma consciência, ainda que esta consciência varie conforme os objetos aos quais seja aplicada (MÜLLER, 1878, p. 21-22).

Quando se fala de faculdade religiosa no homem, “tudo o que podemos significar é a nossa consciência comum, tão desenvolvida e modificada que nos permite ter conhecimento dos objetos religiosos”. Mas isso não significaria um novo sentido, ao lado dos outros sentidos, “ou uma nova razão ao lado de nossa razão comum”, significava apenas a velha consciência aplicada a novos objetos; em reação a eles. Por isso, admitir uma faculdade separada, ou instinto teísta, para explicar religião como um fato, tal como a encontramos em toda parte, “seria admitir uma força vital para explicar a vida”. Embora este tipo de explicação fosse considerado, dificilmente alcançaria uma pacificação nesses termos àquela altura do debate, embora a definição de Max Müller, focando no lado subjetivo de religião como “uma faculdade mental” que permitiria ao homem perceber o infinito, e sem a qual não poderia haver as manifestações religiosas historicamente estabelecidas, não deixava de habitar esse difícil e disputado terreno. Em respostas às objeções que logo se fizeram à proposta definicional apresentada em 1870,

Max Müller procurou revisar sua definição mantendo aquilo que chamava de *kernel* ou seu sólido cerne, reconhecendo não ter nela “uma definição exaustiva”, embora defendendo sua validade por fornecer as características que faziam a necessária distinção “entre a consciência religiosa, de um lado, e a consciência sensorial e racional, do outro”. Além disso, “faculdade” não poderia sugerir algo substancial na medida em que fosse apenas um modo de ação. As faculdades seriam antes inerentes às substâncias tanto quanto o são as forças ou poderes, dado que não haveria “força sem substância e nenhuma substância sem força” (MÜLLER, 1878, p. 22-24).

Ainda assim, admitia o autor, se “faculdade é uma palavra ambígua e perigosa, ou se é uma palavra impopular, vamos por todos os meios descartá-la”, utilizando em seu lugar a expressão “energia potencial”, definindo o lado subjetivo de religião como “a energia potencial que permite ao homem perceber o infinito”, acrescentando ainda que “se a língua inglesa permitisse, eu deveria até propor a substituição de 'faculdade' pelo *ainda-não* [Not-yet], e falar do *ainda-não* de língua e religião, ao invés de suas faculdades ou energias potenciais”. Além disso, outra objeção considerada por Max Müller era a ideia de que existisse algo de misterioso em sua definição, embora o autor não visse qualquer mistério sendo introduzido na psicologia ao “admitir, além do sensorial e do racional, uma terceira função do eu consciente, para perceber o infinito”. Segundo o autor, um dos elementos essenciais de todo conhecimento religioso era a “admissão de seres que não podem ser percebidos pelos sentidos nem compreendidos pela razão”. Portanto, senso e razão, na aceitação normal desses termos, “não seriam suficientes para explicar os fatos que temos diante de nós”. De modo que, admitindo “abertamente uma terceira função de nossa consciência para a apreensão do que é infinito”, essa função não precisaria ser mais misteriosa do que as do sentido e da razão. Sem essa terceira energia potencial, “os fatos que estão diante de nós por meio de religião, tanto subjetiva quanto objetivamente, parecem-me inexplicáveis” (MÜLLER, 1878, p. 24-27).

Após a defesa de sua definição, Max Müller inicia uma exposição bastante técnica sobre o que seria esse “infinito”, cuja percepção, afinal, era a base para todas as religiosidades históricas. Primeiramente, justifica a escolha do termo por traduzir melhor “tudo o que transcende nossos sentidos e nossa razão”, sendo “finito” o predicado mais geral de todo o nosso chamado conhecimento positivo. “Infinito” seria um termo menos questionável “como a qualificação característica dos objetos daquela grande classe de conhecimento que constitui o que chamamos de religião”, além de preferível a outros como “indefinido, invisível, supersensorial, sobrenatural, absoluto ou divino”, e também por ser um termo mais amplo,

permitindo generalizações mais elevadas [teorizações]. Esse “infinito”, contudo, não seria simplesmente uma abstração negativa, na medida em que não seria possível abstrair o infinito do finito pelo fato do primeiro não está contido no segundo e no fato de que toda consciência começaria com a percepção sensorial, a partir da qual se pode derivar o conhecimento conceitual. Portanto, era nesse terreno supostamente indisputado que Max Müller estabelecia sua plataforma para produzir as “credenciais do infinito, que até mesmo o mais positivo dos positivistas” teria que reconhecer, ou seja, “a evidência de nossos sentidos”. Longe de ser impossível, religião seria inevitável, especialmente quando para isso não se estava reivindicando qualquer “faculdade” especial ou revelação especial, mas sim uma faculdade comum e já atestada por todos como a nossa capacidade de perceber coisas para além do sentido e da razão, cuja revelação teria que ser buscada no próprio desenvolvimento da história (MÜLLER, 1878, p. 27-28, 31-32)

Ao admitir que todo o nosso conhecimento começa com os sentidos, e que a partir desse material a razão construía sua estrutura maravilhosa, embora de natureza necessariamente finita, a pergunta de onde “vem o conceito de infinito” logo se colocaria. Em vez de ser apenas uma abstração tardia, a percepção do infinito estaria de fato implícita “nas primeiras manifestações de nosso conhecimento sensível” enquanto germe, e que sem a qual nenhuma religião seria possível. Semelhantemente a Feuerbach (1989 [1851]), para quem “teologia é antes antropologia”, Max Müller afirma que “a teologia começa com a antropologia”. Como contra-argumento, Max Müller ainda dizia não ignorar e nem transigir nenhuma “das rígidas regras de Kant” na *Crítica da razão pura* e sua análise do conhecimento humano, em que “objetos sensoriais não podem ser conhecidos exceto como eles nos parecem, nunca como eles são em si mesmos; objetos supersensoriais não são para nós objetos de conhecimento teórico”. Porém, se com Kant o supersentido ou o infinito seria um mero *nooumenon*, não um *phainomenon*, Max Müller, dando um passo adiante, afirmava que “antes de se tornar um *nooumenon*”, um tal objeto seria um “*aistheton*, embora não um *phainomenon*”. Em conclusão, lembrava que ao explicar religião por um “instinto ou faculdade religiosa”, deveríamos apenas explicar o conhecido pelo menos conhecido, sendo o verdadeiro “instinto ou impulso religioso” a percepção do infinito. Portanto, ninguém poderia contestar “nossos sentidos e nossa razão; ou, em outras palavras, nosso poder de apreensão, manifestado nos sentidos, e nosso poder de compreensão, conforme manifestado em palavras” (MÜLLER, 1878, p. 35, 38, 45-48, 54-55, 373).

Embora nossos sentidos forneçam o conhecimento das coisas finitas, são constantemente postos em contato com o que não é finito ou, pelo menos, ainda não finito. Desse contato permanente dos sentidos com o infinito teria surgido o primeiro impulso para religião, “a primeira suspeita de algo existindo além do que os sentidos podiam apreender, além do que nossa razão e nossa linguagem poderiam compreender”. Portanto, este seria o fundamento mais profundo de todas as religiões, o qual explica aquilo que vem “antes do fetichismo, figurismo, animismo e antropomorfismo”. Há aqui uma ideia de insatisfação epistemológica em relação às coisas finitas, na medida em que “o homem não deveria estar satisfeito com o conhecimento de objetos sensoriais finitos”, a partir da simples ideia em sua mente de que “existe ou pode haver qualquer coisa no mundo além do que ele pode tocar, ouvir ou ver, chamá-lo de poderes, espíritos ou deuses”. O método histórico-comparativo, numa abordagem genealógica a partir das ruínas da literatura védica levaria a estes achados, demonstrando como depois que a ideia de que havia algo além do finito, “o hindu o buscou em toda parte na natureza, tentando apreendê-lo e nomeá-lo: primeiro entre objetos semitangíveis, depois entre intangíveis, e finalmente entre objetos invisíveis”. Com base nesse entendimento, o objetivo da Ciência da Religião seria “descobrir por que passos pequenos e tímidos a mente humana avançou nessa direção; daquilo que é inteligível para o que à primeira vista estaria quase além de nossa compreensão”. A Ciência da Religião, que então seria “apenas um desejo e uma semente”, com o tempo se tornaria “uma realização e uma colheita abundante” (MÜLLER, 1878, p. 374, 377).

3.1.3 Gifford Lectures: *Natural religion* (1889)

Quase uma década depois de *Origin and growth of religion*, Max Müller voltaria a abordar alguns dos tópicos metateóricos de nosso interesse, agora numa volumosa coleção composta por quatro obras. Contudo, mais uma vez, não podendo abordar esse ainda mais vasto material, vamos nos concentrar na primeira dessas obras, *Natural religion*, de 1889, deixando de fora a sequência *Physical religion* (1891); *Anthropological religion*, (1892) e *Theosophy or psychological religion* (1893), conscientes de que nem mesmo esta restrição nos permite abordar muito do que esse trabalho nos apresenta ao lançar as bases teóricas para suas obras seguintes. De uma forma muito resumida, conforme consta em seu prefácio, este primeiro conjunto de preleções ministradas da Universidade de Glasgow objetivava os seguintes tópicos: 1) a definição de religião natural; 2) o método próprio de seu tratamento e 3) os materiais

disponíveis para este estudo. Para nossos fins, consideraremos apenas os dois primeiros tópicos, que estão concentrados nas dez primeiras preleções, num total de vinte. Como movimento de abertura, alguns balizamentos são estabelecidos na primeira preleção. Para Max Müller, “a mais nova entre as ciências, a última filha do século dezenove, a *Ciência da Religião* [Science of Religion]”, consistiria 1) “em uma coleção cuidadosa de todos os fatos de religião”; 2) “na comparação das religiões com o objetivo de trazer à luz o que é peculiar a cada uma e o que todas têm em comum” e 3) “na tentativa de descobrir, com base na força das evidências assim coletadas, qual é a verdadeira natureza, a origem e o propósito de toda religião” (MÜLLER, 1889, p. v, 11, grifo original).

Um aspecto interessante diz respeito à discussão sobre o entendimento que via a *Ciência da Religião* como uma ciência da natureza. Aqui dois pontos são considerados: primeiro, esta filiação seria em relação ao método das ciências naturais; depois, partindo da premissa de que vê o homem como parte integrante da natureza, religião deveria ser tratada como um “resultado espontâneo e necessário da mente do homem”, quando trazida sob a influência dessa natureza circundante. Além disso, se religião, tal como a encontramos em todas as épocas da humanidade “é um produto natural da mente humana – e quem nega isso? – e se a mente humana, em seu desenvolvimento histórico, não pode ser separada dessa natureza de cujos seios se alimenta, vive e cresce”, então a conclusão seria que a “*Ciência da Religião* tem certamente um direito tão perfeito quanto a *Ciência da Linguagem* de ser classificada como uma das ciências naturais”, muito embora isso não devesse significar a exclusão de sua qualidade manifestamente histórica, que segundo Max Müller, seria a “parte mais interessante, senão a mais importante da *Ciência da Religião*”, isto é, o estudo do desenvolvimento histórico do pensamento religioso e da linguagem. A partir desse entendimento, a disciplina seria tanto natural quanto histórica, mas cuja linha de demarcação sempre dependeria de uma “definição adequada dos termos que empregamos”. Portanto, seja do ponto de vista metodológico; seja do ponto de vista ontológico, “se religião puder ser mostrada como um resultado natural de nossas faculdades, podemos prontamente aceitar a *Ciência da Religião* como uma das ciências naturais, no sentido mais abrangente desse termo” (MÜLLER, 1889, p. 12-14).

Outra observação relevante e neste primeiro momento diz respeito à importância do estudo da linguagem, que segundo Max Müller, seria “absolutamente necessário como uma introdução ao estudo de filosofia, bem como de religião”. Portanto, de um ponto de vista prático, “a linguagem fornece pelo menos as ferramentas do pensamento”, e que o conhecimento dessas ferramentas é essencial para o estudioso de qualquer assunto, sendo a

Ciência da Linguagem “preeminentemente uma ciência analítica”. Nesse sentido, entre a segunda e sétima preleção, assumindo a ideia de uma disciplina situada no campo das ciências naturais, em função da necessidade de se começar com uma “cuidadosa coleção de fatos, ilustrando a origem, o crescimento e a decadência de religião”, Max Müller afirmava que logo seríamos obrigados a reconhecer a impossibilidade dessa tarefa sem primeiro entrarmos em “uma investigação preliminar”, que para Max Müller seria “um tanto difícil”, sobre “o que se entende por religião”. Portanto, “a menos que possamos chegar a um entendimento claro sobre esse ponto, descobriremos ser impossível determinar quais fatos incluir e quais fatos excluir” ao coletar nossas evidências para o estudo de religião. O problema da falta de uma definição científica de religião, ou o uso de definições de senso comum [ou de uma definição implícita] corroboravam esta necessidade, na medida em que, por exemplo, poderia excluir o budismo como religião, tendo em vista que a maioria das pessoas com base no senso comum sustentavam que religião tem algo a ver com deus ou deuses, quando se sabe que o budismo não possui essa concepção em sua origem, ou mesmo posteriormente, pelo menos não nesses termos (MÜLLER, 1889, p. 27-28).

Além disso, haveria a necessidade de que o objeto *de* religião [e não o objeto religião] fosse definido, sendo essa “a parte mais importante” numa definição. Se o objeto de religião, isto é, se aquilo que deve ser conhecido e adorado, por exemplo, “pode ser tomado como certo e deixado indefinido, simplesmente chamando-o de Deus”, igualmente com o mesmo direito poderíamos “explicar a ciência física como um conhecimento da natureza ou a ciência moral como um conhecimento do bem e do mal”, mas sem afirmar o que entendemos por natureza, ou o que entendemos por bem e mal. Mas esse tipo de definição seria “pura tautologia”. Por outro lado, se soubéssemos “o que queremos dizer com deus ou deuses, a definição de religião se tornaria bastante fácil” *nesse caso*. A descoberta e a elaboração do nome e do conceito de deuses e deus, “constituem realmente o capítulo mais importante e mais difícil da história religiosa”. Portanto, aceitar um elemento fundamental de religião como algo simplesmente dado seria “ignorar a parte mais difícil em uma definição de religião”. Se todos estivessem de acordo sobre o significado de termos como “o Divino, o Infinito, o Desconhecido, o Poder controlador do mundo, a Vontade infinita”, nenhuma objeção formal poderia ser feita a essas definições. Mas uma postura crítica não permitirá que tomemos nenhum desses termos por garantidos, sem exigir alguma definição. Considerando religião como medo ou amor, adoração ou meditação, “seu caráter essencial deve sempre ser determinado pelo objeto para o qual se

direciona”. O que religião possa significar numa definição estará determinado pelo objeto a que se dirige o termo em questão (MÜLLER, 1889, p. 56-59).

Em relação ao perigo de ideias preconcebidas no fazer científico sobre religião, e partindo, em geral, do pressuposto de sua universalidade, a despeito de uma aparente simplicidade, esta atitude poderia gerar tanta diferença de opinião como contradição absoluta, como no exemplo em que um mesmo povo é descrito por observadores diferentes sendo profundamente religioso e não religioso. Aqui, Max Müller procura desenvolver a noção do que hoje podemos chamar de construtivismo ou coprodução de dados provenientes de observação, ao postular um perspectivismo, ou ângulo de visão para cada observador. Assim, na medida em que “todos nós estamos inclinados a ver o que esperamos ou desejamos ver”, e se vemos o que esperamos ou desejamos ver, “somos naturalmente menos incrédulos e menos críticos do que se vemos o que não esperamos ou não desejamos”. Portanto, precisamos aprender a ser “duplamente incrédulos quando nos deparamos com confirmações inesperadas de nossas próprias teorias favoritas”. Nesse sentido, parece haver uma tendência de “provar que religião é uma necessidade da mente humana, ou, como se expressou anteriormente, é inata, ou como diz Cícero, está gravada pela natureza em nossas mentes”, assim como qualquer ser humano jamais foi encontrado sem os desejos de fome e sede. No outro lado desse espectro, contudo, haveria igualmente aqueles dispostos a provarem o contrário, isto é, “que religião não é um ingrediente essencial da natureza humana, mas um hábito social adquirido”. Nesse entendimento, a existência real de povos não religiosos adquire uma importância imensa para a confirmação dessa visão (MÜLLER, 1889, p. 81-82, 86).

O estudioso do objeto religião deve tentar ser o mais livre possível de todas as opiniões preconcebidas, defende Max Müller. E embora, assim como o filósofo, ele esteja convencido de que seria impossível para qualquer ser humano ficar sem algo como o que entendemos por religião, pelo menos a possibilidade de que isto não seja o caso deve ser prontamente admitida sob o argumento de que ninguém nasceria com religião e linguagem. No exemplo mencionado acima em que haveria uma aparente contradição entre autores diferentes, além de vários outros investigados pelo autor, na maioria desses casos isto sempre poderia ser explicado “pela ausência de uma definição adequada de religião”. Por isso, “se religião pode ser usada, e tem sido usada, em tantos sentidos diferentes e até contraditórios”, não precisaríamos nos admirar com o conflito de opinião em relação a se determinados povos possuem ou não religião. Portanto, se religião fosse definida como um “modo de conhecimento e vontade de Deus”, o budismo não seria uma religião; se fosse definida como “a crença em uma vida futura mais

perfeita, considerada como um elemento essencial”, então a crença dos primeiros gregos não seria uma religião, e se os templos e os sacrifícios são indispensáveis para religião, “os antigos alemães e algumas das tribos polinésias, mesmo hoje, estariam sem religião”. O que mostra que as nossas investigações sobre a história das religiões “e todas as nossas teorias sobre a origem de religião, dependem de uma definição clara e correta do que entendemos por religião”; do que está incluído nela e do que está excluído da esfera desse nome (MÜLLER, 1889, p. 88-90).

Seu principal fundamento, contudo, deve ser a experiência sensorial, pois em sua ausência não poderia haver religião natural nem sobrenatural, na medida em que “o sobrenatural não é o que não é natural, mas o que é sobreposto ao natural”. Nada é em religião que não seja antes nos sentidos, pois “toda a nossa experiência, todos os nossos estados de consciência, todo o nosso conhecimento e mesmo nossas aspirações mais elevadas têm suas raízes no solo universal da experiência sensorial”. Tudo o que temos ou sabemos consiste em “sensações, percepções, conceitos e nomes” e o processo, que transforma sensações em percepções e percepções em conceitos e nomes, “pertence aos primeiros tempos da história da mente humana”. Não podemos afirmar que religião teria começado por conceitos abstratos e uma crença em seres puramente extramundanos, mas apenas que “suas raízes mais profundas podem ser rastreadas até o estrato universal da percepção sensorial”. A pressão sensorial do infinito “está contida nas percepções mais simples dos sentidos”, que ao longo do processo histórico da evolução intelectual buscaria formas conceituais mais elevadas. Central nesse raciocínio é entender que a humanidade não partiu dos conceitos abstratos de infinito, menos ainda de absoluto, o que quer que isso signifique, “mas das percepções mais simples que, além de seus conteúdos finitos, implicavam também algo além do finito”. Se esta evolução do pensamento “era teleológica ou não - se foi intencional, se foi feita para nos levar a uma concepção mais elevada do mundo - não nos diz respeito no momento”, bastando apenas que isso seja real, que seja “estritamente histórico e, simultaneamente, inteligível” (MÜLLER, 1889, p. 141-142).

Novamente, após uma série de críticas endereçada à sua segunda versão definicional (1878), Max Müller se viu compelido a revisá-la mais uma vez em 1889, quando apresenta uma terceira versão. Aqui, também se discute uma série de premissas que fundamentariam a nova redação. Mas antes de chegar a elas, o autor se declara “culpado de não ter dado ênfase suficiente ao lado prático de religião”, admitindo “que meras teorias sobre o infinito, a menos que influenciem a conduta humana”, não teriam direito ao nome de religião. A solução foi restringir o nome religião “às percepções do infinito que são capazes de influenciar o caráter moral do homem”. Outro ponto crítico de sua revisão tem a ver com a necessidade de exclusão

de teorias que atribuem a origem de religião a ideias inatas ou à revelação sobrenatural, na medida em que se tratasse a Ciência da Religião de um ponto de vista estritamente científico. Assim, o conhecimento religioso como qualquer outro, seja verdadeiro ou falso, deve passar pelos “portões” dos sentidos e da razão, necessariamente nessa ordem, para que se produza suas garantias e credenciais. Por fim, se sua análise psicológica dos primeiros conceitos religiosos apresentados estiver correta, e ninguém, acredita o autor, “negou os fatos simples em que se baseia”, segue-se que “religião é uma necessidade psicológica, e não, como sustentam os filósofos positivistas, uma mera alucinação ou uma fraude sacerdotal” (MÜLLER, 1889, p. 192-194).

Além disso, não seria religião “um fato tão sólido quanto a linguagem, a lei, a arte, a ciência e tudo o mais?” Podemos até “desaprovar cada uma dessas conquistas da mente humana; mas mesmo assim não podemos nos livrar do problema de como eles surgiram”, e a menos, portanto, que alguns argumentos inteligíveis pudessem ser apresentados contra o que o autor propunha como a *conditio sine qua non* de todas as religiões, ele considerava *provisoriamente* os seguintes pontos como firmemente estabelecidos: 1) que, como todas as outras experiências, nossa experiência religiosa começa com os sentidos; 2) que embora os sentidos pareçam nos entregar apenas experiências finitas, muitos deles, senão todos, podem ser mostrados para envolver algo além do conhecido, algo desconhecido, algo que se reivindica a liberdade de chamar de infinito; 3) que desta forma a mente humana foi levada ao reconhecimento do indefinido, agentes ou agências infinitas além, atrás e dentro de nossa experiência finita; e 4) que os sentimentos de medo, temor, reverência e amor, estimulados pelas manifestações de alguns desses agentes ou poderes, começaram a reagir na mente humana, produzindo o que chamamos de Religião Natural em sua forma mais baixa e simples: medo, temor, reverência e amor aos deuses (MÜLLER, 1889, p. 195-196). Devemos ressaltar aqui a sugestiva antecipação de Max Müller em relação ao conceito de *agência* ou poder *sobre-humano*, embora ele não empregue esse termo especificamente, além do foco na mente como produtora de religiosidade, sendo possível afirmar, a partir do conjunto de sua obra, que a Ciência da Religião em seu berço já considerava tópicos que seriam centrais na Ciência Cognitiva da Religião na década de 1990.

Essa nova versão definicional em que “religião consiste na percepção do infinito sob tais manifestações que são capazes de influenciar o caráter moral do homem”, conteria tanto a noção de origem quanto a de desenvolvimento histórico, mantendo-se aplicável também *a posteriori* nesse sentido. Por isso mesmo, a definição deixava necessariamente tudo o que fosse peculiar a um ou outro desses desenvolvimentos posteriores. Seria esse aspecto que “numa

interpretação menos cuidadosa”, levaria à ideia de que as características mais valiosas de religião estivessem ausentes em sua definição. Como defesa adicional, Max Müller considera ainda o “fator budismo”, pedra de tropeço para muitas definições, como satisfatoriamente “apanhado nessa larga rede” definicional, na medida em que a ideia de um mero “nada” [*nothing*] também estaria no campo para além das coisas finitas, como “indefinido [incondicionado], senão infinito” (MÜLLER, 1889, p. 187-189). O autor voltaria a reexaminar esta definição em *Physical Religion*, 1891 (p. 294-300), porém sem fazer qualquer alteração mesmo em face de novas críticas, embora esclarecendo dois pontos importantes: 1) que haveria religião somente a partir do momento em que a percepção desse infinito passasse a exercer uma influência para o bem ou para o mal sobre o caráter moral do ser humano; 2) que a definição simplesmente visava à delimitação do segmento do pensamento humano sobre o qual se faz a investigação, evitando sobretudo o uso indefinido do termo religião (MÜLLER, 1891, p. 294-300).

Após tratar extensivamente da questão definicional, estabelecendo as premissas de sua investigação, Max Müller nos apresenta dois caminhos para o estudo dessa religião natural a partir da Ciência da Religião: pela via teórica pura e simplesmente ou pela via histórica. Aqui faz-se uma abordagem em paralelo em que se discute ambas as perspectivas, sendo a primeira mais utilizada na filosofia da religião, e a segunda na ciência da linguagem com excelentes resultados. Neste ponto, consideramos as principais características da proposta metodológica de nosso primeiro autor para a então nova disciplina em seu *Natural Religion*. Uma observação inicial é que a preferência em relação ao método histórico não aparece em detrimento do teórico, mas apenas porque aquele provê elementos empíricos para as teorias que dele se possa derivar. Nesse sentido, um deveria orientar o outro. Além disso, o trabalho teórico na filosofia da religião já vinha sendo feito, ainda que independentemente da história, por exemplo, em relação às provas da existência de seres divinos (cosmológica, teleológica e ontológica). Portanto, a ideia não era enveredar por esse caminho, mas fazer da história um método capaz de prover argumentos reais em apoio aos princípios dessa religião natural. Por isso, se para o filósofo a existência de seres divinos pudessem parecer basear-se em um silogismo, aos olhos do historiador, ela se basearia em toda a evolução do pensamento humano (MÜLLER, 1889, p. 196-198).

O problema de não entendermos uma determinada coisa (religião), ou se mal sabemos o que é, o que significa e como chamá-la, estaria aberto para nós ao tentarmos descobrir as respostas através do método histórico. Isto, por exemplo, teria regenerado o estudo de

linguagem e infundido um novo espírito no estudo da lei antiga. Então, “por que não deveria prestar o mesmo tipo de ajuda à Ciência da Religião?” O método histórico, que começa sem expectativas teóricas, sem necessidades lógicas, fazia seu trabalho descrevendo os materiais, organizando-os e classificando-os, para no final compreendê-los e explicá-los. A “escola histórica” para resolver o problema da origem e do crescimento da linguagem considera os materiais como os encontra, numa análise diacrônica, rastreando historicamente uma palavra século após século, num processo de comparação continuada até um tronco principal, após o qual se pudesse analisar um ou mais termos, desmontando-o em pedaços, num trabalho bastante criterioso e difícil de ser realizado. Contudo, mesmo esta análise mais laboriosa, que reduz uma língua, ou uma família de línguas, aos seus elementos constituintes, teria seu limite, não podendo, por exemplo, alegar com isso “ter explicado a origem de todas as línguas, mas apenas de uma ou duas ou três famílias da fala humana”. Mas quando se colocasse diante de nós as raízes de uma língua, ou de uma família de línguas, chegaríamos ao fim desse nosso trabalho, não podendo “fazer mais do que deixar essas raízes como fatos últimos”, muito embora “entre essas raízes e os primeiros grunhidos amigáveis”, tenham se passado milhares ou milhões de anos (MÜLLER, 1889, p. 199-204, 207).

Portanto, a “escola histórica conduz-nos até certo ponto; até onde tudo está seguro, mas além do qual tudo é escuridão, pelo menos sem a luz da ilustração hipotética”, nunca pretendendo provar “que as raízes que se deixa como fatos últimos foram os elementos primordiais da fala humana”. Aplicado à Ciência da Religião, o método histórico tratando de religião em sua origem e crescimento, teria as seguintes etapas: 1) coleta de todas as evidências acessíveis; 2) classificação desse material entre aquelas religiosidades que possuem literatura e aquelas que não possuem, com o 3) arranjo genealógico para religiosidades literárias em classes: semíticas; arianas e chinesas (turanianas); e por meio do 4) conhecimento pelo menos das línguas das tradições orais, para o recolhimento de registros de seus costumes cerimoniais, orações e até alguma confissão de sua religião antiga, reconhecendo ainda os limites de tais relatos. Assim, tendo primeiro determinado por meio de uma definição os limites dessa religião natural, e depois explicado as razões pelas quais o princípio metodológico histórico-comparativo pareceria ser o mais vantajoso para um tratamento verdadeiramente científico do tema religião, Max Müller chama de Religião Natural o campo empírico a partir do qual o infinito, que para ele é o objeto de religião, deveria ser percebido de uma forma ou de outra em três grandes manifestações históricas: a natureza (religião física), o homem (religião antropológica) e o *ser/self* (religião psicológica). Cada uma dessas percepções em seu

desenvolvimento histórico concomitante contribuiria para o que pode ser chamado de religião (MÜLLER, 1889, p. 210, 214-217; 164-165).

3.2 AS CONTRIBUIÇÕES DE C. P. TIELE E P. D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE

Dois autores são apontados como cofundadores da Ciência da Religião: Cornelis Petrus Tiele e Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye (WAARDENBURG, 1973; SHARP, 1975; SMART, 1986; MOLENDIJK, 2016), ambos de nacionalidade holandesa e situados no liberalismo protestante de sua época. Nesta segunda seção, trazemos as contribuições desses estudiosos a partir de seus textos mais conhecidos nessa direção. Nas duas primeiras subseções, consideramos três trabalhos de Cornelis Petrus Tiele: 1) *Outlines of the history of religions to the spread of the universal religions* (doravante, *Outlines*), de 1877, uma tradução inglesa de J. Estlin Carpenter com base no original holandês (*Geschiedenis van den godsdienst, tot aan de heerschappij der Wereldgodsdiensten*, 1876); 2) o verbete “Religions”, publicado em 1886 no volume XX da nona edição da Enciclopédia Britânica e, finalmente, 3) os dois volumes da obra *Elements of the Science of Religion* (doravante *Elements*), de 1897/99 (posteriormente publicada em holandês como *Inleiding tot de godsdienstwetenschap*, 1900).³⁷ Na última subseção, consideramos o trabalho de Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye, *Manual of the Science of Religion* (doravante, *Manual*), de 1891, uma tradução inglesa a partir do original alemão (*Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 1887), feita por Beatrice S. Colyer-Fergusson, com a colaboração de Max Müller, seu pai, que traduziu algumas “passagens técnicas e complexas”, e com a revisão do próprio Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye. Como assinalado anteriormente, no que se segue, abordamos apenas aqueles aspectos restritos ao nosso interesse metateórico: o problema definicional, metodológico e teórico.

3.2.1 Cornelis Petrus Tiele: *Outlines of the history of religions* (1877) e “Religions” (1886)

No prefácio e introdução de *Outlines*, Cornelis Petrus Tiele informa que nos oferece apenas um pequeno esboço acerca das religiões antigas até a disseminação das religiões universais, notadamente budismo, cristianismo e islamismo. Para ele, o tempo de uma “História da Religião, mesmo das Religiões”, ainda não havia chegado, pelo menos não antes da realização de muitas investigações especiais e da elucidação de questões difíceis. Quando o

³⁷ Há uma tradução em português da primeira preleção de *Elements*, V. 1 (Concepção, objetivo e método da Ciência da Religião), feita por Waldeny Costa (2018).

autor pondera sobre o rápido crescimento da disciplina, aparece uma crítica ao nome e uma proposta de reposição: “o interesse do que é chamado pelo infeliz nome de Ciência das Religiões, permita-nos dizer, de *Hierologia*, está aumentando a cada dia”. Além disso, havia o temor de que uma “ciência tão jovem” se perdesse em “especulações abstratas, baseadas em alguns fatos e muitas afirmações duvidosas ou errôneas, ou não baseadas em fato algum”. A primeira dificuldade identificada neste momento seria a falta de tempo por parte de muitos estudiosos para ir às fontes desses materiais, por isso a necessidade de se fazer um “levantamento geral de todo o assunto, para servir como uma espécie de guia ou livro de viagem em sua jornada pelo imenso reino das fadas da fé e esperança humanas”. *Outlines* seria uma tentativa de ser esse guia dentro dos limites a que se propunha, embora ampliando as possibilidades por meio de uma orientação bibliográfica adicional. Em boa medida, Petrus Tiele estava respondendo às críticas que havia recebido no periódico holandês *de Tydspijsel*, a partir de resenhas da versão original de 1876, que tomavam por parâmetro uma História da Religião de padrão elevado para exigir muito mais do que um modesto esboço poderia fornecer (TIELE, 1877, p. vii-ix).

Um aspecto particularmente interessante é a distinção que se estabelece entre uma “história de religião [enquanto objeto]” e uma “história de religiões [enquanto manifestações do objeto]”, em que a diferença entre os dois “métodos” estaria no ponto de vista em consideração. Embora se tratando de uma mesma história, a primeira estaria oculta na última, ou seja, aquela mesma ideia em nossa formulação de *religião em religiões*, observada nos primeiros capítulos desta tese. O objetivo dessa história no singular seria, portanto, “mostrar como aquele grande fenômeno psicológico [capacidade, impulso, instinto, disposição, etc.] que chamamos de religião se desenvolveu e se manifestou de várias formas entre as diferentes raças e povos do mundo”, cujos “mesmos germes [termo usado por Max Müller]” estariam na base das mais complexas e simples religiosidades da história humana. Petrus Tiele discordava da ideia de começar sua história em bases filosóficas *a priori*, estando em linha com Max Müller, quando este reconhecia a necessidade de “domar” tão vasto material ou priorizar o estudo histórico-comparativo em relação ao teórico (filosofia da religião). Petrus Tiele não considerava a ideia de uma definição filosófica de religião sugerida pela crítica para principiar seu trabalho. Essa definição deveria ser antes um “dos resultados de uma história de religião”, na medida em que essa história não se contentasse em “descrever religiões especiais (*hierography*), ou em relatar suas vicissitudes e metamorfoses”, sendo seu objetivo mostrar como religião, “considerada geralmente como a relação entre o homem e os poderes sobre-

humanos [*superhuman*] em que ele acredita”, teria se desenvolvido ao longo dos tempos na humanidade (TIELE, 1877, p. x-xi, 1-2).

Esta definição de religião, para Petrus Tiele, não seria de forma alguma filosófica, ao deixar sem resposta a questão da essência do objeto e reconhecer que a noção do sobre-humano estaria presente também na avaliação de seus adoradores, no caso de divindades visíveis, e não apenas em relação à ideia de algo para além da realidade. Partindo desse entendimento, o autor volta a atenção para sua hipótese de trabalho acerca do desenvolvimento de religião, com base na qual um estudo de caráter histórico deveria se estabelecer sob o pressuposto de que todas as mudanças e transformações nas religiões seriam “o resultado do crescimento natural e encontram nele sua melhor explicação”. É por meio dessa perspectiva que se revela “o método através do qual esse desenvolvimento é determinado pelo caráter das nações e raças, bem como pela influência das circunstâncias que as cercam e de indivíduos especiais”, exibindo “as leis estabelecidas pelas quais esse desenvolvimento é controlado”. Na direção descritiva desse desenvolvimento, o autor se ver obrigado a considerar também a conexão genealógica na relação histórica das religiões, que teriam dado origem a diferentes correntes, dependentes umas das outras. Esta conexão genealógica, que dialoga diretamente com a proposta de Max Müller, era entendida como a “filiação de religiões”, em que “uma das quais obviamente procedeu da outra, ou ambas juntas de uma terceira, quer isso seja conhecido por nós historicamente ou deva ser referido aos tempos pré-históricos” (TIELE, 1877, p. 2-4).

De acordo com Petrus Tiele, as religiões védicas e iranianas teriam surgido do ariano, o confucionismo e o taoísmo da antiga religião chinesa, o budismo do bramismo etc. Além disso, religiões que não seriam aliadas nesse sentido, ao entrarem em contato umas com as outras, e nos casos em que a influência mútua levasse “à adoção por uma delas de costumes, ideias e divindades pertencentes à outra”, estariam historicamente relacionadas. Conectada à ideia do desenvolvimento das religiões estava a questão da origem de religião, que dentre outros aspectos, perguntava sobre “se religião seria tão antiga quanto a raça humana”, ou se seria o crescimento de um estágio posterior. Aqui, o professor holandês não parece ter a mesma segurança do colega de Oxford quanto à capacidade da pesquisa histórica de prover respostas. Para Petrus Tiele, isto só poderia ser respondido pela psicologia, que seria uma investigação puramente filosófica. Além disso, contra a afirmação de que existiriam nações ou tribos sem religião, o autor reputava tais ocorrências a observações inexatas ou confusão de ideias [para Max Müller, decorreriam da falta de uma definição clara do objeto], dado que nenhuma tribo ou nação teria sido encontrada ainda “com falta de crença em qualquer ser superior; e os

viajantes que afirmaram sua existência, foram posteriormente refutados pelos fatos”. Portanto, seria legítimo chamar religião em seu sentido mais geral de “fenômeno universal da humanidade” (TIELE, 1877, p. 4-6).

Uma década depois, no verbete “Religions”, que havia escrito para a Enciclopédia Britânica, publicada em 1886, Petrus Tiele retornaria a estes pontos, mas agora para se deter numa proposta de classificação das religiões historicamente estabelecidas, definidas como “modos de culto divino próprios de diferentes tribos, nações ou comunidades”. Conforme o autor, até o século XIX, as religiões não foram objeto de pesquisas científicas originais e de estudo comparativo. Com algumas exceções, “nada escrito sobre este assunto nos séculos anteriores pode ser considerado como possuindo qualquer valor científico”. Foi só depois dos achados linguísticos que marcaram o final do século XVIII e a primeira metade do seguinte, que “uma história de religião poderia ser pensada e que algo como uma ciência da religião poderia ser almejada, se ainda não fundada”. A solução para a questão primeira (o que é religião?), conforme este autor, encontra no estudo histórico-comparativo das religiões um de seus meios indispensáveis, sendo o outro um estudo psicológico do homem. Além disso, este tipo de estudo seria um dos pilares sobre o qual se deveria apoiar não apenas “uma filosofia da religião meramente especulativa e fantástica e, portanto, sem valor, mas uma sólida filosofia científica da religião”, com seu objetivo indo além da mera curiosidade em direção da compreensão e explicação de um dos “motores mais poderosos da história da humanidade”, responsável tanto pela formação como destruição de nações, ou pelo sancionamento de atos atrozos e bárbaros, assim como também atos “de heroísmo, auto-renúncia e devoção” (TIELE, 1886, p. 358-359).

Portanto, como “todo estudo genuinamente científico”, as investigações históricas para dar frutos deveriam ser comparativas, sendo esta a tarefa do que era chamado de “teologia comparada em seu sentido mais amplo”. Só então poderíamos chegar a um resultado final desse estudo histórico-comparativo, isto é, numa classificação morfológica das religiões, momento em que, ainda para Petrus Tiele, o estudo de religiões atingiria seu objetivo, e começaria a tarefa daquela filosofia científica da religião, “o outro ramo principal da chamada ciência da religião ou teologia geral [teórica]”, numa referência à divisão da disciplina proposta por Max Müller em 1870. É também deste último autor a classificação genealógica que o professor holandês apresenta inicialmente, embora admitindo maior eficácia apenas para os casos em que houvesse documentação histórica comprovada, dado que a grande maioria das religiões antigas teve sua origem em tempos pré-históricos, dos quais não haveria documentos nem tradições confiáveis.

Para estas ocorrências, a ideia genealógica deveria passar pelos mitos, ideias, ritos e características comuns. Aqui, Petrus Tiele cita *Introduction to the Science of Religion*, de 1873 (equivocadamente nomeado como *Lectures on the Science of Religion*, que era o título da 1ª edição, publicada em 1870)³⁸, para concordar com Max Müller sobre a possibilidade de aplicação dessa classificação genealógica da Ciência da Linguagem aplicada à Ciência da Religião, embora lembrasse também a necessidade de se provar a hipótese desse tipo de filiação pelo próprio estudo comparativo das religiões consideradas (TIELE, 1886, p. 358-359).

Em pelo menos mais dois momentos de sua exposição, Petrus Tiele volta a citar Max Müller acerca da proposta genealógica do colega alemão, antes de tratar de sua própria classificação morfológica. A primeira, para lembrar o argumento de Max Müller que deriva do nome comum das divindades supremas dos *turanianos* (Petrus Tiele não usa esse termo) as relações de parentesco entre as respectivas religiões desses povos. Depois, quando começa a tratar de sua proposta morfológica, o professor holandês refere-se àquela classificação discutida por Max Müller em *Introduction to the Science of Religion*, de 1873 (mais uma vez equivocadamente nomeado como *Lectures on the Science of Religion*), a saber: (1) verdadeiro e falso; (2) revelado e natural; (3) nacional e individual [tipologia essa que não aparece na 1ª ed., de 1870, sendo acrescentada por Max Müller apenas na 4ª ed., de 1873]³⁹ e (4) politeísta, dualista e monoteísta [com henoteísmo e ateísmo não sendo citados nessa recuperação de Petrus Tiele]. Ainda segundo este autor, todas elas foram descartadas pelo colega alemão como inúteis ou impraticáveis, com o que não poderia deixar de concordar, considerando esse julgamento como “decisivo”. Contudo, havia uma exceção que deveria ser feita no caso da classificação nacional e individual, que segundo Petrus Tiele, conteria mais verdade do que Max Müller estaria disposto a admitir, dado que o autor alemão aceitava esta terceira opção em certos casos (TIELE, 1886, p. 363, 365).

Há também um desacordo em relação à classificação científica das religiões seguindo a mesma utilizada para as línguas. Assim, “mesmo a classificação genealógica das religiões nem sempre ocorre em paralelo com a das línguas”. A afirmação de Max Müller de que, “particularmente na história inicial do intelecto humano, existe a relação mais íntima entre língua, religião e nacionalidade”, em geral, seria verdadeiro também para o holandês. Contudo, com o desenvolvimento histórico, haveria uma gradativa independência entre religião, idioma e nacionalidade. A única coisa a ser considerada para uma classificação morfológica das

³⁸ Para um estudo crítico do percurso editorial desta obra, ver Figueiredo, 2020b.

³⁹ Cf. Figueiredo, 2020b.

religiões seria o estágio de desenvolvimento que elas alcançaram, não se fazendo mais necessário nesse ponto o argumento genealógico. Num estudo realmente científico das religiões, a classificação morfológica seria absolutamente indispensável. Mas a proposta de classificação nacional x individual enfrentava, contudo, a crítica de Max Müller de que não seria possível a nenhum brâmane, grego ou romano “citar o nome do fundador de sua religião”, e que por isso embora útil para certos propósitos, falharia assim que tentássemos aplicá-la “com um espírito mais científico”. Aqui, Petrus Tiele concordava parcialmente, posto que, no limite, a sabedoria de uma comunidade seria a sabedoria de seus membros mais esclarecidos e, portanto, dos indivíduos, e por fim, de uma única mente humana. Ao fazer a distinção entre religiões nacionais e individuais, ocorreria não apenas uma diferença de grau, mas de princípio. Enquanto o princípio de um tipo seria a natureza, o do outro seria a ética, com a respectiva divisão entre religiões da natureza e religiões éticas desenvolvida no verbete (TIELE, 1886, p. 365-366).

3.2.2 Cornelis Petrus Tiele: *Elements of the Science of Religion* (1897/99)

Elements deriva das Gifford Lectures, um conjunto de preleções ministradas por Petrus Tiele em 1896 na Universidade de Edimburgo, Escócia, dividido em duas partes. A primeira trata da parte morfológica de religião, e a segunda da parte ontológica, com as respectivas preleções ocorrendo dois anos depois, em 1898, ambas publicadas posteriormente em 1897 e 1899. Na primeira das preleções, Petrus Tiele aborda as questões metateóricas de nosso interesse, embora na segunda e nas três últimas também nos forneça elementos importantes nessa direção. Após um reconhecimento da importância do trabalho de seu “distinto amigo Professor F. Max Müller, de Oxford”, numa referência às preleções “introdutórias” sobre a Ciência da Religião, ministradas no Real Instituto de Londres (1870), Petrus Tiele reforça o valor dessa contribuição para a construção de “nossa ciência” por meio da obra posteriormente publicada por Max Müller, em especial, suas também Gifford Lectures em Glasgow, por oferecer “a última e mais conclusiva prova” dessa colaboração, ainda que nem sempre concordando como ele em método e ponto de vista. Entretanto, naquele período inicial, lembra Petrus Tiele, o máximo que se poderia esperar eram mais preliminares do que resultados; mais uma apologia do que uma iniciação à disciplina. Contudo, passado cerca de um quarto de século, esse momento agora era outro. Nesse sentido, duas observações iniciais de Petrus Tiele

são a de que, em primeiro lugar, seria necessário dizer o que entendemos por Ciência da Religião, depois, o que devemos chamar de ciência (TIELE, 1897, p. 1-4).

Mais uma vez, o autor evita uma definição *a priori* de religião, tendo em vista que aquilo que realmente religião fosse em sua essência só poderia ser determinado como o resultado de toda a nossa investigação [o que Max Weber diria em 1922]. Mas Petrus Tiele não tinha como escapar de uma definição provisória, que não diferiria em nada da concepção usual de religião como um agregado de “todos os fenômenos invariavelmente chamados religiosos, em contraposição à ética, estética, política e outros”, como manifestações da mente humana em palavras, ações, costumes e instituições, que dão testemunho da crença humana no sobre-humano [*superhuman*] e conduz essa relação, embora o objetivo de “nossa ciência” não fosse o próprio sobre-humano, “mas religião baseada na crença no sobre-humano”, sendo antes um “fenômeno histórico-psicológico, social e *totalmente humano*”, por isso pertencendo ao domínio da ciência. Ademais, não haveria qualquer presunção no termo “ciência”, pois isso não significaria que “nós sabemos tudo sobre um assunto, mas simplesmente que nós o investigamos para aprender algo sobre ele, *de acordo com um método sólido e crítico*”, além do direito de nos classificarmos como “um estudo independente e não apenas como parte de um grupo”. Enquanto ciência, deveria possuir as mesmas características da Ciência da Linguagem: ampla extensão de domínio; unidade que engloba a multiplicidade de fatos que pertencem a esse domínio; conexão interior entres esses fatos que nos permite sujeitá-los a uma classificação cuidadosa e extrair conclusões frutíferas e, finalmente, importância dos resultados obtidos da verdade que o raciocínio revelou sobre os fatos verificados (TIELE, 1897, p. 4-6, grifo nosso).

Também não seria vocação da disciplina defender qualquer religiosidade particular (tarefa de um apologista), nem tampouco purificá-la, reformá-la ou desenvolvê-la (tarefa de um sacerdote e profeta). E embora os direitos da consciência religiosa não devessem ser limitados, a ciência também reivindicava seu “direito de estender suas investigações sobre tudo o que é humano e, portanto, sobre tão importante e poderosa manifestação da natureza íntima do homem, como religião sempre foi e sempre será”. Nesse contexto, o termo “Ciência da Religião” poderia assumir um sentido mais amplo reunindo todos os estudos que têm religião como objeto (incluindo a teologia), embora, na prática, isto enfrentasse dificuldades, segundo ele, ao transformar qualquer disciplina desse conjunto em um mero departamento de uma ciência principal, na qualidade de uma “mera província”. Deve, portanto, existir diferença de “espécie”, por exemplo, entre teologia e ciência da religião. Enquanto para primeira “existem

tantas teologias quantas forem as religiões éticas ou que seus devotos considerem religiões reveladas”, há apenas uma ciência da religião, mesmo considerando em seu seio diferentes escolas, sendo o negócio da Ciência da Religião “investigar e explicar” o que religião é e por que somos religiosos. Nesse sentido, Petrus Tiele distinguia o estudo geral e histórico das religiões, que observa, coleta, combina, compara e classifica os fatos em sua ordem e desenvolvimento, do trabalho analítico realizado pela Ciência da Religião, que se basearia nos resultados das investigações históricas, para determinar o que religião manifestada em todos esses fenômenos, essencialmente é e de onde procede (TIELE, 1897, p. 8-10-12, 17).

Portanto, como na Ciência da Linguagem em relação aos estudos gramaticais, lexicográficos e filológicos, a Ciência da Religião reconheceria a independência dos ramos especiais que lhe proporcionam material para sua especulação, criando uma convergência [teórica] em torno de si, porém longe de qualquer caráter impositivo sobre tais estudos preliminares ou mesmo o aditamento de questões de pesquisas. A disciplina reconhece plenamente a independência e liberdade desses estudos, cabendo-lhe, contudo, o direito de testá-los, examinando o terreno sobre o qual estão fundamentados para em seguida usá-los ao seu modo. Trata-se de uma ciência especial ou ramo de estudo, que não pertencendo à filosofia geral, constituía-se numa parte filosófica acerca da investigação dos fenômenos religiosos, na busca de seus fundamentos. Também não seria histórica no sentido usual do termo, na medida em que requereria um fundamento mais amplo. A pesquisa histórica deveria ser percebida como um método que abre caminho para esta ciência. E assim como a história é indispensável também não é suficiente. Disciplinas como antropologia, sociologia e psicologia forneceria contribuições valiosas, devendo a Ciência da Religião, contudo, dominar o material com o qual tem que trabalhar, ainda que descoberto por outros. E embora não sejamos obrigados a “desenterrar e coletar” este material, devemos, em todo caso, sermos aptos a julgá-los em sua solidez e suficiência. Por isso devemos proclamar abertamente “o caráter filosófico de nossa ciência”, aplicando-lhe o raciocínio dedutivo “que parte dos resultados obtidos por indução, por métodos empíricos, históricos e comparativos” (TIELE, 1897, p. 13-21).

Fechando sua preleção de abertura, Petrus Tiele aborda o tratamento que deveríamos dar a um material tão ricamente diverso para a pesquisa científica. De maneira resumida, para o autor de *Elements of the Science of Religion*, as concepções míticas ou dogmáticas, expressas simbólica ou filosoficamente, deveriam ser a “fonte de nosso conhecimento sobre esse espírito religioso”, ou de outra forma, *estado de espírito* que se adapta à relação humano/sobre-humano [*superhuman*], que afinal, seria “a verdadeira essência de religião”. Enquanto reflexões

introdutórias sobre a disciplina, cuja tarefa seria primeiro se familiarizar com o objeto para depois demonstrar seu desenvolvimento e origem, seu estudo como um todo, dividia-se em duas partes principais da investigação: (1) a morfológica, que se preocupa com as constantes mudanças de forma resultantes de uma evolução sempre progressiva; e (2) a ontológica, que trata dos elementos permanentes no que está mudando, o elemento inalterável em formas transitórias e sempre alteradas – em uma palavra, a origem e a própria natureza e essência de religião. (TIELE, 1897, p. 27). Mas antes de trazermos algo referente a esta parte necessária do objeto, convém tratar brevemente da “teoria do desenvolvimento de religião” que Petrus Tiele irá formular entre a segunda e última preleção desta primeira parte, considerando como ponto de partida a resposta à pergunta sobre o que ele entendia por “desenvolvimento”.

Assim, o que estaria implicado quando falamos de desenvolvimento? Em primeiro lugar, conforme o autor, implica-se que o objeto em desenvolvimento é uma unidade; em segundo lugar, implica-se que cada fase dessa evolução tem o seu valor, importância e direito de existência, gerando uma fase posterior que continua agindo nessa mesma direção. Em outros termos, a hipótese da evolução de religião reside “na convicção da unidade e independência da vida religiosa em todas as suas mudanças de forma”. Essa seria a concepção de desenvolvimento em geral. Do ponto de vista das manifestações religiosas particularizadas, que seguem o princípio da contingência histórica, a própria ideia de transitoriedade seria uma das mais sólidas provas do desenvolvimento de religião. Aqui, Petrus Tiele volta a sugerir aquela ideia de *religião em religiões* para corroborar sua teoria do desenvolvimento: “religiões [no plural] - isto é, as formas nas quais religião [no singular] se manifesta - morrem, mas religião em si [no singular] não morre. Embora mudando sempre de forma, religião vive como a humanidade e com a humanidade”. Conseqüentemente, seu desenvolvimento é distinto das formas que assume e permanece constantemente em evolução na humanidade, podendo ser descrito como “a evolução da ideia religiosa na história, ou melhor, como o progresso do homem religioso, ou da humanidade como religiosa por natureza”, sendo a autoconsciência religiosa a essência desse desenvolvimento (TIELE, 1897, p. 29-33, 300).

Contudo, sua proposta introdutória a uma Ciência da Religião dividida em duas frentes de investigação (morfológica e ontológica), que deveriam atuar sinergicamente, ainda não estava completa. Por isso, em seu segundo conjunto de preleções a questão passa a ser o que permaneceria nas formas que as manifestações de religião assumem e quais seriam seus elementos comuns. Para Petrus Tiele, isso permitiria derivar tanto a essência desse objeto

quanto sua origem. Novamente, e mesmo considerado por ele como inexato, o autor de *Elements of the Science of Religion* evoca um conceito popular de religião em que se encontram “certas concepções a respeito dos poderes sobrenaturais [*supernatural*] dos quais os homens sentem sua dependência, certos sentimentos que nutrem em relação a eles e certas observâncias que executam em sua honra”. Embora concordando que isso corresponderia à realidade de várias autores e obras, Petrus Tiele procurava contextualizar esse entendimento por meio de algumas propostas nessa direção, a exemplo do que ele destaca no estudioso da língua páli, Thomas William Rhys Davids (1843-1922), em sua obra *Buddhism, its History and Literature*, de 1896, onde este autor trazia a definição de religião como “um conjunto muito complexo de condições mentais, incluindo crenças quanto aos mistérios internos e externos (almas e deuses); a atitude mental induzida por essas crenças e as ações e condutas dependentes” (TIELE, 1899, p. 1-3). Como observado em Max Müller, a mente também aqui aparece mais uma vez como tópico central dentro de uma determinada abordagem definicional.

Quanto aos *elementos*, o autor defendia que “palavras e ações, credo e culto, entendidos em seu sentido mais amplo”, só poderiam ser literalmente manifestações, porém não seriam os constituintes de religião. Os verdadeiros constituintes da “condição mental” que chamamos de religião seriam as “emoções, concepções e sentimentos”, dos quais palavras e ações são ao mesmo tempo resultado e índice”. Portanto, uma análise cuidadosa dos fenômenos religiosos “nos compele a concluir que eles são todos rastreáveis às emoções - rastreáveis a elas, eu digo, mas não se originam nelas”. Em relação ao significado de emoção como simplesmente “o resultado de algo que nos move, o efeito de alguma agência externa”, Petrus Tiele entendia que seu uso deveria ser mais geral, abrangendo três elementos. Em primeiro lugar, uma predisposição na forma de certos anseios ou aspirações, ainda parcialmente inconscientes, e certas concepções latentes e vagas, que variam conforme o temperamento e inclinação do indivíduo, que podem ser descritas como um humor. Em segundo lugar, uma impressão produzida em nós de fora, ou a própria afeição. Por fim, o fato de se tornar consciente de tal afeto, ou a percepção de tal afeto. Portanto, para o autor de *Elements of the Science of Religion* e de uma forma bastante resumida, existiram “três requisitos essenciais e inseparáveis para o crescimento genuíno e vigoroso de religião: emoção, concepção e sentimento” (TIELE, 1899, p. 6-7; 14-15, 22).

Partindo do filósofo alemão Gustav Hermann Siebeck (1842-1920), em sua obra *Lehrbuch der Religionsphilosophie* (1893), Petrus Tiele reforça a ideia de que o aspecto interno e externo do objeto religião, ou de outra maneira; o abstrato e o concreto, estariam

inseparavelmente unidos. Isto significava dizer que “religião tem um lado subjetivo e um lado objetivo - ou seja, religiosidade e religião - e é apenas na ação e reação constante desses dois elementos um sobre o outro que a verdadeira natureza de religião é totalmente revelada”, com o mesmo ocorrendo em outros departamentos da cultura, particularmente na arte. É, portanto, “uma das condições da vida religiosa que seus elementos internos se reflitam nos externos, que o subjetivo seja constantemente objetivado”. Na verdade, é de máxima importância que “a forma externa indexe o mais fielmente possível a essência interna”. Nesse sentido, o elemento essencial caracterizado como permanente e imutável é o “espírito”, significando “um certo sentimento ou estrutura mental” e também a “ideia de uma direção tanto do pensamento quanto da vida”. Contudo, para evitar erros, seria preferível o uso da palavra “ser”, como aquilo que é, a substância, “diferentemente daquilo que cresce ou se torna”; “que sempre muda”, razão pela qual Petrus Tiele chamaria esta parte da Ciência da Religião de *ontológica*, “embora talvez pudesse ser melhor descrita como *fisiológica*” (TIELE, 1899, p. 182-183; 186-188, grifo original).

Contudo, não seria uma investigação fácil, pelo contrário, tratava-se de algo muito difícil e complexo, mas que em relação à qual a disciplina não poderia ficar satisfeita até estender seu alcance até este ponto. Da parte do autor, não poderia oferecer uma “solução inteiramente satisfatória ou final”, porém uma “tentativa humilde”. Assim, logo de saída, esclarecia que “não estava falando da essência de religião no sentido metafísico, mas apenas no sentido psicológico”. Por isso, tratar desse objeto como algo mais do que “um mero problema psicológico” estaria além do campo de “nossa ciência”. Uma tal essência deveria ser buscada na direção do visível para o invisível; dos fenômenos externos para a fonte de onde eles brotam, isto é, no estado de espírito religioso em que se originam. E embora as duas coisas sejam inseparáveis, devemos distinguir “entre as manifestações de religião em constante mudança e o sentimento por trás delas”. É, portanto, nesse sentimento ou disposição que devemos identificar uma tal essência, posto que religião, para o autor, é “essencialmente uma estrutura mental em que todos os seus vários elementos têm origem”. E numa forma resumida, “religião é piedade, que se manifesta em palavras e ações, em concepções e observâncias, na doutrina e na vida”. Piedade no sentido de “devoção ou consagração [*devotion or consecration*]”, “uma disposição pura e reverente ou estrutura mental que chamamos de piedade”. Uma tal adoração [*adoration*] enquanto essência de religião, portanto, exigiria uma “comunhão mais íntima, aquela união perfeita, que constitui o objetivo característico de todas as religiões” ou o seu “princípio vital” (TIELE, 1899, p. 188-191, 196-199, 206).

Diante do problema da origem do objeto religião, Petrus Tiele considera que apesar dos desafios óbvios da questão e das sugestões de inutilidade ou insolubilidade, não poderíamos evitá-lo, caso “nossa ciência” quisesse “continuar digna de seu nome”. Contudo, a questão não seria bem como religião teria surgido na história da humanidade, mas propriamente de onde surgiu. Não em uma instância, mas em todas. Portanto, o problema não seria a origem de religião como um agregado de todos os fenômenos que chamamos de religiosos, pois essa é uma questão histórica, mas sim de onde isso se irradia. Qualquer que fosse nossa concepção da forma mais antiga de religião (naturismo, animismo, antropomorfismo, etc.), a questão ainda permaneceria: o que teria levado alguém a criar tal concepção? E a menos que qualquer estímulo externo “encontre algo responsivo dentro do próprio homem”, não produziria resultado algum. Então, qual seria essa capacidade de resposta no caso de religião? Embora rejeitando várias propostas para explicar a origem de religião, acolhe parcialmente uma versão da teoria segundo a qual religião seria resultante da tensão entre a autoconsciência do homem e sua consciência do mundo (p. ex. Feuerbach, Lepsius, von Hartmann), resumida da seguinte forma: “o homem, posto em um mundo onde está rodeado por muitos poderes diferentes colocando em risco seu bem-estar e sua própria existência, mas consciente de seu direito de existir naquele mundo, busca ajuda e apoio em um poder ao qual o próprio mundo está sujeito”. Essa força, contudo, “ele encontra nos poderes benéficos da natureza, aos quais ele deve sua subsistência e salvação, e que, portanto, ele personifica e adora” (TIELE, 1899, p. 208-209, 214-215, 222-223).

Partindo dessa teoria, Petrus Tiele pergunta por que o homem estaria descontente com sua condição no ambiente? De onde viria uma tal insatisfação? A resposta é que certamente isso seria inevitável. Em sua condição humana, ele teria “um impulso interior que o constrange a ultrapassar os limites do finito e se esforçar por uma perfeição infinita, embora saiba que é inatingível para ele como um ser terreno”. A conclusão é que o “Infinito, o Absoluto, o próprio Ser, em oposição ao contínuo devir e perecer - ou chame-o como quiser - é o princípio que lhe dá inquietação constante, porque mora dentro dele”. E aqui Petrus Tiele reconhece que sua investigação encontra a tese de Max Müller, segundo a qual religião seria a percepção desse infinito, embora não entendendo o processo exatamente da mesma forma que o colega de Oxford. Aceitando a ideia se entendida como “percepção interior”, Petrus Tiele afirmava que o infinito não seria percebido propriamente pelo homem como algo que lhe seria externo, mas como algo que estaria dentro dele, antes mesmo de que fosse capaz de ter a consciência disso, reconhecendo ou não. Qualquer que seja o nome que lhe dermos, “instinto, uma forma de pensamento inata, original e inconsciente, ou forma de concepção”, trata-se de um elemento

especificamente humano no homem, sendo “a ideia que o domina” e o faz manifestá-la de diversas formas ao longo de sua história. Se seria ilusório ou verdadeiro, não era o caso afirmar naquele momento, além de não ser uma questão pertencente de forma estrita ao escopo de sua pesquisa (TIELE, 1899, p. 228-230).

3.2.3 P. D. Chantepie de la Saussaye: *Manual of the Science of Religion* (1891)

Fechando nossa pesquisa metateórica em torno de algumas obras referenciadas dos autores fundadores da Ciência da Religião, consideramos agora o trabalho de Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye (Doravante, Chantepie de la Saussaye), *Manual of the Science of Religion*, de 1891, publicado originalmente em alemão no ano de 1887 como *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Apesar do título original não trazer o termo *Religionswissenschaft* [Ciência da Religião] e sim *Religionsgeschichte* [História da Religião], o autor usa majoritariamente *Religionswissenschaft* para se referir à disciplina.⁴⁰ Contudo, devemos nos restringir apenas à primeira seção desta obra, dividida em quatro partes (Introdução, Fenomenologia, Etnografia e História), especialmente ao primeiro capítulo, onde se discute as “principais questões que ocupam a Ciência da Religião”. O objetivo da obra era ser um manual que deveria apresentar em forma legível “o estado atual” dos estudos relacionados a esta disciplina, distinguindo os resultados estabelecidos com alguma segurança daquelas discussões ainda por merecer atenção, posto que a Ciência da Religião era uma nova ciência que assumia sua “existência independente apenas nas últimas décadas”, mas que dificilmente teria atingindo seu pleno crescimento e ainda continuava lutando “pelo reconhecimento de seus direitos”. Segundo o autor, o pressuposto da disciplina era a ideia de uma unidade de religião na variedade de suas formas, com o objeto sendo “o estudo de religião, de sua essência e de suas manifestações” (CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, 1891, p. v, 3, 7-9).

Após discutir as condições para o surgimento da Ciência da Religião, Chantepie de la Saussaye chega aos seus dois predecessores nos seguintes termos: “Ninguém tem maior pretensão de ser chamado de fundador dessa ciência do que F. Max Müller”, um mestre reconhecido em um ramo desses estudos, possuindo também um amplo conhecimento de outros ramos, unindo “o aprendizado sólido a brilhantes dons literários, que na obra ‘*Introduction*’, já apontava a direção que deveria ser seguida no estudo da ciência da religião”. E embora seu

⁴⁰ Na edição alemã, o termo aparece no Capítulo 1 (*Die Religionswissenschaft*, p. 2-10) pelo menos dezoito vezes, contra três ocorrências de *Religionsgeschichte*. Em todo caso, sob supervisão do próprio autor, o título em inglês não foi traduzido como “Manual of the History of Religion”, e sim *Manual of the Science of Religion*.

método de explicar mitos e religiões pelo estudo de linguagem “tenha suscitado muita oposição, seus méritos como professor da ciência da religião não podem ser contestados”, sendo ainda o primeiro a conseguir convencer um grande público sobre a importância do assunto. O chamado para um estudo de Ciência da Religião foi atendido “por quase todas as nações”, especialmente na Holanda, onde rapidamente Petrus Tiele “utilizava seus grandes poderes para este assunto”, tendo publicado entre muitas outras obras “o primeiro compêndio, onde ele reuniu os resultados do estudo da história da religião”. Dois importantes tópicos ainda aparecem neste primeiro capítulo intitulado “A Ciência da Religião”: a divisão da disciplina em duas partes (filosófica e histórica) e a separação entre a Ciência da Religião e a Teologia. Para o autor, a disciplina se dividiria naturalmente em filosofia e história da religião, com ambas “intimamente conectadas”, tendo em vista que a primeira seria “inútil e vazia se, ao definir a ideia de religião, desconsiderasse os fatos reais que estão diante de nós” (CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, 1891, p. v, 3, 6-7).

Por outro lado, a segunda não poderia prosperar sem a primeira, não apenas em relação à ordem e à crítica dos fenômenos religiosos, mas também na determinação de se “tais fenômenos são de natureza religiosa”, dependendo de alguma definição de religião, ainda que preliminar. Neste ponto, Chantepie de la Saussaye apresenta uma subdivisão para o braço histórico da disciplina: a “etnográfica e, em um sentido mais restrito, a histórica. Além disso, “a coleta e o agrupamento de vários fenômenos religiosos” constituiria “a transição da história para a filosofia da religião”, com esta última tratando religião de acordo com seus lados “subjetivos e objetivos”. Contudo, seu *Manual* traria apenas o aspecto histórico do objeto. Embora reconhecesse nisso os limites de sua obra, que não deveria discutir “as reais dificuldades filosóficas”, Chantepie de la Saussaye se sentia obrigado a pelo menos dar um esboço dos fenômenos religiosos na segunda seção do livro, onde aborda o aspecto fenomenológico do objeto. O segundo tópico de nosso interesse trata da diferenciação de abordagem da Ciência da Religião e da Teologia. Tecnicamente, estaria correto colocar a Teologia cristã como uma subdivisão da Ciência da Religião, mas isto seria dificilmente aceito pela Teologia sem o comprometimento de sua natureza. Portanto, ambas deveriam seguir caminhos separados, com objetivos distintos em seu horizonte, porém sem prescindir da ajuda mútua. Os teólogos, inspirados na conhecida frase de Max Müller, “quem conhece uma [religião], não conhece nenhuma”, teriam no estudo comparativo das religiões uma melhor percepção de sua própria religiosidade, sobretudo em relação à sua historicidade (CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, 1891, p. 8-10).

Sobre a importância da teoria da evolução, no geral, e também na Ciência da Religião, embora não subestimando o seu valor, numa breve abordagem, Chantepie de la Saussaye não acreditava ser esta teoria suficiente para uma “apreciação adequada da vida religiosa da humanidade”. Ao tratar sobre a existência ou não de seres humanos sem religião, o autor volta a vincular qualquer tipo de resposta a uma concepção do objeto, bem como aos limites em que essa questão deveria se encontrar, no sentido de termos ou não “registros históricos confiáveis; evidências confiáveis”. Por isso mesmo, ao considerar a afirmação de que muitos “povos da natureza” não teriam religião, Chantepie de la Saussaye reitera: “Para começar, depende muito de como definimos religião”. Exatamente por isso, alguns defensores da tese de povos sem religião acabavam caindo em contradição, por exemplo, quando admitiam haver em toda parte “o medo do desconhecido e a crença na feitiçaria”, embora não reconhecendo qualquer caráter religioso nessas atitudes por não conterem “a ideia de um Deus”. Segundo Chantepie de la Saussaye, essa “definição estreita de religião” colocava em xeque as próprias teorias sobre povos sem religião. Além disso, os encarregados da pesquisa e coleta de dados dos chamados “povos da natureza” não possuíam uma “askesis [exercício/prática] psicológica” para lidar com essa alteridade, na medida em que “olhar as coisas do ponto de vista de outra pessoa” pressuporia algo “muito raro”, que certamente não seria a marca de “muitos missionários” nem da “maioria dos viajantes científicos, que muitas vezes não possuíam o poder de perceber os sintomas religiosos” (CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, 1891, p. 11-13; 16-17).

Dois tópicos ainda nesta seção introdutória estão diretamente conectados às questões metateóricas que estamos rastreando: a origem e a essência de religião. Chantepie de la Saussaye inicia pela possibilidade ou não de alcançar a origem histórica de religião, ou a forma primitiva em que ela apareceu. Nesse sentido, o homem, “conforme aparece no palco da história,” já possuía “uma linguagem, algum tipo de constituição social, costumes e hábitos que nos apresentam em esboços grosseiros a imagem de uma época ainda mais antiga”. Além disso, uma “conclusão retrospectiva sobre as condições pré-históricas permaneceria uma mera possibilidade abstrata, se não tivéssemos terra firme sob nossos pés por uma comparação de línguas e costumes”. Aqui, mesmo sem citar Max Müller e Petrus Tiele diretamente, o autor traz a tese de que o estudo genealógico da linguagem (paleontologia linguística) levaria “nossa visão para além dos limites do que é conhecido pela tradição histórica”. Endossando a proposta de Max Müller, o estudo comparativo da linguagem nos daria “resultados confiáveis”, embora somente se não ultrapassasse aquele espectro de línguas “realmente relacionadas entre si”. Com a ajuda do estudo da linguagem, podemos distinguir períodos mais recuados da chamada pré-

história de tempos mais recentes, bem como chegar, pela comparação dos radicais de palavras dessas línguas, a detalhes sobre os tempos primitivos. Porém, não mais do que isso, ficando a questão da origem histórica de religião ainda “oculta aos nossos olhos” (CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, 1891, p. 18-23).

Mesmo considerando estudos de “arqueologia pré-histórica e paleontologia” em sentido estrito, Chantepie de la Saussaye mostrava-se bastante cético quanto ao valor do material produzido por estas disciplinas em relação à questão da origem de religião, na medida em que saberíamos algo sobre a “existência material de alguns homens pré-históricos”, mas não saberíamos “nada a respeito de sua linguagem e, portanto, de toda a sua vida mental”. Assim, por mais antigos que fossem os restos materiais de que se tenha notícia, “eles não remontam aos primeiros dias do homem na terra”, com a evidência desse período não sendo preservada “nem na memória do homem, nem em sua morada, a terra”. Por outro lado, a questão da origem de religião não deveria ser uma preocupação do ramo histórico da Ciência da Religião e sim da sua linha filosófica, especialmente por estar associado ao também problema da essência de religião. Por não serem assuntos idênticos, na medida em que “primitivo e essencial não são sinônimos”, seria uma “*petitio principii*” sustentar que “a essência de religião deve se mostrar claramente nas primeiras formas sob as quais aparece”. O detalhamento desses problemas deveria ser deixado para o ramo filosófico da disciplina, mas isso não isentaria a linha histórica de tocar nos pontos principais da questão, assim como numa abordagem filosófica não poderíamos deixar de considerar “os dados da etnografia e da história religiosa, bem como os da psicologia”, além de dar conta do “desenvolvimento histórico e do estado real de religião” (CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, 1891, p. 24-30).

Na discussão das “competências” dessas duas “instâncias” da Ciência da Religião, Chantepie de la Saussaye toca numa dimensão de religião até aqui aparentemente consensual, isto é, que religião só poderia ser considerada satisfatoriamente pela análise simultânea de seus elementos subjetivos e objetivos, posto que apenas poderia surgir “de um contato entre os desejos do homem e suas impressões e experiências”, citando Feuerbach como exemplo dentro de um arco heterogêneo de pensadores, que concordavam em reconhecer a conexão entre esses dois aspectos, muitos dos quais acreditando que “as impressões que o homem recebe da natureza circundante” despertariam e determinariam seu “sentimento religioso”. A outra possibilidade era exemplificada em David Hume, para quem religião se derivaria das “experiências de vida que constantemente enchiam o coração humano de medo ou esperança”, sendo isto “a verdadeira fonte de religião”. Entretanto, para o autor, “a contradição entre os

dados da autoconsciência humana [aspecto subjetivo] e a ordem do mundo [aspecto objetivo], em outras palavras, a miséria da vida”, talvez fornecesse o “verdadeiro impulso para uma afirmação forçada do ideal dentro da alma humana”. Seja como for, a questão de “se religião nasce da contemplação da natureza ou das experiências de vida”, seria um dos principais problemas relacionados à sua origem, apesar de que em sua visão religião pareceria “brotar da própria essência do homem, mas sob influências e circunstâncias em que a atividade de Deus se manifesta”, ainda que não pudéssemos “determinar a forma e as condições sob as quais esta atividade se mostrou” (CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, 1891, p. 31-34).

Ao tratar das teorias da “escola animista”, uma vigorosa defesa das teorias da “escola mitológica” é realizada, notadamente a partir da obra de Max Müller, que falaria “em nome de todos os seus representantes”. Chantepie de la Saussaye retoma e interpreta as *Hibbert Lectures* (1878), onde a origem de religião é derivada da percepção de algo infinito na natureza, isto é, da ideia de que “todo *nooumenon* pressupõe um *aistheton*” ou “*nihil in fide* [fé ou religião] *quod non ante fuerit in sensu*”. Esta tese encontraria fortes obstáculos a partir do pressuposto de que “a fé religiosa” não deveria ser derivada de impressões sensoriais e que a ideia de infinito também significaria algo indefinido, sendo, portanto, um nome inadequado para o divino. As objeções resultariam de uma má compreensão do pensamento de Max Müller, embora para o autor holandês parecesse questionável em qualquer teoria sobre a origem de religião “colocar ênfase tão exclusivamente na crença e ignorar o culto”. Além disso, Max Müller reconhecia “distintamente que outras impressões e experiências” também evocavam ideias religiosas primitivas; “não só a contemplação da natureza, mas a percepção da morte”, teria despertado no homem o sentido do infinito. As visões liberais de Max Müller diferiam muito do “pedantismo erudito dos animistas”, sendo lamentável que muitos mitólogos as tivessem renunciado. Ainda assim, nem animistas, nem mitólogos, possuiriam a chave do enigma da origem de religião: “as explicações de ambos, embora não sejam suficientes para o todo, dão uma explicação suficiente de certas séries e classes de fenômenos; eles não são totalmente errôneos, mas apenas corretos em sua limitação mútua” (CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, 1891, p. 42-45).

Nos capítulos 9 e 10, respectivamente “Preliminary remarks” e “The objects of worship”, Chantepie de la Saussaye tece algumas considerações que dão início à segunda seção de seu trabalho e também a mais referenciada, isto é, a Fenomenológica (*Phäuomenologischer*

Theil / Phenomenological Section)⁴¹, sendo esta “a primeira tentativa mais abrangente de organizar os principais grupos de concepções religiosas”, embora um tratamento sistemático não fosse tentado. Para o autor, a fenomenologia de religião estaria “mais intimamente ligada à psicologia, na medida em que lidava com fatos da consciência humana”, e mesmo as formas externas de religião só poderiam “ser explicadas a partir de processos internos”. Nesse sentido, atos, ideais e sentimentos religiosos não se distinguiriam “de atos, ideais e sentimentos não religiosos por qualquer marca externa [manifestações de religião], mas apenas por uma certa relação interna [religião]”. Assim, deixando a definição precisa do caráter dos fenômenos religiosos para a filosofia, o autor procurava apenas discutir o significado das classes mais importantes de fenômenos religiosos, já classificados pela etnografia e história, evitando uma “análise da consciência religiosa” propriamente dita. E embora o material mais rico para a fenomenologia como “atos, culto e costumes religiosos” não fossem uma exclusividade religiosa, seriam objetos da Ciência da Religião uma vez que operassem na esfera do objeto religião (CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, 1891, p. vi, 67, 69).

Neste ponto, voltamos à questão primeira de nossa tese na perspectiva de Chantepie de la Saussaye, para quem religião não seria como em Tylor (1871), exatamente uma crença em seres espirituais, sendo mais correto e mais completo definir religião como “uma crença em poderes sobre-humanos [*superhuman powers*] combinados com sua adoração”, a partir do que a fenomenologia deveria começar por meio da “consideração dos diferentes objetos de crença e de culto”. O problema seria então definir os tais objetos dada a variedade nas formas catalogadas historicamente. Partindo mais uma vez da sugestão de Max Müller, embora divergindo ligeiramente acerca dos objetos sensíveis para os quais o culto seria dirigido (objetos tangíveis, semi-tangíveis e intangíveis), Chantepie de la Saussaye preferia a ideia de objetos terrestres e celestiais, ainda que admitindo não ser o bastante para um tratamento exaustivo. E se por um lado para o crente uma religião e um culto pudesse existir por si só, isto é, independentemente de sua relação com um suposto objeto, por outro lado, na medida em que essa dimensão fosse esvaziada e perdida ao longo do tempo, numa definição exata, isso não poderia ocorrer sem ao menos “uma ideia abstrata concebida como um poder divino, deificada e religiosamente adorada” (CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, 1891, p. 71, 75). Vale destacar neste ponto a convergência metateórica em relação ao conceito de agência ou poder sobre-humano, observada de uma forma geral em Max Müller, Petrus Tiele e Chantepie de la

⁴¹ É conhecida a ausência desta parte fenomenológica nas três edições alemãs seguintes (2. Ed., 1897; 3. Ed., 1905 e 4. Ed. [póstuma], 1925). Sobre os possíveis motivos que teriam levado o autor a esta decisão, ver George Alfred James (1995), Jacques Waardenburg (1972) e Arie Molendijk (2005).

Saussaye, sobretudo em suas abordagens definicionais para o conceito de religião, que, afinal, era o objeto central da ciência que eles estavam propondo.

3.3 A METATEORIA DA CIÊNCIA DA RELIGIÃO CLÁSSICA EM DISCUSSÃO

Nesta última seção, devemos considerar como a então nova ciência estava sendo vista, particularmente em relação aos temas metateóricos mais evidenciados até aqui. Ou seja, de que maneira o meio acadêmico recepcionou 1) as ideias introdutórias de Max Müller em suas obras de 1870 e 1878; 2) as considerações e pesquisas históricas reunidas por Petrus Tiele em 1877 e 1886 e 3) a discussão sobre o estado da disciplina depois de quase duas décadas, apresentada em 1887 por Chantepie de la Saussaye, além das obras que se seguiram das *Gifford Lectures* dos dois primeiros autores entre 1889 e 1899. Para obtermos uma resposta minimamente satisfatória, começamos na primeira subseção a partir de referências dentro do próprio período formativo no século XIX. Na sequência, a partir do início do século XX, trazemos algumas discussões que já se beneficiavam do distanciamento histórico, com seus autores e respectivos trabalhos. Como critério de seleção bibliográfica, no período compreendido pela pesquisa, usamos autores acessíveis que tratam em alguma medida do tema deste capítulo, cujas obras na maioria dos casos aparecem reiteradamente em três importantes manuais da época, escritos por Chantepie de la Saussaye (1891 [1887]), Jastrow (1901) e Henry Jordan (1905). Contudo, devemos enfatizar, trata-se apenas de uma seleção *indiciária*, longe de qualquer caráter sistemático-enciclopédico. Finalizando o capítulo, retomamos analiticamente toda a discussão empreendida pelos fundadores e seus críticos, com o objetivo de apresentar o perfil da metateoria da Ciência da Religião clássica, derivada destes trabalhos.

3.3.1 A crítica contemporânea no período formativo: século XIX

Após a proposta inicial de Max Müller formalizada em suas *Lectures on the Science of Religion* de 1870, alguns autores reagiram. Não temos como apresentar aqui um retrato mais próximo desse movimento inicial, mas podemos trazer alguns índices que nos ajudam a vislumbrar os primeiros desdobramentos para essa ideia de uma nova disciplina. Três anos após as preleções de Max Müller no Real Instituto em Londres, foi publicada a obra *A comparative history of religions* (1873), do escocês James Clement Moffat (1811-1890), professor da Universidade de Princeton, onde temos uma avaliação sobre o “caos absoluto” dos materiais para o trabalho comparativo das religiões que estava sendo produzido à época, e que a despeito

do avanço que representava “no sentido de compreender o que de outra forma permaneceria desconhecido”, era, ao mesmo tempo, extremamente amplo, sendo totalmente impossível para um homem lidar com isso sozinho. Por isso, “a classificação e comparação dos resultados” fornecidos por outros autores, dentre os quais o próprio Max Müller em relação ao bramanismo, seria o caminho adequado deste trabalho de Moffat, especialmente porque àquela altura, “se a ciência da religião ainda não pode ser erigida em todos os seus detalhes, ainda será útil para a causa fazer algo no sentido de traçar o plano básico”, sobre o qual a estrutura futura deveria se firmar (MOFFAT, 1873, p. v-vi). De certa forma, essa percepção de James Moffat em relação à falta de obras que organizassem esses materiais, seria corroborada algum tempo depois por Chantepie de la Saussaye em seu *Manual*, para quem ainda na década seguinte (1880), havia poucos trabalhos que cumprissem essa tarefa básica (CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, 1891, p. 2-3).

Um registro interessante, embora fora do mundo acadêmico mais conhecido da época, vem do estudioso do confucionismo e missionário protestante na China, o alemão Ernst Faber (1839-1899), num livro cujo título parafraseava a obra inaugural da Ciência da Religião: *Introduction to the science of chinese religion: a critique of Max Müller and other authors*, de 1879, onde se reconhecia a importância da “Ciência da Religião”, embora sob o alerta de que “mais prejuízo do que contribuição” poderia ser feito se não fosse “tratada indutivamente em um verdadeiro espírito científico”. Para além de sua perspectiva bastante teológica, a obra ressaltava a relevância do assunto e o alcance da nova disciplina naquele primeiro momento. Endereçada sobretudo a leitores na China, tinha o objetivo de suprir a carência de referências sobre o tema, que viviam “sob a mesma desvantagem em relação ao uso de bibliotecas”, o que justificaria as citações extensas de trechos de autores eruditos, entre os quais Max Müller (*Introduction*, 1873) e Petrus Tiele (*Outlines*, 1877). Nesse sentido, ao discutir a natureza de religião, Faber começa apontando um erro na definição de Max Müller, na medida em que religião nada mais seria do que “uma consequência natural da mente humana, ou um desenvolvimento da faculdade para o Infinito”. Além do que, essa faculdade sozinha, seria “insuficiente para explicar os fatos multifacetados de religião” (FABER, 1879, p. 4). Praticamente, em quase todos os capítulos o autor segue pontuando criticamente as teses de Max Müller após longas citações tiradas de *Introduction* (1873), sobretudo quando trata de temas como origem, linguagem, mitologia e classificação das religiões.

Um autor que naquele momento também abordava a questão da origem de religião, e da consciência religiosa, era o teólogo protestante alemão Otto Pfleiderer (1839-1908), professor

da universidade de Berlin, em sua obra *Religionsphilosophie auf geschichtlicher grundlage*, de 1878, traduzida para o inglês por Allan Menzies em quatro volumes como *The Philosophy of Religion on the basis of its history*, entre 1886 e 1888, a partir da segunda edição alemã (1883), revisada e aumentada. Ao considerar o tema religião dentro das preocupações da Ciência da Religião, Pflaiderer toca na questão definicional em conjunto com um resumo “da teoria de Max Müller” para a origem de religião, que segundo ele, a despeito da força das explicações linguísticas, falharia ao atribuir em sua definição de religião “muito pouco peso a outro grande fator do processo religioso, os motivos práticos do coração, que levou ao estabelecimento de relações com os poderes superiores na forma de adoração”. Em todo caso, a recusa de Max Müller em ver no monoteísmo e no fetichismo a forma mais primitiva de religião, além do conceito henoteísta que desenvolvia, eram considerados aspectos positivos por Pflaiderer, que procurava interpretar as teses do filólogo alemão em diálogo com outros autores (Eduard von Hartmann, Albert Réville). Pflaiderer também se mostrava satisfeito em ver essa discussão delineada no contexto da nova ciência por meio de uma visão clara e não “ofuscada pela predisposição nem do dogma, nem do positivismo” (PFLEIDERER, 1888, p. 16-21).

Em 1893, o filósofo escocês Edward Caird (1835-1908) já dispunha de elementos suficientes para uma posição crítica acerca da Ciência da Religião. Em sua obra *The evolution of religion*, ele dedica as quatro preleções iniciais para considerar na abertura a possibilidade de uma Ciência da Religião, bem como a definição de religião de Max Müller. Caird ressalta uma dificuldade peculiarmente extrema que logo se colocaria para a Ciência da Religião: “encontrar qualquer qualidade ou característica comum a todas as religiões”, na medida em que qualquer que fosse o elemento nomeado como essencial, pareceria fácil apresentar sua instância negativa, isto é, um contraexemplo como o budismo em relação à ideia de divindade como um tal elemento. A definição de religião a ser buscada, portanto, não deveria partir de um elemento comum em todas as religiões, mas de um princípio comum do qual elas surgem, assim como sua explicação não deveria ser derivada das formas mais antigas em que ela se manifestava, e sim devendo ser considerado ao longo de todo o conjunto histórico sob o princípio da evolução. Nesse sentido, Caird avaliava a proposta de Max Müller como parcialmente correta, concordando apenas com a ideia de “percepção do infinito”, mas vendo problemas de limitação desta percepção nos estágios iniciais de seu desenvolvimento. Portanto, se o infinito deve ser o elemento essencial nas manifestações religiosas, deveria ser algo, enquanto princípio, explicitado em qualquer fase de seu desenvolvimento em todas as formas religiosas (CAIRD,

1893, p. 36, 40, 114-116). Para Max Müller, contudo, o “infinito” estaria presente num período inicial apenas de maneira latente, sendo explicitado através do desenvolvimento humano.

Outros comentários críticos à Ciência da Religião e também aos autores mais representativos dessa fase formativa vinha de William Fairfield Warren (1833-1929), professor de Teologia Comparativa e Filosofia da Religião da Universidade de Boston. Em seu *The religions of the world and the world of religion: an introduction to their scientific study* (1895), ele divide a tarefa daquilo que evita chamar de “ciência da religião” em “três modos essenciais de procedimentos”: histórico, sistemático e filosófico, preferindo usar os termos “Estudo Científico das Religiões [Scientific Study of the Religions]” ou “Estudo de Religiões [Study of Religions]”, tendo em vista que as ciências relacionadas com religião (História, Teologia e Filosofia) tornariam o uso do termo Ciência da Religião impreciso e ambíguo, não podendo haver uma tal ciência sem que o trabalho de outras disciplinas concorresse para que ela existisse. A “chamada” Ciência da Religião estaria “rapidamente dando lugar não apenas a um grupo de novas ciências religiosas, mas até mesmo a um grupo formado por subgrupos”. Warren também aponta a questão do nome da disciplina como algo nunca isento de problemas desde sua fundação, com o rótulo oscilando entre uma inclusão e exclusão de quase tudo da filosofia da religião. O termo alemão *Religionswissenschaft* e *Religionsphilosophie* foram alternativamente diferenciados e trocados em seu uso confuso na literatura, mesmo caso para *Religionsgeschichte*, cuja vagueza teria gerado a troca de termos para o título do livro de Chantepie de la Saussaye, em 1891 (WARREN, 1895, p. 13-14).

Ao considerar a parte histórica de seu esquema, o autor afirma que até aquela época tínhamos à disposição apenas alguns trabalhos, a exemplo de Petrus Tiele (1877), James Moffat (1873) e Allan Menzies (1895), mas que em certa medida eram tanto insatisfatórios como provisórios, na medida em que deixavam de fazer claramente a distinção “entre os procedimentos históricos, sistemáticos e filosóficos” na linha de estudo que estava sugerindo. Além disso, faz uma crítica direta à proposta de Max Müller para uma classificação das religiões com base na linguagem (genealógica), que aparece em *Introduction* (1873), por se tratar de “uma sugestão natural para um filólogo comparativo fazer”, embora “como princípio exclusivo de classificação” fosse “totalmente impraticável” (WARREN, 1895, p. 25, 47). O estudioso escocês e tradutor citado por Warren, Allan Menzies (1845-1916), em seu *History of religion* (1895)⁴², também abordava tanto a questão geral acerca da confusão terminológica, como

⁴² Na seção de livros recomendados, além do *Manual* (1891), são indicados *Outlines* (1877) e *Introduction* (1882), bem como as *Gifford Lectures* de Max Müller.

tópicos relacionados aos fundadores da disciplina. A “ciência da religião, apesar de origem tão recente”, já havia ultrapassado seu estágio inicial até mesmo em relação aos vários nomes que recebeu. Como Caird, Menzies faz duas objeções à definição de religião de Max Müller dada em 1870 e 1878, que via religião como faculdade mental para perceber o infinito. O problema para Menzies era que isso partia de um conhecimento humano deficiente em relação ao objeto, o qual era relacionado “mais a um elemento negativo do que positivo em sua experiência”, além de conter um grave e “fatal” defeito: remeter religião “mais a um motivo intelectual do que prático”, omitindo o elemento de adoração (MENZIES, 1895, p. 2-3; 14-15), que era também a queixa de Pfleiderer.

Próximo da virada do século, em 1898, o estudioso de línguas bíblicas e tradutor, o reverendo inglês Alfred Shenington Geden (1857-1936), em sua obra *Studies in comparative religion*, na literatura referenciada para o capítulo introdutório, que trata de alguns problemas inerentes à disciplina, recomenda quase todas os textos dos fundadores da Ciência da Religião já abordados em nossa tese: 1) Max Müller (*Introduction*, 1893; *Origins and growth*, 1878 e os quatro volumes das Gifford Lectures); 2) Petrus Tiele (*Outlines*, 1877 e “Religions”, 1886); 3) Chantepie de la Saussaye (*Manual*, 1891). No prefácio, o autor evita sistematicamente o uso do termo *Science of Religion*, preferindo o nome *Comparative Religion*, embora admitisse o título de “ciência” para a disciplina. Para além dessas indicações bibliográficas, Geden ainda aborda as propostas de classificação das religiões apresentadas por Max Müller e Petrus Tiele, reservando ao primeiro o reconhecimento como aquele que, mais do que qualquer outro autor na Inglaterra, havia promovido “o justo e imparcial estudo comparativo de religião”, embora isso não o impedisse de questionar a ênfase na classificação genealógica de Max Müller, na medida em que suscitava uma generalização muito ampla ao ligar “as primeiras tentativas da linguagem humana aos primeiros empreendimentos no campo da aspiração e pensamento religioso”. E ainda que a Filologia fosse a chave para o estudo comparativo de religião, ela apenas giraria a fechadura pela metade, deixando, contudo, “o segredo da natureza e do nascimento das ideias religiosas ainda não revelado” (GEDEN, 1898, p. vii-xiii; 22, 32).

3.3.2 A Ciência da Religião clássica no início do século XX

Abrimos esta subseção com Morris Jastrow (1861-1921), estudioso polonês radicado nos Estados Unidos e professor na Universidade da Pensilvânia, cujo livro introdutório à disciplina, *The study of religion*, publicado em 1901, apresenta e situa a Ciência da Religião de

forma consistente, com as contribuições de dois autores aqui em consideração recebendo especial atenção. Algo que poderíamos esperar, tendo em vista que no início do século XX esta obra já possuía três décadas de distância em relação à proposição inicial de Max Müller com suas *Preleções*, em 1870. Dedicada a Petrus Tiele, que havia sido seu professor, e de quem os trabalhos foram um guia, Jastrow apresenta em seus quatro primeiros capítulos tópicos sobre metodologia, classificação, definição e origem, que de certa forma vinham orientando os temas básicos e a direção da disciplina. Nesse sentido, e de uma forma geral, Jastrow confere maior destaque a Max Müller e Petrus Tiele, cujas abordagens linguística e filosófica, respectivamente, se complementavam, além de também considerar Albert Réville, que em conjunto com os demais, formariam o “trio” de líderes. Chantepie de la Saussaye, geralmente considerado um dos pais fundadores da Ciência da Religião, aparece em *The study of religion* ao lado de outros autores relevantes, porém menos decisivos para a sistematização da nova disciplina, a exemplo de Ernest Renan, E. B. Tylor, J. G. Frazer, Edward Caird, Otto Pflieger, William James e Josiah Royce, os quatro últimos no contexto das Gifford Lectures (JASTROW, 1901, p. 43-53).

Quanto à questão metodológica, especialmente em função da dificuldade e amplitude do tema, que pedia “por um método próprio”, o autor estava em linha com a perspectiva de Max Müller e Petrus Tiele, ao defender o método histórico na disciplina como indispensável para quaisquer resultados de caráter duradouro, não importando o aspecto particular de religião que merecesse nosso interesse. O autor também registra a relação entre religião e psicologia, que deveria absorver “ainda mais atenção durante a próxima década” do que no então último decênio, embora esse tipo de investigação se mantivesse fora do caráter predominante histórico da disciplina, que deveria prover a base sólida “sobre a qual toda especulação, seja ela de natureza filosófica ou psicológica” teria que se apoiar. Ao tratar da classificação das religiões, Jastrow faz críticas tanto ao sistema proposto por Petrus Tiele (1886; 1897), que apesar de satisfatória, possuiria algumas falhas relevantes, quanto à classificação genealógica de Max Müller presente em quase toda a obra deste autor, que lhe pareceria inadequada pelo caráter arbitrário e insuficiência em relação ao que se propunha. A questão definicional variava tanto quanto os esquemas de classificação, com a proposta de Max Müller sendo aceita parcialmente, pois não se podia “dizer que a definição tenha sido melhorada com a inclusão de uma referência à ‘conduta moral do homem’” em sua versão revisada. Faltava-lhe ainda “o vínculo entre o anseio especulativo e a determinação da conduta”. Mas um tal vínculo entre religião e vida

estaria presente na definição de Petrus Tiele ao combinar “emoção religiosa com a concepção definida” do objeto (infinito) em nós (JASTROW, 1901, p. vii-x; 65-70; 81-97; 163, 165-167).

Ainda segundo este autor, embora tais questões (classificação e definição) fossem “importantes no início de um estudo histórico das religiões, o problema envolvido na origem de religião” poderia ser adiado sem sérios transtornos para o fim das investigações, na medida em que poderíamos até questionar se seria um problema que se enquadraria adequadamente no escopo de uma estudo histórico, sendo, portanto, uma questão mais especulativa do que investigativa. Por outro lado, admitia o tópico caso a especulação estivesse envolvida num “problema para o qual uma solução inteiramente satisfatória” não pudesse ser encontrada “apenas através da investigação histórica”. É dentro desse contexto que Jastrow, para quem o principal objeto do estudo científico das religiões seria “entender o significado e o propósito de religião em suas diversas manifestações”, avalia as teses de Max Müller e Petrus Tiele sobre a origem desse objeto. Segundo Jastrow, ambos estariam entre aqueles na modernidade que assumiam em suas teorizações a necessidade de um elemento essencial, que ele chama de “espiritual”, para o surgimento de algo como religião, que tanto para Max Müller como para Petrus Tiele era o infinito, embora ambos os autores divergissem na forma como isto ocorreria no homem. Assim, Jastrow via nessa teoria dos fundadores da disciplina uma solução para o problema da origem de religião. Na medida em que o estudo histórico pudesse resolvê-lo, deveríamos, portanto, considerar essa capacidade do homem para perceber o infinito “por meio da impressão que os múltiplos fenômenos do universo como um todo exerce sobre ele” (JASTROW, 1901, p. 127, 173, 191-196).

Outra obra de grande importância para a disciplina no início do século passado, e de certa forma também para hoje, foi publicada em 1905. Trata-se de *Comparative religion: its genesis and growth*, do estudioso canadense Louis Henry Jordan (1855-1923), que resultou de suas preleções na Universidade de Chicago. A obra é um manual didático-referencial que pretende recuperar a história da disciplina e situar o leitor em relação aos resultados alcançados. Como outros autores, discute a questão terminológica, defendendo o uso de *Comparative Religion*, que seria uma disciplina ou fase da “Science of Religion” (ao lado da História das Religiões como propedêutica e Filosofia da Religião como ferramenta analítica), considerando alternativas sugeridas por outros autores, que já naquela época evidenciava uma profusão de nomes: Hierology, Pistology, The Science of Religions, The Comparative Science of Religion, Comparative Theology. Além disso, Jordan via o método comparativo como vantajoso para a disciplina por seu caráter crítico, embora reconhecesse que isso já era algo amplamente

utilizado em outras áreas do conhecimento. Dentro desta discussão, cita Max Müller como pioneiro ao adaptar o uso do método da Ciência da Linguagem para a Ciência da Religião, inspirado na Filologia Comparativa. A exemplo de Jastrow, Jordan também não inclui Chantepie de la Saussaye no “triunvirato” fundacional da disciplina, considerando apenas Max Müller, Petrus Tiele e Abert Réville na qualidade de seus “primeiros mestres” (JORDAN, 1905, p. 7-28; 65; 209-210).

Propondo três linhas teóricas para a disciplina, o autor as relacionava às suas respectivas escolas: Teoria da Revelação (sobrenaturalismo), Teoria da Evolução (naturalismo) e Teoria da Composição (Mista). Nesse contexto, Jordan sugere a retomada da ideia inicial de Max Müller sobre a “faculdade” de percepção do infinito, para corrigi-la e ampliá-la a partir dessa terceira via, ressaltando “o fato de que cada homem” exibiria em si mesmo “a operação persistente de um impulso” que volta seus pensamentos para o divino. E esta “atividade mental uniforme”, citando Menzies, seria uma “necessidade psicológica” (1895), como um elemento universal “indelével implantado na própria constituição do homem”, parte intelectual, parte emocional e parte volitiva. Jordan via nessa forma mista de abordar religião, um tipo de síntese metodológica numa perspectiva histórico-comparativa, um significativo avanço para Ciência da Religião em relação aos pontos de vista defendidos isoladamente pela Teoria da Revelação e pela Teoria da Evolução. Portanto, sem a evolução, mas também mesmo com ela, não poderíamos explicar completamente “os fatos da consciência religiosa do homem”. Além disso, perceberíamos enfim, devendo admitir, “que o homem é uma parte da Natureza. Ele não está mais separado dela, um ser indiferente e único, como uma vez supusemos erroneamente. Ele é suscetível, portanto, às suas influências, e é governado por suas leis” (JORDAN, 1905, p. 233-234; 247-248).

Irving King (1874-1937), da Universidade Estadual de Iowa, em seu *The development of religion: a study in anthropology and social psychology*, de 1910, estabelece um diálogo crítico com a Ciência da Religião por meio de dois de seus fundadores, Max Müller e Petrus Tiele. Assim, quatro décadas depois de *Lectures on the Science of Religion*, de 1870, a Ciência da Religião ainda era considerada e interpretada teoricamente a partir de seus autores clássicos. Para Irving King, a psicologia não estava satisfeita com a suposição de que a consciência religiosa seria um desenvolvimento de algum instinto ou percepção religiosa fundamental, querendo dizer com isso que a atitude religiosa seria inata, a exemplo do que fazia Max Müller, Petrus Tiele e também Jastrow, este último, inclusive, usando “instinto” como sinônimo de “percepção do infinito”. Mas sustentar que religião é um instinto ou que se desenvolveria a

partir dele, só poderia significar “um ajuste fisiológico ao ambiente necessário ao processo vital” ou “alguma atitude consciente despertada pelo fracasso de tal ajuste para funcionar corretamente”. Irving King interpreta essa teoria como uma tentativa de associar religião a algo original ou inato no homem, embora para o cientista isso não fosse suficiente e a chamada “teoria do instinto” de religião pertenceria à filosofia e não à psicologia da religião. Muito semelhante a esta teoria era aquela proposta por Henry Rutgers Marshall, em *Instinct and reason* (1898), que sustentava ser religião “um instinto desenvolvido a partir de atos úteis para a humanidade como um todo”, porém individualmente realizada em face de “interesses próprios conscientemente reconhecidos” (KING, 1910, p. 25-26).

Conforme Irving King, as teorias que concebem religião como o resultado de algum sentido ou percepção do infinito poderiam ser admitidas apenas como ponto de partida na Ciência da Religião em sua linha histórica, mas aquilo que nela estivesse apenas pressuposto, deveria ser tarefa da psicologia explicar, sendo a ciência histórica da religião “obrigada” a levar esses achados em consideração ao tratar desse objeto, o que também “evitaria a maneira ingênua pela qual conceitos psicológicos são usados em trabalhos na ciência da religião”, a exemplo do que aponta em Petrus Tiele (1899). Para Irving King, a única coisa que essa teoria parece explicar é que “o homem tem uma percepção instintiva do infinito e um reconhecimento intelectual da necessidade de um ajuste adequado a ele”, e que isso, afinal, seria religião. Portanto, tais concepções de religião sugeririam a “necessidade de uma definição cuidadosa do campo a ser investigado. A ciência da religião, ao deixar de analisar essas mesmas coisas, torna-se trivial”, havendo pouco progresso na compreensão da evolução de religião, sem que antes tenhamos “uma noção mais definida da natureza exata do material que supomos ter passado por uma evolução”. Portanto, “é do ponto de vista de religião como um tipo de consciência valorativa que provavelmente podemos encontrar uma verdade psicológica real nas concepções de Müller, Tiele e Jastrow”, com a “percepção do infinito” enquanto “atitude assumida”, devendo “se referir ao sentimento de algum tipo de valor”. O elemento comum, se houver, “deve ser buscado antes no lado psíquico, na forma de algum tipo de atitude ou disposição que pode ser apropriadamente chamada de religiosa” (KING, 1910, p. 27-32).

No início da Primeira Guerra Mundial, o professor da Universidade de Cambridge, o inglês Stanley Arthur Cook (1873-1849), no prefácio de sua obra *The study of religions* (1914), sob o impacto desse conflito bélico, fazia a seguinte declaração: “Este livro foi preparado e escrito com a convicção de que havia uma crise iminente no pensamento religioso”, pedindo mais adiante, “por uma independência que permitiria aos indivíduos desenvolver sua carreira

para o bem-estar geral daquele ‘todo’ ou ‘unidade’ final da qual fazem parte”, em que deveríamos reconhecer que essa “unidade” incluiria (psicológica e logicamente) “as realidades mais profundas e últimas do Universo”. Portanto, as concepções desse todo, “do qual todos nós fazemos parte, são incompletas a menos que Deus seja incluído nesta unidade”. Seguindo esse roteiro, as questões metateóricas da disciplina passam a ser orientadas nesta obra não mais pela ideia cientificista predominante no século XIX, mas por essa nova agenda. Nesse sentido, autores como Max Müller e Petrus Tiele, que desenvolviam noções apartadas desse tipo de programa, e que eram citados frequentemente em diversas obras sobre o estudo científico de religião, são ignorados completamente por Cook. Ilustra essa atitude quando ao resgatar a história da disciplina, o autor assume uma postura deletéria em relação aos fundadores da Ciência da Religião e suas contribuições teóricas, possivelmente “indesejadas”. Também a disciplina, que já então não era mais chamada de *Science of Religion*, mas de *Study of Religions* ou *Comparative Study of Religions*, não poderia ser meramente de interesse “especializado, técnico ou acadêmico” (COOK, 1914, p. v-vi, xii).

Portanto, era imperativo que religião fosse estudada criticamente com “uma *simpatia racional* e um *racionalismo simpático*”, e que também não deveria começar com “pontos de vista fixos a respeito do valor relativo das crenças e práticas religiosas”. E para que essa configuração mais amigável de um estudo crítico em relação ao objeto religião ocorresse, deveria haver uma separação entre “realidade” e “realidade última”. Noutros termos: os dados mais objetivos da vida e do pensamento seriam separados, para fins analíticos, dos fatos da experiência, qualquer que fosse a experiência. O estudo comparativo das religiões colocaria de lado “questões de inspiração, revelação e semelhantes”, comparando apenas as ideias do homem sobre suas “realidades últimas” ou de uma ordem mais fundamental (COOK, 1914, p. xii-xviii, grifo nosso). Na década seguinte, o inglês Alban G. Widgery (1887-1968), em *The comparative study of religions*, priorizaria menos as questões teóricas da disciplina, discutidas anteriormente, e mais aquela ideia de análise da “experiência religiosa”, ou descrição de “alguns dos fatos principais das religiões”. O “estudo comparativo das religiões” a que se propunha fazer era retirado da convicção de que a filosofia da religião precisaria “ser desenvolvida em relação a um levantamento empírico de religião, muito mais amplo do que é normalmente encontrado em obras sobre o assunto”, e que uma tal negligência por pensadores filosóficos era muito lamentável. Para ele, a disciplina inaugurada em 1870 estaria subsumida numa grande área chamada de “Teologia Científica”, que ele dividia em três partes: Estudo Empírico da Religião, Filosofia da Religião e Teologia Pastoral (WIDGERY, 1923, p. vii, 8-10, 31).

Diferentemente de Stanley Cook, Alban Widgery discute questões teóricas, ainda que de forma admitidamente superficial, procurando ampliá-las em notas de rodapé. Quando trata dos dados para a Teologia, que deveriam ser obtidos da experiência religiosa, de cuja expressão estaria implicado o que geralmente significava religião, o autor relativiza a importância sobre a definição do objeto, na medida em que pouco ganho seria obtido por uma discussão precoce dessa questão, embora admitisse que, de fato, fosse “o problema de todo o estudo”. Porém, à época, não havia “um esforço para dar uma definição universal válida”, como outros autores tinham tentando, citando várias propostas, dentre as quais a de Max Müller como resultante de uma “elaborada discussão sobre o problema” em *Natural Religion* (1889). Especificamente a partir dessa definição, o autor afirmava ser “razoavelmente sustentado que, embora alguns conteúdos da experiência religiosa” pudessem ser enumerados, “religião como tal” era “indefinível”. Ao tratar do problema da classificação, Widgery cita Max Müller e sua proposta genealógica (1873) ao lado daquela classificação morfológica de Petrus Tiele (1897) como exemplos insatisfatórios. Enquanto empreendimento científico e subdivisão da Teologia, a agora disciplina *The Comparative Study of Religions*, que em épocas anteriores era geralmente chamada de *Science of Religion* (um termo que para Widgery seria muito amplo, embora preferível ao *Comparative Religion*), estaria longe do estabelecimento de uma ciência sistemática em seu período formativo (WIDGERY, 1923, p. 2-4, 11, 13).

3.3.3 O perfil metateórico da Ciência da Religião clássica

Após um longo percurso de recuperação da discussão teórica realizada no período formativo da disciplina, bem como da crítica que se fez a ela por alguns autores contemporâneos de Max Müller, Petrus Tiele e Chantepie de la Saussaye, podemos esboçar o perfil metateórico da Ciência da Religião clássica resultante deste debate, estabelecendo um parâmetro através do qual seja possível fazer uma comparação em relação àquilo que foi apresentado sobre o mesmo tema nos dois primeiros capítulos, bem como no tocante ao que constataremos na parte final desta tese. Uma observação inicial importante é que temos nesses autores três tipos de contribuições para a Ciência da Religião: uma introdução à disciplina (MÜLLER, 1870a) e também uma teoria introdutória (MÜLLER, 1878), desenvolvida e aperfeiçoada posteriormente (MÜLLER, 1889; 1891; 1892; 1893); um primeiro compêndio do material em consideração (TIELE, 1877) e também uma proposta classificatória das religiões e de uma divisão da disciplina, além de proposições teóricas relevantes (TIELE, 1886; 1897; 1899), e um manual

que apresentava o estado da questão, com contribuições já então estabelecidas como as dos fundadores precedentes e questões ainda por discutir, além da introdução da fenomenologia como uma linha de análise dentro da filosofia (CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, 1891 [1887]). Praticamente, a cada década, nossos autores produziam novas obras que de certa forma atualizavam a discussão em torno da disciplina nesse período formativo. Portanto, é do conjunto desses textos que derivamos os tópicos centrais que caracterizam a discussão metateórica da disciplina neste período, que em grande medida aparece como um debate sistemático de ideias convergentes.

Partindo do dado psicológico, isto é, a disposição mental que estaria supostamente implicada em suas manifestações empíricas (religião em religiões), o objetivo da disciplina era descobrir o que é religião; seu fundamento e os princípios que explicavam seu desenvolvimento através de suas diversas expressões históricas ou religiosidades. Por isso, deveríamos investigar o fundamento desses fenômenos “geralmente chamados de religiosos”. Não era explicar um suposto poder sobre-humano postulado nessas manifestações, mas a disposição mental (religião) direcionada a este postulado (objeto de religião). A investigação baseava-se em um conceito de religião como algo totalmente humano, sobretudo psicológico, que ao longo do tempo teria se desenvolvido e produzido inúmeras narrativas. Aqui, outra ideia central estava implicada: a mente humana e sua universalidade era a fonte segura ou terreno firme que garantiria a necessária unidade ontológica, que se manteria a despeito da diversidade morfológica. A disciplina possuía um caráter analítico-filosófico na tarefa descritivo-comparativa dos materiais disponibilizados através da história, cuja divisão mais comum integrava duas linhas de construção: uma abordagem descritiva por meio de uma história restrita a fenômenos documentados, ao lado de uma perspectiva etnológica para aqueles de tradições orais, ambas sob o princípio da comparação; e uma perspectiva linguístico-filosófica para análise psicológica dos fenômenos empíricos. Religião no singular era coisa mental (dimensão subjetiva) enquanto religiões/religiosidades no plural eram produtos culturais historicamente estabelecidos (dimensão objetiva).

A metateoria que deveria prover as categorias para este empreendimento científico viria da definição conceitual de religião e de princípios metodológicos decorrentes, a exemplo do histórico-comparativo e da análise linguístico-filosófica, que de forma sempre articulada dariam à Ciência da Religião clássica uma convergente teoria naturalista de religião, defendida pelos três autores e retomada pela crítica desse período. Nesse sentido, o *problema definicional* aparece em primeiro plano conectado diretamente às questões de natureza, origem e

desenvolvimento de religião e respectivas teorias, corroborando aquela ideia de que na definição estaria implícita uma prototeoria, como pudemos observar ao longo dos capítulos anteriores. Em termos gerais, podemos afirmar que a questão primeira foi abordada pelos três autores, mas que seguramente predominou em Max Müller, que a tomava como absolutamente necessária. É possível sustentar que o problema definicional atravessa todo seu trabalho dedicado ao objeto religião, com significativas partes endereçadas a este tema. Mais do que isso: aparece sendo desenvolvido a partir de revisões e correções, na medida em que era encarado como uma questão em aberto (provisória), porém sempre necessária como ponto de partida para sua teorização, cujo pressuposto fundamental compartilhado era de que religião sempre manteve dois polos bem definidos, um psicológico e outro histórico, sendo o primeiro a *conditio sine qua non* do segundo.

No mesmo caminho, Petrus Tiele reservou igual atenção, sobretudo em função de sua divisão proposta para disciplina (morfológica e ontológica) e de sua preocupação central em torno da “teoria do desenvolvimento de religião”, além das questões de classificação para as religiões históricas. Assim como e com Max Müller, Petrus Tiele não deixou de apresentar e defender a definição de religião em contraste com outras disponíveis, embora partindo de uma definição preliminar ou de trabalho, posto que defendia este procedimento como mais adequado, deixando uma definição qualificada para o final da investigação. Portanto, também para ele, sem o enfrentamento dessa questão não poderíamos avançar nos demais aspectos que envolviam a abordagem científica do objeto. Dos três autores, Chantepie de la Saussaye foi o que menos enfatizou essa questão, tendo em vista que seu *Manual* não tinha essa pretensão metateórica. Mesmo assim, o autor não só aborda a discussão com base em outros autores como apresenta sua própria definição, a partir de uma correção do conceito que ele tira de E. B. Tylor (1871), além de tomar igualmente o problema como algo fundamental para a disciplina. Portanto, para os três fundadores da Ciência da Religião, o ponto decisivo não era se deveriam ou não enfrentar a questão primeira, mas como deveriam fazê-lo para torná-la viável a uma disciplina de caráter científico e vice-versa. A questão definicional, evidentemente, estava orientando tanto o escopo do trabalho quanto a agenda a ser cumprida naquele período, além da direção metodológica e teórica assumida na mesma direção.

Esta preocupação em relação à definição e teoria é evidenciada também pelo debate crítico decorrente, pelo menos nos autores que conseguimos reunir. Fica patente a importância dessa questão pelo volume de críticas endereçadas tanto à definição conceitual de religião quanto à teoria dela derivada, envolvendo Petrus Tiele e Chantepie de la Saussaye, ainda que

prioritariamente dirigidas a Max Müller. Mas ao atender de forma minimamente satisfatória a um programa científico, a definição que tinha como objeto a ideia de algo impessoal, muito distante de uma divindade, partindo de uma percepção, que era essencialmente humana porque radicado em sua mente, logo encontrou resistência e foi prontamente questionada. A ausência da capacidade para influenciar as ações humanas, sobretudo aquelas de caráter moral, também foi considerada muito problemática nessa relação entre mente humana e infinito. Outro desafio apontado para disciplina era estabelecer uma definição que resistisse a contraexemplos históricos, daí a importância de se buscar um princípio comum ao invés de elementos comuns que deveriam constar no conceito. Além disso, chegar a uma definição do objeto pela via negativa (finita) da experiência (infinita) não era aceitável para alguns autores. Em todo caso, no início do século XX, esta ainda era uma questão bastante presente, na medida em que era aceita como ponto de partida no bojo das contribuições alcançadas pelos fundadores da disciplina.

Portanto, um tal debate convergente indicava tanto a legitimidade do escopo assumido pela Ciência da Religião clássica, como estimulava uma agenda resultante dessa discussão metateórica, cujos desdobramentos ainda eram considerados até pouco antes da Primeira Guerra Mundial. Aqui devemos lembrar não apenas a discussão promovida em obras que se dedicavam à disciplina como nos casos referidos de Jastrow (1901) e Henry Jordan (1905), mas também a partir de outras áreas. Primeiramente, como pudemos acompanhar, através da psicologia funcional que estava tomando corpo naquele início de século, sobretudo nos Estados Unidos, por meio dos trabalhos de James Leuba e Irving King. Depois, dentro do próprio pensamento sociológico clássico, através da obra *Les forms élémentaires de la vie religieuse*, de 1912, de Émile Durkheim, que recupera a teoria de Max Müller para questioná-la no âmbito de uma nova proposta teórica para religião, derivada da definição sociológica deste objeto, após uma significativa discussão acerca de definições de outros autores já no primeiro capítulo desta obra. Para Durkheim, “descartadas essas definições”, era preciso “enfrentar o problema nós mesmos” (DURKHEIM, 1912, p. 49). Por fim, o debate também evidenciava as opções diferentes que uma e outra disciplina assumia, na medida em que a definição sociológica (por necessidade) não partia daquela disposição mental, mas apenas do aspecto histórico-contingencial do objeto, exatamente a parte morfológica tida como problemática ou impossível na Ciência da Religião clássica.

Outro elemento metateórico fundamental diz respeito às *diretrizes metodológicas* igualmente discutidas pelos autores ao longo desse período, com todas convergindo para o

princípio histórico-comparativo, herdado da Ciência da Linguagem, que era uma disciplina analítica. Aliás, trata-se de uma marca original relevante, sobretudo como ferramenta básica imprescindível, que orientou boa parte do debate em torno da origem e classificação das religiões, primeiramente com Max Müller e depois com Petrus Tiele, além de ter sido rediscutida por Chantepie de la Saussaye em sua obra de 1891 [1887], que além de tratar desse tema, também fazia um retrospecto praticamente das três primeiras décadas da disciplina, através do que até então havia sido publicado nessa área do conhecimento denominada por eles de Ciência da Religião. Também deve ser enfatizado que já em 1867 (*Chips from a german workshop*), o primeiro desses autores defendia essa proveniência metodológica e os princípios “sólidos e científicos” que deveriam guiar a Ciência da Religião nesse sentido, pois todo conhecimento superior seria adquirido por comparação e se basearia em comparação. Era a força desse princípio geral que orientava o trabalho metódico propriamente dito, isto é, os procedimentos concretos de coleta das evidências históricas; classificação genealógica/morfológica (que seria o fundamento da “ciência real”) e a comparação ampla e continuada, que deveria culminar na análise desses materiais e sua explicação via teorizações.

Nesse sentido, a dinâmica entre as linhas histórica (descritiva) e filosófica (analítica) era que a primeira forneceria os dados empíricos para a segunda. E nesta interação, partiríamos de um começo sem expectativas teóricas *a priori*, “sem necessidades lógicas”, na medida em que apenas haveria os procedimentos de coleta, descrição e classificação dos materiais, considerando os dados da forma como fossem encontrados. Somente após atingir seu limite, a linha histórica abriria espaço para a análise e proposições teóricas. Em Petrus Tiele, temos praticamente a mesma ideia, diferindo sobretudo na opção por uma classificação morfológica, embora admitindo o princípio genealógico como mecanismo para se chegar à filiação histórica. Além disso, este autor, assim como Max Müller, reconhecia a importância do trabalho de outras disciplinas para a investigação na Ciência da Religião, embora ressaltando seu direito de testar a consistência dos dados fornecidos, usando-os de acordo com os objetivos da disciplina. Neste ponto, fica claro que para a Ciência da Religião tanto a história como a filosofia eram métodos, sendo a primeira propedêutica para o trabalho analítico realizado por meio da segunda, de cujo resultado a disciplina derivaria suas proposições. Ainda assim, outras disciplinas deveriam integrar essa caixa de ferramentas quando necessário, a exemplo da antropologia, sociologia e psicologia. Portanto, a ideia de “interdisciplinaridade” não era uma condição inerente da disciplina, mas apenas metodológica e contingencial.

Além disso, os próprios autores ressaltavam a clareza que tinham sobre o papel relativo dessas contribuições, na medida em que o material de trabalho, quando fornecido por outros, deveria ser “dominado”. Assim, mesmo não sendo produzido pela Ciência da Religião, dado que não seríamos [sempre] obrigados a “desenterrar e coletar” esse material, deveríamos estar aptos para avaliar sua solidez e suficiência na Ciência da Religião. Ademais, por ter um caráter eminentemente analítico, tal como na Ciência da Linguagem, deveríamos aplicar o raciocínio dedutivo que parte dos resultados obtidos por indução (métodos empíricos, históricos e comparativos). É nessa mesma direção que Chantepie de la Saussaye também traz a fenomenologia como recurso operativo da linha filosófica da disciplina, visando à análise da consciência religiosa como um tema intimamente ligado à psicologia, tendo em vista que mesmo as formas externas de religião só poderiam ser explicadas a partir de processos internos. Esta visão reforçava a tendência verificada nos outros dois autores para definir religião como uma disposição (ou faculdade/estrutura) mental, um gatilho psicológico disparado pela interação entre autoconsciência humana e consciência do mundo. Havia, portanto, na Ciência da Religião clássica, um substrato psicológico muito relevante (e essencial) operando como pressuposto fundamental para suas proposições teóricas, o qual permaneceria nessa condição ao longo da história da disciplina nas fases seguintes, embora sob forma e interesse diverso.

Quanto aos pontos destacados, a crítica também se fez presente, notadamente quando apontou a dificuldade inicial em relação ao enorme escopo das manifestações religiosas e a escassez de material especializado nesse sentido, naquele momento. Também havia a crítica tanto à classificação genealógica, tida como impraticável, muito linguística e generalizante ou que serviria apenas à filologia, bem como à classificação morfológica, ambas tidas como insuficientes. E se por um lado o princípio histórico-comparativo e sua criticidade fosse indispensável para a disciplina, por outro, não era algo de sua propriedade, sendo antes um princípio de uso comum em diversas áreas. Outro aspecto importante verificado no início do século XX, no contexto de uma psicologia funcional, era que os estudos nessa área deveriam ser considerados pela Ciência da Religião ao fazer sua análise em relação àquela “disposição mental” chamada de religião. Noutros termos: a disciplina deveria fazer uso dos recursos dessa psicologia para explicar aquilo que estaria apenas pressuposto na linha histórica da disciplina, o que reforçava mais uma vez a ideia de definir o objeto a partir de um substrato psicológico na forma de atitude ou disposição. Era este o pressuposto que fazia da Ciência da Religião uma disciplina situada às vezes dentro das ciências naturais, às vezes em suas cercanias, embora sempre com base em uma abordagem científica. Por outro lado, este perfil naturalista, muito

restrito e especializado, não atendia aos interesses de uma parcela de estudiosos que embarcaram nesse mesmo projeto. Logo, uma janela seria aberta na direção de uma análise da experiência religiosa em si mesma, atendendo ou reafirmando velhos conceitos postos à margem no período formativo.

Intrinsecamente ligado aos tópicos metateóricos mais evidentes, um aspecto igualmente relevante aparece nessa discussão: o nome da disciplina conjugado com a respectiva abordagem metodológica. Como já referido, a disciplina surge como *Science of Religion* na proposta de Max Müller, cujo termo em seu idioma natal era *Religionswissenschaft*, que incluía ao mesmo tempo, objeto e tipo de abordagem. É importante observar que, dos três fundadores, apenas Max Müller não entra diretamente nesse mérito, defendendo apenas a legitimidade do nome ciência, enquanto perspectiva a partir da qual deveríamos abordar religião. A ausência dessa discussão talvez indicasse que Max Müller não via nisso um problema de fato, pelo menos naquele início, especialmente por ficar claro que a sugestão para o nome da disciplina ele tira da Ciência da Linguagem (*Sprachwissenschaft*, em alemão e *Science of Language*, em inglês), que era uma disciplina modelo em muitos sentidos para a Ciência da Religião. Porém, pertinente ou não, a questão logo se fez presente na voz daqueles que se seguiram a Max Müller, bastando lembrar que o próprio Petrus Tiele, inicialmente (1877), chamou o termo de “infeliz”, sugerindo *Hierologia* como alternativa, além de usar o epíteto “a assim chamada Ciência da Religião” (1886), postura que abandonaria em 1897 e 1899, em cujos títulos das respectivas obras aparecia o termo “Ciência da Religião [*Science of Religion*]” e no corpo do texto a expressão “nossa ciência”, ocasião em que também fez uma vigorosa defesa para o uso da palavra “ciência” no nome da disciplina.

Chantepie de la Saussaye também não entra no mérito da questão, a exceção daquela sugerida correção que teria feito na tradução inglesa de seu *Manual* em alemão, isto é, de História da Religião (*Religionsgeschichte*) para Ciência da Religião (*Religionswissenschaft/Science of Religion*), possibilidade reforçada pelo uso predominante do termo alemão para designar a disciplina, na publicação original de 1887. Mas se para Chantepie de la Saussaye, a princípio, o problema como um todo parecia algo fora de questão naquele momento, o mesmo não podemos dizer de parte do trabalho crítico desenvolvido por alguns autores. Assim, o nome *Science of Religion* seria tanto aceito como rejeitado, passando depois a ser também modificado, embora nem sempre para designar aquela ideia inicial de disciplina eminentemente científica. De uma forma geral, pelo menos durante os trinta anos no contexto analisado, isto é, entre Moffat (1873) e Caird (1893), o termo foi mantido como designador comum a fundadores

e críticos. Contudo, a palavra ciência e a necessária abordagem naturalista acabava limitando uma maior adesão à disciplina nesse período, como já referido, e termos mais abrangentes logo seriam sugeridos, trazendo consigo uma abertura para interesses não exatamente científicos. Uma mudança, de fato, sutil, percebida tanto por meio dos títulos de algumas obras, como através da própria discussão do termo, a exemplo daquela feita por Warren (1895), que usava *Scientific Study of Religions* ou *Study of Religions* (no plural) para se referir à disciplina, posto que a ideia da “assim chamada Ciência da Religião” logo daria lugar tanto a um grupo [de disciplinas] como até mesmo a subgrupos de novas ciências das religiões.

Além disso, Warren também via a questão do nome da disciplina como algo nunca isento de problemas desde sua fundação, com os termos em alemão (Ciência, História e Filosofia da Religião) usados indiscriminadamente, o que teria gerado muita confusão na literatura. Menzies (1895) também chamava a atenção para essa questão ao lembrar que não só os conteúdos da disciplina possuíam uma história para contar, mas também seu próprio nome. Para ele, os títulos de algumas obras em sua época identificavam a disciplina como “história” ao invés de “ciência”. Geden (1898) seguia por outro caminho em seu *Studies in Comparative Religion*, ressaltando o método dos estudos em relação ao objeto, ainda que admitisse o status de ciência à disciplina. Postura semelhante à de Jastrow, no início do século seguinte, em seu *The Study of Religion*, que embora raramente use o termo ciência para nomear a disciplina, declara explicitamente que sua obra (1901) estava tratando de uma ciência. Mas é na obra de Jordan (1905) que encontramos uma abordagem direta à questão, para quem o nome mais adequado da disciplina era *Comparative Religion*, entendida nesse caso como uma fase da “Science of Religion”, ainda que considerasse várias outras alternativas. Nessa direção, o nome da disciplina em língua inglesa, a partir do século XX nos textos considerados, oscilaria principalmente entre *Study of Religion/s* e *Comparative Study of Religions*. Posteriormente, ao abandonarem a própria necessidade de inclusão do tipo de abordagem (científica ou comparativa), estes termos se tornariam o padrão mais utilizado, a exemplo do hoje *Study of Religion/s* ou *Religious Studies*.

Convém ainda destacar nesse período formativo algumas antecipações importantes, ainda que geralmente “em germe”, para usar as palavras de Max Müller e Petrus Tiele. Trata-se de tópicos que apenas posteriormente mereceriam maior atenção e desenvolvimento: o problema insider-outsider; a impossibilidade de uma definição histórica de religião; ideias sobre a natureza do conhecimento (construtivismo, objetivismo e relativismo), bem como noções que

apontam para o conceito de “agnosticismo metodológico”⁴³, encontradas nas obras de Max Müller (1867; 1878; 1889) e Petrus Tiele (1897/99), assim como a noção de alteridade sugerida por Chantepie de la Saussaye na pesquisa etnográfica (1891). Além disso, observa-se também a própria convergência verificada nos três fundadores em relação ao conceito de religião como uma disposição (faculdade/estrutura) mental, que em certo sentido antecipava, num primeiro momento, as preocupações da psicologia funcional que viria logo depois, embora precocemente “abortada” pela disciplina a partir do predomínio da peculiar fase fenomenológica subsequente; além de algumas questões centrais mais recentes na própria Ciência Cognitiva da Religião e também da Psicologia Evolucionária. E é para esta fase pós-clássica que devemos nos encaminhar agora, para demonstrar como em ambos os casos a ideia de autonomia epistemológica se estabelece, igualmente, a partir do enfrentamento da questão primeira, de cuja solução se deriva métodos e teorias influentes, além da limitação de escopo e agenda.

⁴³ Para este conceito, ver Fábio L. Stern, 2022.

CAPÍTULO 4

FENOMENOLOGIA E COGNITIVISMO COMO CONTRAPONTO E ARGUMENTO PARA UMA ABORDAGEM DEFINICIONAL

Neste capítulo final, trazemos a Ciência da Religião pós-clássica por meio de dois períodos distintos sob os rótulos Fenomenologia da Religião e Ciência Cognitiva e Evolucionária da Religião, como contraponto em relação à fase anterior, mas também como argumento para a ideia de autonomia epistemológica. Abordaremos na primeira seção uma fenomenologia peculiar que surge na Ciência da Religião, especificamente aquela de caráter essencialista, a partir da construção do conceito de religião como busca pelo “sagrado”, do qual se derivaria uma abordagem compreensiva e simpática das manifestações religiosas, descolada da fenomenologia filosófica e desdobrada em algumas teorias até hoje influentes, cuja importância dominou e se confundiu com a própria Ciência da Religião em boa parte do século XX. Na segunda seção, a partir da década de 1970, abordamos a Ciência Cognitiva da Religião, cujos estudos, posteriormente associados principalmente a uma Psicologia Evolucionária, seriam responsáveis pela formação da Ciência Cognitiva e Evolucionária da Religião em 2020⁴⁴, que em alguma medida retornam àquela ideia de religião enquanto estrutura mental, porém partindo de novos achados e teorias empiricamente fundamentadas que pretendem dizer do ponto de vista científico o que é religião e as formas pelas quais ela surge, atua e se manifesta no ser humano. Na última seção, integramos toda a discussão efetuada até aqui para completar nossa argumentação sobre a ideia de uma investigação científica epistemologicamente autônoma.

4.1 UMA FENOMENOLOGIA ESSENCIALISTA: O SAGRADO COMO OBJETO DE RELIGIÃO

⁴⁴ A mudança de nome de “*International Association for Cognitive Science of Religion*” para “*International Association for Cognitive and Evolutionary Sciences of Religion*”, ocorreu em novembro de 2020. Cf. <https://iacesr.com/about-us/constitution/>

Diferentemente do capítulo anterior, nesta primeira seção, partimos do conceito, método e teoria já estabelecidos na Fenomenologia da Religião por meio de sua produção intelectual mais relevante, com o objetivo de evidenciar a construção de uma agenda em torno do conceito de religião como busca pelo “sagrado”, mostrando como a Fenomenologia da Religião mais difundida é, em grande medida, resultado de uma linha coesa em torno de uma definição conceitual (o sagrado), de um método (que também recebeu “insumos” da filosofia) e de teorias decorrentes. É importante observar que, mesmo a despeito da crítica em relação à falta de rigor científico, esta metateoria não deixa de ser tanto formativa quanto indiciária da própria autonomia da configuração disciplinar resultante. Portanto, o problema que nos interessa não está em suas limitações, mas sim na maneira pela qual uma certa Fenomenologia da Religião passaria de simples método operado na Ciência da Religião a uma disciplina propriamente dita, partindo de um determinado conjunto metateórico que lhe confere, nesse sentido, autonomia epistemológica, bem como capacidade para se manter influente por um bom tempo, com significativos desdobramentos até hoje. Para evidenciar este processo, trazemos inicialmente uma telegráfica retrospectiva dessa metateoria através de seus lances mais representativos. Em seguida, reunimos as principais críticas endereçadas a este projeto, notadamente em relação à definição alcançada e o método desenvolvido. Na última subseção, resgatamos a discussão em torno dessa Fenomenologia da Religião para refletir sobre o estabelecimento do tipo de autonomia epistemológica alcançada.

4.1.1 De método à “disciplina”: uma breve retrospectiva metateórica

Historicamente, o uso da palavra “fenomenologia” aparece na Alemanha durante a segunda metade do século XVIII, no trabalho de Johann Heinrich Lambert (1728-1777), como título da quarta seção de seu *New Organon* (1764), “Phenomenology or Doctrine of Appearance”, que ele derivou dos estudos de ótica como uma ciência do fenômeno visual, embora estendendo sua aplicação para todas as áreas do conhecimento. Em carta (1765) para o filósofo Immanuel Kant (1724-1804), Lambert compartilha seus achados chegando a propor um projeto em parceria, que não foi adiante em função de sua morte em 1777. Em Kant, na correspondência com Lambert (1770), temos o segundo registro do termo, porém agora como uma ciência negativa, que determinaria os princípios da sensibilidade, assim como sua validade e limitações, numa “*Phaenomenologia generalis*”. Ainda naquele mesmo século, o termo também apareceria em língua inglesa no artigo “Philosophy”, de John Robison (1739-1805),

na terceira edição da Enciclopédia Britânica (1798), para denotar a primeira de três fases da filosofia da natureza, como uma tarefa descritiva ou copiosa enumeração de “fatos” selecionados (JAMES, 1985, p. 318-322). William Hamilton (1788-1856) e William Whewell (1794-1866), também propuseram divisões da ciência com ampla correspondência à proposta de Robinson. Para cada um deles, essa ciência deveria proceder “da descrição, para a classificação de acordo com as propriedades *formais* de objetos, para a descoberta de regulamentações da lei e, finalmente, para a construção de grandes teorias com amplo poder preditivo” (RYBA, 2001, p. 334-335, grifo original).

Desta forma, o termo “fenomenologia” possuía dois empregos distintos a partir de seu uso inicial, denotando duas atividades intelectuais diferentes, que correspondiam, em geral, ao uso do termo em alemão e em inglês. Se no primeiro uso temos um foco na exploração de princípios ou das condições subjetivas *a priori* do conhecimento como tais, no segundo caso há uma ênfase na descrição, e em certo sentido na classificação, de fatos empiricamente acessíveis. Contudo, além destas concepções de fenomenologia, há ainda o uso do termo feito pelo filósofo Friedrich Hegel (1770-1831), que ao combinar as duas linhas anteriores, acrescenta o sentido de uma hierarquia de formas de conhecimento, “em que um fim é pressuposto em seu início ou uma essência é realizada nos momentos de seu desenvolvimento”. Com base nestas distinções para o uso do termo, é possível situar tanto a fenomenologia de caráter filosófico, que se desenvolveu a partir de Edmund Husserl (1859-1838), quanto aquela que teve início na Ciência da Religião por meio de Chantepie de la Saussaye, sobretudo no trabalho de Gerardus van der Leeuw (1890-1950). Assim, enquanto a fenomenologia filosófica estaria enraizada mais na linha alemã do uso do termo (busca por princípios e leis), a fenomenologia da religião, inicialmente, partiria da linha inglesa (foco na descrição e classificação), muito embora, posteriormente, tenha usado este termo em ambos os sentidos históricos, além de adicionar aquele uso enriquecido de Hegel, sendo este o motivo pelo qual, na “*science of religion*”, teria havido falta de clareza e confusão para o uso do termo “fenomenologia” (JAMES, 1985, p. 318-333).

A fenomenologia teve seu início histórico na Ciência da Religião a partir da segunda metade do século XIX, na obra de Chantepie de la Saussaye, como vimos no capítulo anterior. Naquele momento, contudo, ainda não havia a conotação de método próprio que assumiria posteriormente, porém apenas um caráter sistematizante dos fenômenos religiosos, como um elo que ligava as duas grandes divisões que vinham sendo propostas para a disciplina: histórica e filosófica. Posteriormente, o norueguês W. Brede Kristensen (1867-1953), que em termos

programáticos teria pensado a Fenomenologia da Religião tardiamente em seus trabalhos (MOLENDIJK, 2000, p. 32-33)⁴⁵, propôs uma formulação extrema da abordagem descritiva na fenomenologia, ainda como subdivisão da ciência da religião, situada entre as abordagens sistemática e comparativa, de caráter puramente descritivo e não normativo. Tratava-se de uma integração do conhecimento histórico dos fatos com “empatia” fenomenológica e “sentimento” pelos dados, a fim de compreender o “significado interno” e os valores considerados religiosos em vários textos. O foco principal era, portanto, a descrição de como os crentes entendiam sua própria religiosidade⁴⁶, além de procurar a preservação da autonomia dos dados que estavam sob investigação, na medida em que não se estivesse impondo, por exemplo, um esquema evolucionista sobre eles. Outra ideia relevante era que a partir da descrição, poderíamos também chegar a uma visão mais ampla do fenômeno, que não seria simplesmente resultante de uma história da religião condensada, mas de uma sistemática investigação de seus dados (KRISTENSEN, 1960, p. 1-23; CAPPIS, 1995, p. 124-125).

Após esta fase eminentemente descritiva a fenomenologia da religião “se encaminhou para uma rejeição e reação ao contexto positivista evolucionista que predominava na segunda metade do século XIX”, a partir da virada fenomenológica, cuja expressão mais completa, do ponto de vista da filosofia, “foi aquela elaborada por Edmund Husserl, de cujas pesquisas se toma pelo menos dois conceitos fundamentais: a *epoché* (suspensão do juízo) e a redução *eidética*”, que busca pelos elementos essenciais do fenômeno em questão. Nesse sentido, a palavra-chave do movimento era “voltar às coisas mesmas” (FILORAMO; PRANDI, 2010, p. 27-31). Assim, já no início do século XX, ganhava espaço e relevância uma versão da fenomenologia compreensiva ou hermeneuticamente orientada, e não apenas descritiva (como no início). Nesse mesmo período, na Alemanha, um tipo de estudo fenomenológico estava ocorrendo, seja utilizando certos conceitos da vertente filosófica, sobretudo de Husserl, seja a partir da Escola de Marburgo, que era religiosamente comprometida em sua proposta para uma definição de religião “*intuitiva, essencial, ostensiva e também hermenêutico-teológica*” (TERRIN, 2003, p. 43, grifo original). Nesse sentido, Rudolf Otto (1869-1937) com sua obra de 1917, *Das Heilige* (O sagrado, 2014), era apontado como representante dessa escola, embora essa obra não fosse, a rigor, considerada fenomenológica (OLIVEIRA, 2003, p. 39), cabendo a

⁴⁵ Sem entrar no mérito cronológico, Kristensen aparece em nossa retrospectiva, neste momento, em função de sua maior ênfase no caráter descritivo da fenomenologia, diferenciando-se, nesse sentido, das propostas hermenêuticas posteriores.

⁴⁶ ALLEN, Douglas. Phenomenology of Religion. *Encyclopedia of Religion*. Encyclopedia.com. Acesso: 25.10.2021. Disponível em: www.encyclopedia.com.

seus alunos e sucessores a continuidade deste impulso inicial e o desenvolvimento do método fenomenológico propriamente dito.

Ao lado de Otto, e mesmo antes dele, Nathan Söderblom (1866-1931) teria contribuído para “garantir à Fenomenologia da Religião um lugar estabelecido na Ciência da Religião”, ao ver na palavra *sacralidade* algo que era determinante para uma religião, até mesmo mais essencial do que a palavra Deus, defendendo inclusive que uma religião poderia existir sem uma determinada ideia de Deus, mas não sem a distinção entre “sagrado” e “profano”. Contudo, Söderblom não alcançaria o sucesso de Otto em *Das Heilige* (1917), que seria “uma teoria compacta da religião que ganhou importância decisiva, ultrapassando em muito a discussão fenomenológico-religiosa, como uma teoria da religião abrangente” (HOCK, 2010, p. 78-79), sendo, portanto, sua grande contribuição metodológica oferecer um modelo “excelente de análise fenomenológica em chave hermenêutica da experiência religiosa”. Tal abordagem experiencial, que procurava por meio de seu processo descritivo a estrutura essencial e universal do fenômeno religioso, permitiria transparecer o caráter irreduzível do *numinoso*, isto é, a qualidade única de toda experiência religiosa (FILORAMO; PRANDI, 2010, p. 37). O que tornava Otto um fenomenólogo era exatamente “sua defesa do *numinoso* como a essência universal”, aquilo que permite identificar um fenômeno como religioso (OLIVEIRA, 2003, p. 39). Uma tal guinada também conteria “o ato de fundação da religião como categoria autônoma, a qual deve ser analisada mediante critérios de interpretação específicos e, portanto, não pertencentes a outras disciplinas”, embora modelada de maneira a não sentir sobre si o peso do condicionamento cultural (MASSENZIO, 2005 [1998], p. 85, 92).

A partir dessa reflexão, entra em cena Gerardus van der Leeuw como aquele que exerceu papel decisivo por meio de sua obra *Phänomenologie der Religion*, publicada em 1933, cujo objetivo era, mais do que em outros autores, conferir o status de disciplina autônoma à Fenomenologia da Religião, ao incorporar à concepção do “sagrado” de Otto, 1) o uso da psicologia, 2) uma abordagem compreensiva, sob a influência da hermenêutica de Wilhelm Dilthey (1833-1911), e também 3) elementos da fenomenologia filosófica de Edmund Husserl, para forjar o seu método fenomenológico, que passaria a constituir a principal referência na área, permitindo não só adesões, mas principalmente um trabalho crítico a partir de um sistema agora definido para a fenomenologia (OLIVEIRA, 2003, p. 39). Esta preocupação em fornecer à Fenomenologia da Religião um fundamento metodológico sólido, partindo de uma base conceitual [o sagrado], foi decisiva para a afirmação da disciplina, sendo uma característica muito mais marcante em van der Leeuw do que em outros autores (HOCK, 2010, p. 77). A

Fenomenologia da Religião de van der Leeuw era a discussão sistemática “daquilo que aparece”, tendo como pressuposto a autonomia absoluta do objeto religião, baseada numa definição a priori emprestada de Rudolf Otto (FILORAMO; PRANDI, 2010, p. 35). Com base nessa autonomia epistemológica alcançada, a Fenomenologia da Religião procurou assegurar sua posição por meio de correções de rumo, tendo em vista que sua agenda logo foi criticada como inadequada para um programa acadêmico de caráter propriamente científico.

Nesse sentido, alguns autores se propuseram a repensar sua metateoria, a exemplo de Carl Jouco Bleeker (1898-1983), considerado um continuador da escola fenomenológica holandesa, mas que ao contrário de van der Leeuw, tentava evitar pressupostos filosóficos em sua obra⁴⁷, procurando se distanciar do caráter essencialista, enfatizando mais o aspecto empírico-indutivo da fenomenologia, visto que essa não teria funções axiológicas de fundação da verdade religiosa. Bleeker legaria uma importante contribuição através do conceito de *abordagem dinâmica* do chamado fenômeno religioso, que situava religião dentro de uma atividade ou força criativa e autogeradora, e não como alguma coisa estática (OLIVEIRA, 2003, p. 43). Ao lado de Bleeker, com uma proposta metodológica diferente, a Fenomenologia [Histórica] da Religião encabeçada pelo italiano Raffaele Pettazzoni (1883-1959) e o sueco Geo Widengren (1907-1996), se caracterizava por uma postura integrativa entre as perspectivas essencialista e historicista do fenômeno religioso, sendo, por assim dizer, mais uma tentativa de correção do rumo epistemológico que havia sido tomado e desenvolvido através da metateoria anteriormente discutida. Na nova tentativa, a questão em relação aos pressupostos e ao método de uma Fenomenologia da Religião deveria se deslocar de uma suposta autonomia absoluta de religião, sob pena de prescindir das exigências históricas, para uma possível coexistência entre história e fenomenologia, evitando um historicismo extremo e redutor.

De maneira que, em seus trabalhos comparativos, em que se destaca *L'onniscienza di Dio*, publicado em 1955, Pettazzoni procurou esse tipo de integração, ao tentar ajustar estas duas opostas exigências (FILORAMO; PRANDI, 2010, p. 48-49). Em outro importante trabalho, seu ensaio de 1959, *Il metodo comparativo*, Pettazzoni defendia a superação das posições unilateralistas da fenomenologia e do historicismo, “integrando-as reciprocamente, isto é, potencializando a fenomenologia da religião com o conceito historicista de desenvolvimento, e a historiografia, com a instância fenomenológica do valor autônomo de

⁴⁷ As contribuições metodológicas de Bleeker estão em *The sacred bridge: researches into the nature and structure of religion*, Leiden, 1963 e *The rainbow: a collection of studies in the Science of Religion*, Leiden, 1975.

religião” (PETTAZZONI, 1959, p. 14). Geo Widengren, em sua “Fenomenologia”⁴⁸, também defendia religião como algo que não deveria ser separado de seu contexto histórico-social, posto que sua história não seria “uma epifania contínua de um suposto sagrado”. De modo que, o método propriamente fenomenológico deveria fazer a diferença apenas onde (e somente aí) a análise histórica esgotasse sua função. Em consequência, a fenomenologia não seria uma mera escrava da história (FILORAMO; PRANDI, 2010, p. 49, 51), mas a “ciência das várias formas de aparecimento de religião”, e não uma ciência “das várias formas de vida das religiões historicamente existentes”, embora, na prática, esta distinção não aparecesse claramente, levando o autor a reconhecer “os resultados do trabalho sistemático e histórico” como complementares (WIDENGREN, 1976, p. 1, grifo nosso).

Desdobrando essa linha fenomenológica, autores como Ugo Bianchi, Mariasusai Dhavamony e Ninian Smart, desenvolveram posturas críticas, mas ainda adotando os princípios habituais do trabalho fenomenológico-religioso (*epoché*, descrição, tipologização), embora considerando mais fortemente o contexto histórico desses fenômenos, bem como as relações entre eles, partindo do princípio de que a síntese fenomenológico-religiosa precisava estar baseada em análises histórico-religiosas sólidas (HOCK, 2010, p. 82). Encerrando nossa “telegráfica” recuperação da produção intelectual mais significativa sob as instâncias metateóricas da Fenomenologia da Religião, durante pouco mais de um século, cumpre trazer algumas linhas sobre a Escola de Chicago, fundada por Joachim Wach (1898-1955), por meio de quem “entramos na época da fenomenologia da religião em sentido mais próprio” (VELASCO, 2006, p. 49). Mas apesar do aproveitamento do trabalho de Joachim Wach na Fenomenologia da Religião, a partir de seu interesse hermenêutico na experiência do “sagrado”, foi seu contemporâneo Mircea Eliade (1907-1986) quem alcançou maior notoriedade ao divulgar o método fenomenológico nos Estados Unidos.⁴⁹ Retomando explicitamente como base de seu projeto a categoria do “sagrado” na dicotomia “sagrado/ profano”, Eliade se filiou e consolidou a Fenomenologia da Religião como uma disciplina autônoma do ponto de vista epistemológico. E embora, a rigor, Eliade tenha sido um “historiador das religiões”, não tendo

⁴⁸ *Religionens värld*, 1945, Suécia; *Religionsphänomenologie*, 1969, Alemanha; *Fenomenologia de la religion*, 1976, Espanha.

⁴⁹ Joachim Wach também é frequentemente referenciado pela proposta de divisão para a Ciência da Religião apresentada “em dois ramos principais: o estudo empírico das religiões e o estudo sistemático das religiões (systematische Religionswissenschaft)” (WACH, 2018, p. 233 [1924]).

escrito uma fenomenologia da religião em sentido estrito, produziu inúmeros trabalhos nessa direção (HOCK, 2010, p. 84).⁵⁰

De fato, a obra de Eliade se mostra inextricavelmente dependente da fenomenologia, em especial a do tipo compreensiva, desde a sua teoria do sagrado até a noção de *homo religiosus*, fruto em parte de sua “virada hermenêutica” durante seu período nos Estados Unidos. E mesmo não apresentando uma definição *a priori* de religião (pelo menos no *Tratado*), “sua morfologia não é mero instrumento classificatório, ou seja, um método próprio da Fenomenologia da Religião puramente descritiva”, trata-se, na verdade, do “braço metodológico de uma maneira de abordar o mundo dos fenômenos religiosos típico da Fenomenologia da Religião Compreensiva” (FILORAMO; PRANDI, 2010, p. 55). Em sua *História das crenças e das ideias religiosas*, o próprio Eliade afirma: “o sagrado é um elemento da estrutura da consciência, e não uma etapa na história dessa consciência” (ELIADE, 2010, p. 13). A conclusão era de que tal categoria se tornava “não apenas objeto do conhecimento, mas, de qualquer modo, o sujeito e o meio do seu conhecimento” (FILORAMO; PRANDI, 2010, p. 56). Mas se por um lado Eliade contribuiu significativamente para essa Fenomenologia da Religião ao consolidar um essencialismo metafísico, influenciando um conjunto de estudos de religião ou religiões, e não necessariamente uma Ciência da Religião, por outro, abriu espaço para um pesado fogo cruzado, com muitos estudiosos rapidamente, rejeitando qualquer tipo de especulação metafísica, comumente praticada por alguns representantes dessa configuração disciplinar. Situação que levaria a Fenomenologia da Religião, em sua forma mais difundida, a cair sob suspeita de criptoteologia ou mesmo de teologia, sobretudo a partir da década de 1970.

4.1.2 Crítica a uma Fenomenologia da Religião em crise

A fenomenologia tanto foi uma abordagem dominante na fase pós-clássica da Ciência da Religião, como também uma disciplina propriamente dita, perdendo seu poder de influência somente no decorrer da década de setenta no século XX, a partir das críticas que se fizeram em torno de alguns conceitos-chave, da própria falta de cientificidade e rigor metodológico, bem como em relação ao uso de perspectivas essencialistas e “criptoteológicas” (PENNER, 1970; WIEBE, 1999 [1990]; FLOOD, 1999; FITZGERALD, 2000; MCCUTCHEON, 2001; USARSKI, 2004; ENGLER, 2004a). Nesse sentido, a crítica mais recorrente e contundente a

⁵⁰ A exemplo de seus estudos sobre yoga e xamanismo, sua *História das crenças e das ideias religiosas* (2010 [1976]), *O sagrado e o profano* (1992 [1957]), mas sobretudo seu *Tratado de história das religiões* (1998 [1949]), que é por expressa declaração do autor, uma obra de morfologia da religião (FILORAMO; PRANDI, 2010, p. 54).

este projeto fenomenológico estava relacionada à definição de religião em termos de “sagrado”, visto que por meio desse conceito buscava-se encontrar na experiência considerada religiosa uma qualidade ou característica comum a todas as religiões: “essa dimensão da experiência humana, ‘o sagrado’, é tomada como real e *sui generis*, i.e., não pode ser reduzida a qualquer outro aspecto da vida humana como a psicologia da percepção, as regras sociais ou a economia”. E por ser comum a todas as religiões, uma tal categoria deveria se encaixar num campo comparativo. Por outro lado, sendo única, irreduzível, exigiria desse campo uma ciência da própria religião e não de outra natureza (ENGLER, 2004, p. 30). Contudo, após um longo período de produção intelectual na Fenomenologia da Religião, havia chegado “o momento de refletir criticamente sobre suas instâncias teóricas, sobre seu estatuto epistemológico e sobre sua função histórico-cultural” (GASBARRO, 2013, p. 75).

A primeira observação que devemos fazer agora é que a principal crítica ao projeto fenomenológico, alocado na Ciência da Religião pela Fenomenologia da Religião, gravita implícita ou explicitamente em torno do conceito de religião em termos de sagrado, sendo este seu fundamentado, e dele derivando sua metodologia e teorias. E aqui já podemos fazer uma distinção clara entre uma fenomenologia descritiva verificada, sobretudo, em Chantepie de la Saussaye, e em alguma medida em Kristensen, e outra de caráter eminentemente compreensivo-interpretativa. A razão disto é que a fenomenologia descritiva não partia deste ou de qualquer outro conceito porque não tinha a pretensão de explicar o objeto, mas apenas de descrever fenômenos, sendo antes um método dentro de uma disciplina mais ampla. Portanto, as críticas que trazemos neste momento são endereçadas à Fenomenologia da Religião “clássica” ou hermeneuticamente orientada, com apelo a uma essência metafísica, principalmente na formulação mais influente de van der Leeuw e Eliade, a partir dos trabalhos seminais de Söderblom e Otto. Nessa direção, vários trabalhos de críticos *desta* fenomenologia, afirmando que ela é anticientífica, carece de rigor metodológico e é subjetiva, incluem publicações importantes dentre os quais destacamos os hoje clássicos artigos de Willard Oxtoby (1968), Hans Penner (1970) ao lado de um extenso ensaio de Úrsula King (1995 [1984]), além da obra *Comparative religion: a history*, 1975, de Eric Sharp. No conjunto, estes trabalhos nos fornecem os principais pontos discordantes em relação ao projeto fenomenológico clássico, na segunda metade do século XX.

Considerando a Fenomenologia da Religião como uma abordagem não científica, Oxtoby questionava, sobretudo, os dois princípios metodológicos mais conhecidos nessa perspectiva: *epoché* e visão eidética. Respectivamente, ambos não eram nem crítico, nem

objetivo, no sentido comumente entendido de objetividade crítica, pois “enquanto a *epoché* suspendia a crítica, a visão eidética suspendia a objetividade”, não havendo nada fora da compreensão intuitiva de um padrão que possibilitasse a validação deste mesmo padrão, tornando este tipo de abordagem uma apreciação muito pessoal de religião, parecendo haver “tantas fenomenologias quanto fenomenólogos, cada uma procedendo de um contexto particular de experiência religiosa e treinamento acadêmico único para o indivíduo”. Tal epistemologia individualizada e reverente em relação ao “sagrado”, fortalecia a própria atitude privada dos fenomenólogos, transformando a Ciência da Religião em um exercício religioso em si (OXTOBY, 1968, p. 597-599).⁵¹ Para Hans Penner, qualquer pessoa que desejasse descobrir “o que é uma fenomenologia da religião e como a abordagem é aplicada”, acharia a busca uma “experiência frustrante”, sobretudo em função das várias compreensões confusas ou vagas do que significa fenomenologia e como ela deveria ser aplicada na Ciência da Religião, destacando o fato de que a despeito do rigor metodológico estrito que caracteriza a fenomenologia (mais filosófica), “nenhuma antologia ou história da fenomenologia e seus resultados incluem um ensaio ou capítulo sobre a fenomenologia da religião”, à exceção da referência a exposição de de G. Van der Leeuw na obra de Herbert Spiegelberg (PENNER, 1970, p. 29).

Na metade daquela década, Eric Sharp em seu conhecido e muito concorrido *Comparative Religion: a history* (1975), destacava a situação vital daquele período entre guerras, quando surgiu em meio a um pequeno grupo de estudiosos holandeses e escandinavos, a possibilidade de aplicação de um método já conhecido como *Religionsphänomenologie* ou Fenomenologia da Religião. Distinguindo uma maneira descritiva de ser anteriormente [notadamente em Chantepie de la Saussaye], Sharpe retoma a crítica de Oxtoby em que a própria ideia de “visão eidética objetiva”, literalmente, implicava “uma contradição em termos”, podendo causar certo “embaraço metodológico”, na medida em que isso significasse uma forma de subjetividade para a aquisição de dados objetivos e não distorcidos, isto é, “uma compreensão intuitiva do essencial de uma situação em sua totalidade”. Registre-se, igualmente, as críticas endereçadas a Gerardus van der Leeuw (1933), que muito embora não fizesse teologia no sentido dogmático mais restrito, basicamente empregava em toda sua abordagem uma perspectiva teológica, “completamente à parte de seu tratamento do cristianismo”. De modo que, embora não preocupada *per se* com avaliações teológicas, a

⁵¹ Esta percepção apontava para a tese de que a Fenomenologia da Religião teria, desde o seu início, existido em um estado de crise no que diz respeito à sua autocompreensão metodológica (KROLICK, 1985, p. 193).

fenomenologia nesse sentido poderia “ser considerada uma forma de propedêutica teológica”. Portanto, interpretar Gerardus van der Leeuw “de outra forma que não em termos teológicos” seria, em última análise, “um procedimento autodestrutivo” (SHARPE, 1986 [1975], p. 220, 224, 233-234).

A ênfase na questão metodológica reapareceria num longo trabalho de Úrsula King (*Historical and phenomenological approaches to the Study of Religion*, 1995 [1984]), onde a autora reafirmava *epoché* e “visão eidética”, claramente, como introduzindo uma grande medida de subjetividade, o que provocaria de saída uma inerente tensão em tal metodologia, para não dizer uma contradição. Além disso, continua Úrsula King, apesar de inúmeras investigações de fenômenos religiosos, “pouco avanço teórico parece ter sido feito, com muito trabalho fenomenológico carente de rigor metodológico e precisão”; com muita coisa dependendo de suposições teológicas específicas, “derivadas em particular da teologia protestante liberal”, como no caso de Gerardus van der Leeuw, que se considerava sobretudo um teólogo (WAARDENBURG, 1978: 187-247). Nesse sentido, a autora retoma também o argumento de que este tipo de fenomenologia poderia, portanto, ser considerada uma “propedêutica teológica”. Ainda de acordo com Úrsula King, aquela alegação de que existem tantas fenomenologias quanto fenomenólogos, poderia “ser estendida à conclusão de que também existem tantas críticas à fenomenologia quanto fenomenologias”, a exemplo das que geralmente se apontam: de um lado como sendo excessivamente descritiva, com pouca ou nenhuma contribuição teórica para o estudo de religião, e de outro como sendo meramente subjetiva, apologética, pseudo-religiosa ou mesmo solipsista (KING, 1995 [1984], p. 52-53; 115).

Outro conjunto representativo de críticas à configuração fenomenológica clássica pode ser visto em textos de autores já bem próximos do final do século XX, dentre os quais, destacamos inicialmente o artigo de Donald Wiebe, “Phenomenology of Religion as religio-cultural quest”, de 1990, onde a partir do autor considerado por ele como o mais importante na Fenomenologia da Religião clássica, Gerardus van der Leeuw, se coloca em questão todo o projeto fenomenológico como uma subversão da perspectiva científica anterior, na medida em que, deliberadamente, se recusava a estabelecer uma linha demarcatória clara entre religião e o estudo acadêmico e científico de religião. Segundo Wiebe, com van der Leeuw, “o estudo de religião não só *não* avança além do estágio já alcançado por aquela disciplina na Holanda, mas ao invés disso, retorna a uma abordagem teológica anterior - equivalente a uma subversão do estudo científico de religião”, sobretudo aquele empreendido no período formativo da Ciência

da Religião. Além disso, Wiebe também reconhece como deslocada a empreitada fenomenológica, na medida em que “o desejo de recuperar valores sociais, culturais e religiosos em resposta às crises na própria cultura” seria uma atitude compreensível. Contudo, “chamar essa atividade de ‘científica’ era algo bem diferente”. Embora a intenção fosse legítima e não problemática em si, o uso que se fazia dessa fenomenologia como busca religiosa passaria a demandar uma resposta crítica da disciplina (WIEBE, 1999 [1990], p. 173, 186-187, grifo nosso).

Tim Murphy, em “*Wesen und Erscheinung* in the history of the study of religion”, de 1994, em chave pós-estruturalista, apresenta três implicações para a Ciência da Religião derivadas, para ele, desse tipo de humanismo metafísico e ideológico identificado na Fenomenologia da Religião. Primeiro, uma prática teórico-discursiva que moldaria ativamente seu objeto, ou “o caráter ideológico pré-figurativo das teorias”. Nessa perspectiva, “a fenomenologia da religião é apenas uma prática discursiva e interpretativa”, não sendo, portanto, um espaço “reservado passivo para a exibição do verdadeiro ser das coisas, mas uma estrutura ativa e configurativa que prefigura o que pode e não pode ser colocado nela”; não representando propriamente as visões do crente, mas impondo “sua própria estrutura categórica a essas visões”. Em segundo lugar, o apagamento da história e a supressão da representação despolitizavam tanto as manifestações religiosas quanto a interpretação acadêmica. Aqui, a orientação hermenêutica e seu apelo ao imediatismo intersubjetivo como sua base, falharia “em reconhecer o contexto intercultural em que os esquemas interpretativos estão localizados”, falhando conseqüentemente em abordar o contexto político-hierárquico e sua batalha metalinguística assimétrica. Por fim, a categoria “homem” nessa fenomenologia, nos tornaria “incapazes de ver verdadeiramente a alteridade”, em função de seu apagamento/supressão na prática discursiva-interpretativa desta corrente (MURPHY, 1994, p. 140-141).

Nesse sentido, haveria uma ambivalência em relação ao objeto dessa fenomenologia, como defende Ingvild Gilhus (*The Phenomenology of Religion: an ideal and its problems*, 2000), isto é, se seu objeto é a psicologia dos crentes ou as categorias de culturas; se “é reconstruir a experiência religiosa dos crentes ou ser um estudo comparativo e sistemático geral de religião”. Segundo a autora, essa ambivalência estaria enraizada em questões pelas quais a fenomenologia da religião tem sido criticada pelo menos nos últimos trinta anos. Além disso, e concordando com a tese de Murphy, a Fenomenologia da Religião “não é construída de uma forma que a torne adequada para expor uma linguagem religiosa de poder e opressão”. Por isso mesmo, “a dimensão ideológica da linguagem religiosa, isto é, como ela se cruza, desafia ou

protege a estrutura de poder em uma determinada sociedade, é raramente comentada”. Para Gilhus, isto se deve ao fato dela estar menos interessada em categorias culturais e mais em estados de espírito; menos em como religião contribuiu para os processos e estratégias culturais gerais e mais em sua natureza sistemática e *sui generis*, ou ainda, e sobretudo, menos interessada em discutir como a categoria do sagrado também aparece como uma categoria de poder e opressão. É a ideia de religião como “um sistema coerente com uma divisão nítida entre o sagrado e o profano, e nosso foco no crente” (ou propriamente, a Fenomenologia da Religião clássica), que nos conduz, facilmente, a “perdermos essas outras dimensões ou as considerarmos menos importantes” (GILHUS, 2000, p. 191-192; 197-198; 200).

Concluindo este bloco de críticas, trazemos trabalhos situados nas primeiras décadas do século XXI. Inicialmente, Frank Usarski em “Os Enganos sobre o sagrado – Uma síntese da crítica ao ramo ‘Clássico’ da Fenomenologia da Religião e seus conceitos-Chave” (2004), trata a abordagem fenomenológica, em geral, enquanto defesa da irredutibilidade do objeto religião, e do seu conceito-chave, o sagrado, em particular, destacando a banalização ou o uso indiscriminado do “sagrado” no cenário brasileiro, além de um inadvertido uso afirmativo deste conceito em sua implícita dimensão confessional. Metodologicamente, evidencia sua a-historicidade e questiona a suposta universalidade, que seria, na verdade, um conceito construtivista. Para ele, a simples denominação não apontaria para algo independentemente existente, mas que seria antes um “algo” criado pelo próprio ato de sua denominação, tratando-se de uma categoria analiticamente limitada a religiões teístas e incompatível com o ideal de um estudo científico de religião que, segundo o autor, deveria renunciar a qualquer discurso *religionista*. Assim, enquanto a ciência é, por definição, um empreendimento público, portanto exotérico, os representantes da Fenomenologia da Religião exigiriam do leitor “um acordo com seus procedimentos”, bem como “a substituição de uma discussão metodológica séria por uma contemplação sobre o fenômeno”, omitindo uma questão chave nesse processo: a forma pela qual um observador distinguiria religião de uma maneira que pudesse valer também “para outros observadores e que se poderia distinguir de simples atitudes da fé” (USARSKI, 2004, p. 73-95).

Ainda naquele mesmo ano, Steven Engler em seu artigo “Teoria da religião norte-americana: alguns debates recentes”, questionava a insuficiência do conceito de religião que toma como base o sagrado, que implicaria uma lógica circular de postular um sagrado transcendente para depois descobri-lo, além de apresentar um persistente dilema: “o sagrado é definido como ‘inteiramente outro’; mas, se isso for a verdade, como poderemos conhecer ou

conceituar qualquer coisa sobre ele?” Para o autor, a fenomenologia encontra dificuldades na garantia de correspondência entre os seus conceitos genéricos e os dados específicos reconhecidos historicamente, além da necessária coerência, não havendo evidência da existência do sagrado fora dos fenômenos religiosos, dado que “esses mesmos fenômenos se configuram como ‘religiosos’ somente pela suposta presença, neles, do sagrado”. Portanto, a partir de uma crítica epistemológica, a Fenomenologia da Religião não é capaz de nos proporcionar um *conhecimento* de religião [ou uma ‘ciência’ desse objeto]. Ademais, metodologicamente, apresenta-se o dilema entre oferecer “uma comparação superficial (sem grande interesse de interpretação ou explicação)”, ou parecer “deficiente *ab initio* pela imprecisão não-falsificável e pseudoteológica da perspectiva fenomenológica”. Para o autor, a metateoria no estudo de religião “descobre logo que a saída encontrada, de se descrever vários fenômenos humanos sob um padrão conceitual único, tem uma dimensão ideológica (ENGLER, 2004, p. 31, 33).

Nicola Maria Gasbarro, em seu “Fenomenologia da Religião” (2013), numa perspectiva historicista, destaca logo de partida a necessidade de refletir criticamente sobre as instâncias teóricas dessa fenomenologia, tendo em vista que o clima cultural pós-moderno já estaria além dessa proposta, sendo a grande questão a falta de capacidade desta abordagem para explicar eventos pós-modernos, sobretudo pela natureza anti ou pós-fenomenológica de tais acontecimentos, o que poria em crise uma tal perspectiva. Para Gasbarro, as “artes” interpretativas dessa fenomenologia e sua fuga contínua no transcendental do valor, “puseram sempre em relação, num contínuo jogo de espelhos, eventos-manifestações e estruturas profundas a priori”, que nunca se tornavam totalmente história e cultura. Em termos epistemológicos, se a perspectiva científica é a construção de um saber que quer resolver, com razões histórico-sociais através de relações exclusivamente humanas, todas as instâncias de sentido de religião e das religiões, desde as razões de vida e de morte, “ela não pode nem deve deixar de explorar todas as pressões que a Teologia e toda forma de Filosofia universalista exercem e continua exercendo sobre nossa vida e nosso pensamento”. Além disso, a história humana não poderia ser tomada como manifestação imperfeita de um extra-humano ou *noumenon*. Portanto, a emergência atual de nossa história social e dos horizontes limitados de nosso saber histórico-comparativo, colocaria a Fenomenologia da Religião definitivamente numa crise de legitimação científica (GASBARRO, 2013, p.76-78). Contudo, uma reação a estas críticas desde cedo se apresentou para refletir estas questões e repensar essa fenomenologia.

4.1.3 Uma autonomia epistemológica para além do científico

As considerações até aqui estabelecidas a partir das críticas à Fenomenologia da Religião clássica, problematizam conceitos-chave dessa “disciplina” a exemplo do mais fundamental, o “sagrado”, e seu foco na “experiência religiosa”. Em alguns momentos, a crítica questiona exatamente em que medida eles ainda seriam legítimos em face de um mundo bastante modificado em relação àquele contexto onde tais conceitos foram apresentados. Entretanto, não existiria propriamente uma Fenomenologia da Religião por excelência, “mas uma grande variedade de conceitos fenomenológico-religiosos” ou tantas fenomenologias quanto fenomenólogos. Além disso, uma atualização nessa área estaria ocorrendo apenas lentamente, sobretudo fora do rótulo “Fenomenologia da Religião”, bastante associado a uma “criptoteologia”. O fato é que a retomada de conteúdos que antes gravitavam em torno de uma determinada fenomenologia, agora apareceria a partir de “outros lugares” a exemplo do “debate sobre a hermenêutica fenomenológico-religiosa ou sobre a possibilidade e perspectivas do desenvolvimento de tipologias e classificações na Ciência da Religião” (HOCK, 2010 [2002], p. 86-87). Alguns caminhos alternativos para tais problemas teóricos procuraram desenvolver análises comparativas que não pressupusessem princípios universais ou essenciais fora da história, retomando de certa forma aquelas primeiras tentativas verificadas anteriormente (Bleeker, Pettazzoni, Widengren).

Contudo, a intenção aqui não é adentrar em tal processo de revisão ou discutir seu mérito, mas destacar e corroborar uma atitude metodológica na efetivação dessas propostas, isto é, que a mudança de uma determinada epistemologia se configura, sobretudo, a partir de uma abordagem definicional em relação ao objeto de estudo. Alguns exemplos podem ilustrar a tentativa de reafirmação da Fenomenologia da Religião, com base em revisões e *atualizações conceituais*. O primeiro deles vem de Jacques Waardenburg, para quem o ramo clássico da Fenomenologia da Religião havia se tornado uma quase teologia ou ideologia apologética de uma determinada religião, ou do religioso (WAARDENBURG, 1972, p. 201). A ideia era escapar desses esquemas em direção a “uma tarefa mais nobre naquilo que ele denomina de Fenomenologia de Estilo Novo” [embora ainda permanecesse centrado no mesmo paradigma hermenêutico]. O ponto de partida não seria a busca de um sentido objetivo no fenômeno, seja ele religioso ou não, mas no sentido e no significado que lhe é atribuído pelo sujeito, por isso a pergunta seria: qual o significado que o fenômeno tem para o ser humano, isto é, qual o sentido

que o ser humano atribui ao fenômeno? Apenas num passo posterior, a interpretação poderia ser classificada e analisada. Portanto, “os fatos ‘objetivos’ da pesquisa empírica são, dessa maneira, interpretados como ‘expressões humanas’”. A partir dessa compreensão, a Fenomenologia da Religião já não procuraria mais pela “essência” de religião, ou por fenômenos fora do tempo e do espaço, mas perguntaria “agora pelas interpretações de sentido subjetivo num contexto dado em termos de espaço e de tempo” (HOCK, 2010, p. 86).

Disso decorreria a consequência de não existir qualquer manifestação religiosa em si e por si, tratando-se tão-somente de atribuições, interpretações e explicações que a colocaria nessa condição, isto é, religiosa. Além disso, a introdução do termo “intenção” como categoria chave, supostamente, facilitaria a pesquisa de religião em contextos modernos ou pós-modernos que facilmente escapam de classificações mais rígidas, a exemplo dos Novos Movimentos Religiosos, especialmente em função de seu caráter subjetivo e individualizante. Porém, *nesses termos*, os fenômenos religiosos seriam percebidos e interpretados como religiosos com base apenas em intenções religiosas, persistindo uma questão fundamental: “a partir de que horizonte epistemológico esse sujeito atribuiria às suas intenções aquilo que é religioso e aquilo que não é religioso?” Consequentemente, ao evitar o problema a proposta também deixaria de resolvê-lo, havendo tantas atribuições do que seja religião, quantos sujeitos instados a fazê-las (HOCK, 2010, p. 87-88). Ao remover da equação o essencialismo metafísico definido pelo conceito de religião enquanto busca pelo sagrado, bem como suas implicações indesejadas, a proposta também removia um determinado ponto de partida epistemológico, na medida em que deixava o objeto sem qualquer critério demarcatório, abrindo espaço para uma polissemia *ad hoc* na perspectiva do crente, e de uma polifonia do ponto de vista acadêmico. Outras propostas seguiriam roteiro semelhante, na medida em que procuravam desalojar do conceito de religião o essencialismo metafísico presente na ideia do sagrado, embora preservando metodologicamente a necessária abordagem definicional como ponto de partida.

Jeppe Sinding Jensen (2003) propõe uma fenomenologia em “nova chave”, mudando o foco dos “dados” metafísicos (que opera sob o padrão conceitual do sagrado) e experiências psicológicas, para definir religião como construções sociais, simbólicas e linguísticas de habitats humanos. A nova configuração partia de um conceito de base antropolinguística, e não mais criptoteológica, indo do cognitivo ao cultural. Assim, muito embora os referentes dos sistemas religiosos fossem ilusórios ou fora do alcance do estudioso, “religiões como sistemas de representações cognitivas e culturais, de discurso, de ações e instituições”, certamente não seriam. A centralidade e a adequação das teorias e métodos, dependeriam inteiramente dos

modos pelos quais o objeto teórico seria construído. Portanto, “uma teoria semiótica de religião” seria “profundamente diferente da visão fenomenológica clássica, em que a experiência religiosa *'sui generis'* é a principal característica de religião”. Se por um lado a Fenomenologia da Religião clássica teve “uma metafísica teológica ou uma filosofia da mente como sua ‘primeira filosofia’”, por outro, uma teoria semiótica de religião teria na filosofia da linguagem sua base epistemológica. Portanto, uma espécie de “novo comparativismo” deveria ter pleno conhecimento da virada linguística na filosofia, com profundas consequências nas formas como o estudo comparativo de religião fosse concebido, com destaque para o problema da redução, sobretudo porque estaria diretamente relacionado a “teorias, métodos, conceitos e modelos e, portanto, a questões epistemológicas sobre as formas pelas quais obtemos conhecimento sobre religião e como validamos esse conhecimento” (JENSEN, 2003, p. 13, 27).

Num extenso artigo de 2009, “Phenomenology of Religion”, Thomas Ryba, ao resumir seu método de tratamento no texto, deixa explícito o papel fundamental que a questão definicional exerce na defesa de sua abordagem fenomenológica. Após rejeitar as principais críticas ao modelo fenomenológico e de examinar as características salientes das abordagens de estudos filosóficos e religiosos da Fenomenologia da Religião, o autor indica seu próximo passo: “*proponho uma definição geral de ‘fenomenologia da religião’ que demonstre uma unidade no meio de uma diversidade de abordagens [fenomenológicas]*”. Mais do que isso, a fenomenologia, *assim concebida*, responderia às críticas pós-modernas, podendo, inclusive, mais uma vez, “se tornar uma abordagem viável para a descrição das religiões, bem como *um primeiro passo metodológico em direção às teorias de religião*”. Ademais, mesmo existindo na atualidade apenas como parte de uma Ciência da Religião [*religious studies*] metodologicamente heterogênea, se algum dia esta ciência “alcançar uma arquitetura estável”, então, “e analogamente às ciências exatas, a fenomenologia se tornará parte de seus métodos de observação” (RYBA, 2009, p. 255, 277, grifo nosso). Alguns aspectos importantes devemos observar aqui, pois estão em conformidade com nossa tese. O procedimento utilizado para reabilitar a Fenomenologia da Religião, dotando-a de uma definição *suficientemente capaz* de demonstrar unidade na diversidade de perspectivas, é algo muito semelhante ao desafio que a própria Ciência da Religião tem em relação às muitas definições conceituais de religião existentes, e em muitos casos concorrentes, como foi observado em capítulos anteriores.

Enquanto *primeiro passo metodológico*, uma tal definição descompactaria teorias de religião viáveis. Além disso, devemos registrar na reflexão de Ryba, mesmo reformulada, essa fenomenologia dificilmente seria uma disciplina independente, funcionando adequadamente

apenas enquanto método, integrada a qualquer ciência que possua uma “arquitetura estável”, reconhecendo não ser esse ainda o caso da Ciência da Religião. Devemos nos lembrar que esta era a perspectiva de Chantepie de la Saussaye para uma fenomenologia nesta disciplina, mais de um século atrás. Com estes exemplos, evidencia-se que, metodologicamente, é no do ponto de partida, por meio de uma abordagem definicional, que ocorre a mudança ou reposicionamento de um determinado paradigma em relação à sua epistemologia, que neste caso estaria para além de uma perspectiva científica. Embora não de renovação ou reformulação da fenomenologia, mas de substituição de modelo, a proposta de Gavin Flood, em *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*, de 1999, informa algo semelhante do ponto de vista metodológico, na medida em que realiza uma análise metateórica dessa fenomenologia, apresentando um argumento a favor do dialogismo. Para Gavin Flood, a Fenomenologia da Religião conteria suposições implícitas sobre uma subjetividade a-histórica, “implicando uma filosofia da consciência, que é inevitavelmente importada para a prática”. Por outro lado, o modelo dialógico que propõe estaria apoiado em uma filosofia do signo, priorizando o narrativismo interacional e dinâmico para repensar a Ciência da Religião [*study of religion*], por meio do reconhecimento de sinais e linguagem como ponto de partida (FLOOD, 1999, p. 7).

Assim, em vez da subjetividade e de objetos transtemporais (crença, cognição, estados internos e experiência religiosa), o reino dos signos se tornaria “o *locus* da investigação, em que o foco na linguagem enfatizaria a natureza dialógica e situada da investigação, que fomenta o rigor na análise, a reflexividade e a crítica”. Aqui, a base para a crítica da fenomenologia e do fantasma do essencialismo é fornecida pela tradição dialógica em relação ao narrativismo, defendendo “o fim da filosofia da consciência a-histórica no estudo acadêmico de religiões em favor de uma historicamente contingente filosofia do signo” (FLOOD, 1999, p. 11). Novamente, corrobora-se a mudança de ponto de partida conceitual (abordagem definicional) que este e outros autores empreendem no estabelecimento de suas propostas, seja para superar questões teóricas problemáticas; seja para subverter radicalmente uma determinada perspectiva em relação à investigação do objeto religião. Atitude essa claramente observada na transição da Ciência da Religião no período formativo para uma Fenomenologia da Religião hermeneuticamente orientada no período entre as duas Guerras Mundiais, especialmente depois do influente trabalho de Gerardus van der Leeuw. Portanto, embora transcendendo ao caráter estritamente científico de uma investigação do objeto religião, o fato é que essa Fenomenologia da Religião estabelece metodologicamente sua autonomia epistemológica a partir de uma

abordagem definicional, configurando-se nessa direção para prover as teorias dentro desse contexto epistemológico, assumindo muitas vezes o protagonismo em relação ao rótulo “Ciência da Religião”, tal a eficácia metateórica alcançada a partir deste ponto de virada.

Não somente isso, essa Fenomenologia da Religião acabaria trazendo uma identidade disciplinar para a própria Ciência da Religião, justamente pela autonomia epistemológica alcançada, muito embora ao custo de sua cientificidade, na medida em que reintroduzia categorias teológicas disfarçadas, que tinham por base uma concepção de religião como busca pelo sagrado. Na melhor das hipóteses, essa epistemologia que partia de um essencialismo de viés sobre-humano, sabotava a investigação de caráter científico presente no período formativo e, na pior das hipóteses, impedia a concretização de um programa de pesquisa progressivo nessa direção. Não é sem razão que a tentativa de atualização dessa Fenomenologia para tempos pós-modernos, teve que passar, necessariamente, por uma definição de seu objeto de estudo, enfrentando as limitações que a ideia do sagrado impunha a um estatuto epistemológico de natureza científica. A questão, portanto, não estaria, *a priori*, no essencialismo em si, mas no tipo selecionado, se adequado ou não a um programa científico. A Ciência da Religião no período formativo também partiu de uma essência. A diferença fundamental era que fazia isso de um ponto de vista bio-antropológico, considerando religião como um substrato ou estrutura mental, radicado na própria natureza humana, o que conseqüentemente limitava a investigação a essa condição ontológica. Toda nossa argumentação vem se estabelecendo nessa mesma direção, ao defender a necessidade de uma abordagem definicional em relação ao nosso objeto de estudo, a partir de um fundamento compatível com o fazer científico e não para além dele.

Portanto, embora a questão da autonomia epistemológica na Ciência da Religião não resida propriamente numa definição conceitual de religião, ela passa necessariamente pelo tipo de abordagem definicional que será empregada: se de natureza científica ou se de qualquer outra coisa fora dessa perspectiva. Religião como busca pelo sagrado certamente deu à Fenomenologia da Religião uma autonomia epistemológica, porém o fez ao custo da cientificidade. Se a ideia é fazer ciência desse objeto, então parece evidente que não nos restaria outra opção que não fosse trilhar pelo caminho de uma autonomia epistemológica *cientificamente estabelecida*, capaz de produzir conhecimento orientado por esta atitude e não por qualquer outra para além disso. É preciso também ter em mente o caráter restritivo desse tipo de investigação, que além de provisória, enfrenta longos e acidentados trajetos pelos quais tem que percorrer. E não poderia ser de outra forma, na medida em que o ser humano produtor desse conhecimento é sabidamente limitado. Também nunca é demais lembrar que essa

“condicionante” científica que trilha caminhos estreitos não era desconhecida de forma alguma na Ciência da Religião clássica. Muito pelo contrário, tratava-se uma parte constitutiva da própria ideia da investigação científica sobre religião, sobretudo nas contribuições de Max Müller e Petrus Tiele. A tentativa de ultrapassar nossos limites é evidentemente legítima e até desejável, mas fazê-lo para além do cientificamente estabelecido não pode ser uma opção válida numa disciplina que caminhe por essa via, sendo esta a pedra de toque que observaremos na seção seguinte, ao tratarmos do paradigma cognitivo-evolucionário.

4.2 “DE VOLTA AO FUTURO DO PRETÉRITO”: CIÊNCIA COGNITIVA E EVOLUCIONÁRIA DA RELIGIÃO

De uma forma geral, com o princípio comparativo que emergiu no século XIX, “grandes esquemas [teóricos] evolutivos foram postulados” por diversas disciplinas (Ciência da Religião, Psicologia, Sociologia e História), embora durante as primeiras décadas do século XX essas teorias tivessem sido rejeitadas em diversas áreas, mantendo-se discretamente de forma isolada até seu ressurgimento a partir da década de 1970. Na Ciência da Religião, a rejeição foi explícita e, como alternativa, a postura comum era de ‘particularismo histórico e etnográfico’, além de uma “batalha” que durou décadas entre o particularismo e “a necessidade teórica mais ampla de comparativismo”. A teoria da evolução, contudo, não teve assento nesta disputa, e em nenhum outro lugar o recuo foi mais sentido do que nos estudos de religião de uma forma mais ampla (GEERTZ, 2015, p. 384-385). Xygalatas e McKay, embora não citando a Ciência da Religião, reconhece que o interesse no papel da mente humana remontaria “pelo menos aos primórdios de disciplinas como psicologia, sociologia e antropologia”, e que a revolução cognitiva proporcionaria “a chuva” para a germinação dessas “sementes”, após um longo período “de seca provocado pela negligência dos processos mentais, durante o reinado da culturologia, do behaviorismo e da visão *sui generis* de religião e de cultura” (XYGALATAS; MCKAY, 2013, p. 2). De forma mais enfática, “a ciência cognitiva da religião *foi um retorno aos desejos formulados por Max Müller, Edward Tylor e Émile Durkheim* (assim como outros contemporâneos), que avançaram a noção de uma ciência (social) *baseada em modelos das ciências naturais e linguísticas*” (MCCORKLE JR; XYGALATAS, 2012, p. 153, grifo nosso).

Esta seção possui uma estrutura semelhante àquela do capítulo anterior, trazendo em sua primeira subseção uma brevíssima retrospectiva histórica da Ciência Cognitiva da Religião (CCR), a partir da qual podemos apresentar o aporte metateórico do modelo cognitivo-evolucionário, operando como uma disciplina cientificamente estabelecida. Aqui, focamos no

aspecto 1) terminológico-paradigmático, 2) nas contribuições em função do papel da abordagem definicional e 3) suas implicações tanto para uma perspectiva interdisciplinar como para as teorias derivadas deste ponto de partida metodológico. Na sequência, discutimos os limites desta proposta apontados pela crítica que se seguiu à sua emergência, sendo a mais recorrente a que sugere uma falta de preocupação com questões contingenciais próprias da formação da cultura em perspectiva histórica, tendo em vista que o cognitivismo estaria voltado predominantemente para o que ocorreria dentro da mente, considerando isto de maneira isolada, e supostamente desprezando a interação contextual, por exemplo. Na última subseção, apresentamos uma avaliação das contribuições que o modelo cognitivo-evolucionário reafirmou e também desenvolveu, a partir de descobertas no campo da pesquisa interdisciplinar inimagináveis no período formativo, além de também considerar as revisões motivadas pela crítica ao longo dos anos, discutindo de que forma e em que medida a CCR nos serve como parâmetro para a ideia de uma Ciência da Religião epistemologicamente autônoma, capaz de prover conhecimento do seu objeto apenas norteada por princípios científicos, sobretudo conceitos e categorias teórico-metodológicos consensualmente aceitos (STAUSBERG; ENGLER, 2011, p. 3).

4.2.1 O paradigma cognitivo-evolucionário a partir de novos achados

Poucas décadas após o início da revolução cognitiva nos anos de 1950, sob influência da psicologia evolucionária, alguns estudiosos insatisfeitos com a ênfase mais interpretativa e menos explicativa na Ciência da Religião, retomariam parte da empreitada inicial como estratégia investigativa do objeto religião. Explicitamente, “eles decidiram repensar a *religionswissenschaft*, sugerindo explicações cognitivas para fenômenos que residiam em grande parte na província hermenêutica” (LAWSON, 2000, p. 343), embora a *Religionswissenschaft* então sob revisão, no início do século passado, e até um pouco antes da Primeira Guerra Mundial, mantivesse estreita relação com a psicologia experimental, operando no paradigma evolucionário ainda dominante, sobretudo se considerarmos, por exemplo, as obras de James H. Leuba. Também devemos observar que o período pós-fenomenológico-clássico foi marcado pela fragmentação da disciplina, que receberia severas críticas por volta da década de 1970, a partir de uma abordagem pós-moderna (pós-estruturalista e pós-colonial), que não apenas colocava em xeque a categoria do sagrado então muito em voga, mas também fazia o mesmo tipo de ataque à própria categoria “religião” e a todo arcabouço teórico-

metodológico dela derivado. Contudo, mesmo dentro de um contexto relativista dominante, e sendo mais um entre outros disputando relevância acadêmica sobre religião, o paradigma cognitivo-evolucionário conseguiu avançar uma abordagem de maneira significativa em um curto espaço de tempo, servindo-nos agora como um *argumento* para a ideia de autonomia epistemológica que temos desenvolvido nesta tese.

No final do século XX, “vários estudiosos que trabalhavam em departamentos de Ciência da Religião [*Religious Studies*] e Antropologia Cultural começaram a expressar desilusão com a relutância de suas disciplinas em contribuir para uma compreensão científica de religião” (XYGALATAS, 2019, p. 255). Inaugurada em 1990 com a obra *Rethinking Religion*, do cientista da religião Thomas Lawson e do filósofo da ciência Robert McCauley, com adesões posteriores de antropólogos como Pascal Boyer e Harvey Whitehouse, e psicólogos como Justin Barrett, a Ciência Cognitiva da Religião (que à época ainda não tinha esse nome), passaria a desenvolver hipóteses concebidas em estruturas evolutivas, buscando nesse paradigma uma fundamentação mais coerente com o ponto de vista científico, sobretudo por meio de “dados empíricos rigorosos para apoiar as afirmações dessa *nova* ciência da religião [*science of religion*]” (BARRETT, J., 2000, p. 34, grifo nosso), que teria surgido “das tentativas de ‘fazer ciência’ da ciência da religião [*religious studies*] e da antropologia da religião”, sem eliminar, contudo, abordagens interpretativas, não se tratando de uma suposta “conspiração de cientistas para assumir a ciência da religião [*study of religion*]”. Tratava-se da “vontade de ‘fazer ciência’ por meio da ciência da religião [*study of religion*]”, considerando o aspecto cognitivo-evolucionário como um recurso particularmente promissor, tendo em vista que o movimento que se tornaria a CCR estava preocupado com a explicação de fenômenos religiosos “usando teorias que gerassem hipóteses empiricamente testáveis, fazendo uso (quando apropriado) de mecanismos psicologicamente plausíveis” (BARRETT, J., 2011, p. 229-230).

No contexto da revolução cognitiva que se desenhava, a CCR buscava, inicialmente, inspiração no trabalho de Noam Chomsky sobre a linguagem em *Syntactic Structures*, 1957. A partir desta e de outras obras, Chomsky chegaria à conclusão de que haveria uma estrutura linguística comum, um tipo de “dispositivo” mental inato para o desenvolvimento da linguagem que se manifestaria numa “gramática universal” subjacente à semântica particular dos fenômenos culturais (CHOMSKY, 1975, 1980), em oposição à ideia de *tabula rasa* e do determinismo cultural, em que a mente seria um mecanismo passivo de assimilação da cultura. Aqui, é inevitável resgatar Max Müller e sua definição conceitual de religião como “faculdade mental ou disposição” (depois como estrutura mental). Mais interessante ainda é ver num artigo

de Chomsky (2002), guardadas as devidas proporções, esta mesma ideia empregada no âmbito da linguagem, a partir do próprio título “The faculty of language” (expressão anteriormente usada por Max Müller), cuja compreensão requereria “uma cooperação interdisciplinar substancial”, na medida em que os desenvolvimentos em linguística pudessem “ser proveitosamente associados ao trabalho em biologia evolutiva, antropologia, psicologia e neurociência” (HAUSER; CHOMSKY, FITCH, 2002, p. 1569). Devemos assinalar dois pontos aqui: 1) a inspiração de Max Müller na “Ciência da Linguagem” para a fundação de uma “Ciência da Religião”, em que a própria questão terminológica prontamente se evidencia, e 2) as críticas que o autor recebeu de seus pares por usar o termo “faculdade” em 1870, ficando claro que sua intenção era dar à Ciência da Religião uma base cientificamente estabelecida que diferisse daquela fornecida até então.

No campo dos estudos de religião em sentido mais amplo, a revolução cognitiva começaria a ganhar forma a partir de trabalhos precursores na antropologia cognitiva e na sociobiologia, que contribuiriam ainda mais para um cenário propício ao surgimento da CCR. Na década de 1970, Dan Sperber (*Rethinking symbolism*, 1975) apresentou uma abordagem cognitiva para a transmissão cultural com seu modelo epidemiológico, “chamando atenção para as disposições psicológicas que subjazem à formação e distribuição das representações culturais”, enquanto Thomas Lawson (“Ritual as language”, 1976) e Frits Staal (“Ritual syntax”, 1979) “propuseram uma abordagem cognitiva das formas rituais”, além do delineamento teórico do antropólogo Stewart Guthrie (“A cognitive theory of religion”, 1980), argumentando que as origens da religiosidade estariam na “predisposição humana evoluída para atribuir agência e intencionalidade a objetos inanimados ambíguos e eventos no ambiente” (XYGALATAS, 2014, p. 344). Esta abordagem naturalista abriria uma nova perspectiva para o estudo de religião amplo senso, na medida em que possibilitava a identificação de vínculo causal entre mente e cultura, no âmbito da psicologia evolucionária, renunciando o surgimento da CCR propriamente dita, em cujo período formativo se produziu as hipóteses fundamentais, que compartilhavam um “paradigma mentalista, individualista e representacional”, considerando a cultura e o comportamento religioso “como subprodutos de outros processos mais básicos”, muito embora fosse possível contestar se, de fato, tais hipóteses constituíssem “explicações” (GEERTZ, 2016, p. 99-100).

Noutros termos, a CCR estava focada em três problemas principais: *como* a mente humana *representa*, *adquire* e *age* em relação a ideias religiosas (LAWSON, 2000, p. 344; BARRETT, 2000, p. 29-32). Nesse sentido, pelo menos seis hipóteses são frequentemente

destacadas. Primeiramente, Lawson e McCauley (1990; 2002) teorizaram as “representações rituais” (ver mais adiante); Sperber (1975; 1996) a “epidemiologia das representações” e Guthrie (1980) o “animismo/ antropomorfismo”, evidenciado em 1996 por Barrett e Keil no primeiro estudo experimental da CCR, e expandido por Guthrie em 1993 numa perspectiva cognitivo-evolucionária afirmando religião como predisposição perceptiva para atribuição de características humanas a coisas ou eventos não humanos (antropomorfismo sistemático). Barrett (2004) postulou um “dispositivo de detecção de agência hiperativa [HADD, em inglês]”, algo que seria fundamental na origem de crenças em seres sobrenaturais (GEERTZ, 2015, p. 390); Boyer (1994; 2001) introduziu “ideias contraintuitivas”, destacando a importância da memória, seja como fator de retenção ou transmissão de crenças, e formulando o conceito de objetos minimamente contraintuitivos para a fixação de ideias religiosas; e Whitehouse (1995; 2002) teorizou os “modos de religiosidade”, focado também no papel da memória, postulando os tipos episódico e semântico para, respectivamente, um modo religioso imagético e um modo religioso doutrinário, sob o estímulo de ritualizações, baseado na suposição de que as características psicológicas seriam a causa das características sociopolíticas (GEERTZ, 2016, p. 103-104).

A escolha terminológica para o termo “ciência” no nome da disciplina estava associada ao seu modelo de base. Na medida em que se concebesse como um empreendimento científico, seria metodologicamente coerente manter no nome a mesma ideia inerente ao paradigma sob inspiração: “*Ciência Cognitiva/ Ciência Cognitiva da Religião*”. De acordo com Barrett, quando em conversa com Lawson decidiram dar um nome ao então movimento iniciado na década de 1990, ficou estabelecido que “era hora de *destacar o caráter científico* da empresa”, na tentativa de fortalecer “os compromissos cognitivos e científicos” (BARRETT, 2017, p. 193ss, grifo nosso). A questão nominal não era apenas um item de contingência histórica, mas de coerência paradigmática a partir da qual um programa científico de pesquisa se orientaria baseado em métodos e teorias de igual natureza. Além disso, a “fundamental convergência de pensamento” vista na sequência dos trabalhos seminais, que ocorreu entre 1990 e 2000, teria sido responsável pelo significativo avanço nessa investigação enfaticamente científica de religião a partir da perspectiva cognitiva e também já em alguma medida evolucionária (LAWSON, 2022, p. 17), que ficaria conhecida no início do novo milênio como “*Ciência Cognitiva da Religião*”. Paralelamente à coesão de pensamento, que reputamos, sobretudo, ao comum ponto de partida e conjunto metateórico do qual se derivaria novos e cruciais avanços metodológicos, havia também uma subjacente congruência em torno do nome da disciplina

emergente, que apenas acrescentaria a abordagem cognitiva ao paradigma científico, passando do resgate de *Science of Religion* (1870), para *Cognitive Science of Religion* (2000).

Do ponto de vista paradigmático, a escolha do termo “CCR” pareceria óbvia, tendo em vista que “a ideia principal é usar as ferramentas da ciência cognitiva e da psicologia cognitiva para explorar os fundamentos cognitivos de conceitos e crenças religiosas” (PYYSIÄINE, 2012, p. 6). Nathaniel Barrett entendia a CCR não como qualquer estudo científico sobre algum aspecto de religião, mas uma forma de pesquisa científica interessada em explicar religião através das lentes de uma teoria cognitiva específica. Além disso, “apesar das diferenças entre seus defensores mais proeminentes”, a CCR estaria mais próxima “do que os historiadores e filósofos da ciência chamam de ‘paradigma’ (KUHN, 1962) ou ‘programa de pesquisa’ (LAKATOS, 1970)”. Em outras palavras, “muito do que está incluído sob o nome de CCR é moldado e direcionado por uma base teórica, uma orientação empírica e um programa explicativo” (BARRETT, N., 2016, p. 13), que começou a tomar forma com *Rethinking religion* como a primeira tentativa de teorização propriamente dita, a partir do modelo cognitivo-evolucionário. Em *Contemporary theories of religion*, Michael Stausberg lembra que este trabalho inaugural da CCR continha reflexões pertinentes “sobre as relações entre interpretação e explicação na Ciência da Religião [*study of religion(s)*] e uma pesquisa de teorias anteriores de religião” (STAUSBERG, 2009, p. 11). Na mesma publicação, Steven Engler e Mark Gardiner abordam essa teoria de religião destacando criticamente o aspecto semântico e considerando alguns outros que nos interessam de maneira direta.

Primeiramente, tratava-se de uma teoria cognitiva no enfoque dos “mecanismos cognitivos gerais”, conduzindo a uma “teoria da competência ritual religiosa em vez de uma teoria dos atos rituais reais”, contrastando com trabalhos posteriores que adicionariam “fatores evolutivos e biológicos em sua descrição desse conhecimento tácito”. A obra também propunha “um critério claro para distinguir o ritual religioso de outros tipos de ações”, na medida em que todos os sistemas religiosos envolvessem “compromissos com seres sobre-humanos [*superhuman*] culturalmente postulados”, enfatizando “a ação humana desses seres em sua caracterização de religião”, isto é, “a ação putativa de agentes sobre-humanos culturalmente postulados que é central para a compreensão da dinâmica dos sistemas rituais religiosos”. Com estes autores, podemos ver claramente a importância da abordagem definicional para a sólida trajetória acadêmica desse paradigma, com “um número crescente de estudiosos” investigando os aspectos cognitivos de religião, sobretudo a partir dos fatores evolutivos e biológicos, que embora minimizados no trabalho inaugural de Lawson e McCauley, seriam enfatizados como

premissa em 2002. Assim, em relação à questão definicional, a ideia de “agentes sobre-humanos culturalmente postulados” passaria “a servir como a característica *definidora de religião no trabalho cognitivista subsequente*”, com o conceito de 'sobre-humano', incipiente naquela obra, sendo “desenvolvido em termos de 'contraintuitividade' (BOYER, 1994, 2001; PYYSIÄINEN, 2003[b]), antropomorfismo (GUTHRIE, 1993, 2001) e 'detecção de agência hiperativa' (BARRETT, 2000, 2004)” (ENGLER, GARDINER, 2009, p. 22-23, grifo nosso).

Outra característica marcante nesta noção de “futuro do pretérito” que há entre Ciência da Religião e Ciência Cognitiva da Religião é a ideia de interdisciplinaridade, que estava presente a partir do diálogo entre estes pesquisadores de áreas diversas, derivada sobretudo da própria fonte inspiradora, isto é, a Ciência Cognitiva. Contudo, esta não seria uma novidade da CCR, mas algo que sabidamente já estava posto de forma unânime pelos fundadores da Ciência da Religião, embora em níveis diferenciados. Barrett, por exemplo, enfatiza o caráter interdisciplinar da CCR e como tal a ideia de um pluralismo metodológico como “um recurso a ser associado a outras abordagens científicas para o estudo de religião (em vez de como uma substituição ou concorrência)”, devendo se concentrar “nas maneiras pelas quais a CCR pode fazer uma ponte para outras áreas” dentro de uma abordagem científica de religião, particularmente frutíferas de colaboração futura e estudo complementar, a exemplo de estudos evolucionários, psicologia, sociologia e arqueologia. Por este caminho, a conclusão era de que a CCR teria e tem ajudado áreas orientadas para as humanidades ao tratar de religião, como a “Ciência da Religião [*religious studies*] e antropologia, a se tornarem mais científicas em suas teorizações e mais receptivas aos testes empíricos e afirmações” (BARRETT, 2011, p. 233, 237), tendo em vista que “enquanto em muitos departamentos de religião dominam as abordagens filosóficas e especialmente descritivas e hermenêuticas, a CCR é interdisciplinar”, favorecendo uma explicação baseada em diversas outras áreas (PYYSIÄINE, 2012, p. 14).

A razão para este pensamento pluralista, contudo, difere um pouco do entendimento da Ciência da Religião formativa, posto que esta objetivava teorias gerais sobre seu objeto, enquanto a CCR, embora trabalhando nesse sentido na pesquisa de seus pioneiros, buscava simultaneamente, alcançar uma meta mais modesta, pressupondo seu objeto como algo eminentemente complexo, constituído por diversas dimensões e dentro de um âmbito claramente antiessencialista. Religião seria apenas como um composto de dimensões, numa perspectiva fragmentária, não tendo qualquer essência referenciada nesse sentido. Entre os fundadores da CCR, Barrett é o que melhor ilustra essa linha teoricamente deflacionária. Para este autor, uma abordagem mais fragmentária na CCR a tornaria complementar às atividades

de outros estudiosos de religião, posto que não estava em questão explicar exhaustivamente tudo o que pudesse ser chamado de “religião”. Em vez disso e particularmente em seu entendimento, a CCR buscava “detalhar a estrutura cognitiva básica do pensamento e do comportamento que pode ser considerado religioso”, convidando antropólogos, historiadores, psicólogos, sociólogos e outros estudiosos de religião “a preencher os ‘comos’ e ‘porquês’ de fenômenos religiosos específicos”. E por ser um empreendimento interdisciplinar, a CCR seria marcada pelo pluralismo metodológico. Contudo, independentemente da direção futura em relação à proposição de teorias, se gerais ou relativas apenas a alguns aspectos, sua sobrevivência e prosperidade como um estudo genuinamente científico de religião precisaria se “apoiar firmemente em evidências empíricas para suas várias afirmações teóricas” (BERRETT, 2011, p. 231-232, 237).

Além disso, para um de seus fundadores, não poderia mais “haver dúvidas de que a ciência cognitiva (e evolucionária) da religião, CCR, é um programa de pesquisa vibrante e progressivo com participantes de uma ampla gama de disciplinas e de muitas partes do mundo”, sobretudo em relação ao trabalho teórico, empírico e experimental que estaria avançando rapidamente, com muitos assuntos “sendo tratados em conferências, livros e revistas científicas”. Nesse sentido, Thomas Lawson também resume os temas mais interessantes, cujos projetos focam em problemas como: 1) a questão de se noções religiosas particulares são subprodutos ou adaptações, 2) a distinção entre correção teológica e noções intuitivas, 3) o papel que as noções contra intuitivas desempenham na transmissão cultural, 4) a importância das noções de morte biológica e psicológica e o papel que tais noções desempenham nas crenças após a vida, 5) as exposições de aumento de credibilidade, 6) a utilidade da distinção entre cultura transmitida e evocada, 7) a sinalização cara, 8) o papel que os “Grandes Deuses” desempenham na evolução dos sistemas religiosos e assim por diante (LAWSON, 2019, p. 132). Como podemos observar, é inegável que o paradigma cognitivo-evolucionário tem desenvolvido com competência um amplo programa de pesquisa científica progressivo a partir do objeto religião. Mas em que medida a crítica a este programa pode iluminar alguns pontos cegos, nos ajudando a melhor situar a ideia de uma autonomia epistemológica na Ciência da Religião? É para esta questão que nos encaminhamos na próxima subseção.

4.2.2 A crítica ao paradigma cognitivo-evolucionário

Os questionamentos ao paradigma cognitivo-evolucionário podem variar bastante, mas de acordo com seus próprios autores (COHEN et al., 2008), frequentemente aparecem sob algumas imputações recorrentes de que a CCR seria: reducionista; ideologicamente comprometida; irrelevante para alguns estudos específicos de religião; mera computação sem emoção; atualização de velhas teorias; muito restritiva; de prevalência da explicação sobre a interpretação; e moda passageira. Para além disso, Day (2007) tem dúvidas sobre a capacidade em cumprir a promessa de finalmente explicar religião; Engler e Gardiner (2009) registram alguns desses temas, embora a ênfase crítica desses autores seja no aspecto semântico que a obra pioneira da CCR atribui à linguagem religiosa. Preocupação semelhante assinalada por Näreaho um ano antes (2008), quando pede esclarecimentos sobre o papel explicativo e semântico que a CCR atribui a conceitos e crenças contraintuitivos em sua teoria. Jensen (2009) destaca como problema comum, além do “reducionismo”, a ideia de “estudo de pouca relevância” ao lado de uma “crítica silenciosa”, que simplesmente tende a “ignorar as abordagens cognitivas”. Geertz (2010a) observa um excessivo “mentalismo”, além da carência de uma perspectiva histórico-cultural. Leech e Visala (2011), tratando dos tipos de explicações naturalistas assumido pela CCR (cognitiva, evolucionária e coevolucionária), problematiza tanto o escopo quanto as questões filosóficas básicas dessas propostas que supostamente comprometeriam uma crença teísta, enquanto Wunn e Klein (2012) expõem uma acentuada carência de conhecimento sólido acerca das descobertas paleontológicas e também sobre religiosidade (pré) histórica.

Mais recentemente, integrando boa parte dos questionamentos mencionados acima, Nathaniel Barrett (2016) afirmou que as críticas endereçadas à CCR costumam aparecer conectadas em uma ou mais das seguintes categorias: crítica da base científica de seu *modelo padrão*⁵²; crítica do tratamento de religião como simplista ou muito restrita e as defesas da crença religiosa (teísta, sobretudo) contra declarações antirreligiosas que “desmascaram” os argumentos baseados na CCR. Fica claro, portanto, que não estamos diante de um conjunto relativamente modesto. Por outro lado, isto por si só já demonstraria o interesse e relevância desse programa científico de pesquisa, na medida em que pelo menos suas teorias vem merecendo um olhar escrutinador no contexto acadêmico, ainda que desfavoravelmente no pior

⁵² O nome ‘modelo padrão’ foi dado pela primeira vez por Michael MURRAY e Andrew GOLDBERG, 2009 (LAUNONEN, 2018, p. 85) e difere de outras explicações evolucionárias de religião por vê religião como um subproduto de mecanismos cognitivos naturalmente selecionados para outros propósitos e não como uma adaptação evolutiva. Três conceitos são centrais (todos na sigla em inglês): HADD (dispositivo hipersensível de detecção de agência); MCI (contraintuitividade mínima) e ToM (teoria da mente), aparecendo de uma maneira não uniforme, especialmente em Atran, Barrett e Boyer (LEECH; VISALA, 2011, p. 554).

dos cenários, posto que um programa de pesquisa ultrapassado e desinteressante não receberia tal atenção. Obviamente, há outros temas colaterais em que o debate vem sendo realizado desde os primórdios da CCR na década de 1990; pontos de tensões que muitos destes pesquisadores indicam. Contudo, para nossos propósitos, devemos concentrar nossas observações tanto nas críticas mais gerais que podem representar significativos desafios para o tipo de ciência da religião que temos considerado, quanto naquelas que vêm orientando nossa discussão anterior, em especial as que tratam de questões metateóricas, no sentido de qualificar nossa reflexão em torno de uma Ciência da Religião epistemologicamente autônoma, a partir da iluminação de pontos cegos do paradigma assumido pela CCR.

Do ponto de vista mais amplo, a principal queixa está relacionada à negligência de uma perspectiva histórico cultural, sobretudo a partir do privilégio que se dá à mente (mentalismo), conectada a uma ênfase na explicação e menos na interpretação, ensejando a acusação de reducionismo. Embora seja bastante claro que uma ciência com tal nomenclatura busque evidentemente essa centralidade, a sugestão é de que a CCR desenvolva teorias mais equilibradas, tendo em vista que uma das principais críticas é que, em vários casos, o programa cognitivo dominante tem se mostrado “imprudente para tratar estruturas sociais, práticas culturais e artefatos materiais como características estranhas de um sistema cognitivo biologicamente fixado” (DAY, 2007, p. 48), havendo também “muita cognição que não acontece apenas nos cérebros, mas, ainda mais importante, entre eles”, na medida em que a história da cognição e da manipulação de símbolos “não se restringe ao cérebro”. Assim, embora a análise dos mecanismos cognitivos (“sistemas inferenciais”) que estão localizados no cérebro humano forneça informações extremamente valiosas, “há mais na história do que o que está localizado dentro do crânio”. Ademais, “as mentes não estão apenas em cérebros e corpos, elas também estão na sociedade, na cultura, na linguagem”. Apesar de relevante, o estudo do funcionamento dos “sistemas inferenciais” nas mentes individuais seria apenas o primeiro passo no que parece ser “uma longa jornada”. Precisariamos prestar mais atenção à “cognição estendida, cognição distribuída, cognição sociocultural e normativa; aos papéis da intencionalidade e da linguagem”, talvez até mais do que possamos imaginar atualmente (JENSEN, 2009, p. 145-149).

Armin Geertz (2010a) mesmo reconhecendo exageros no caráter mentalista, computacional, cientificista, a-histórico e de cegueira cultural da CCR, não parece disposto a desistir desse programa. Para ele, a ciência da religião “dificilmente é melhor”, sendo antes muito “textualista, culturalista, anticientífica, anti-teórica, cega à mente e secretamente

especulativa”. Além disso, “grande parte da história da ciência da religião [*study of religion*] também é esotérica” (GEERTZ, 2010a, p. 7). Uma crítica implícita às anteriores vem do texto de Wunn e Klein (2012). Trata-se da não consideração por parte da CCR de descobertas em paleontologia e de um menor poder explicativo em relação à religiosidade do homem (pré) histórico. Embora os mecanismos psicológicos enfatizados na CCR sejam aportes interessantes no estudo científico de religião, seus resultados se aplicariam apenas ao homem moderno, não alcançando uma possível religiosidade primitiva entre caçadores-coletores. Os únicos indicadores de um sentimento religioso do homem de Neandertal e do *Homo sapiens* contemporâneo, que podem ser observados paleoantropologicamente, “são enterros e manipulações de esqueletos”, havendo pelo menos duas relevantes limitações: não podemos ter certeza de que as suposições baseadas na cognição do *Homo sapiens* também se aplicam aos *neandertais*; em decorrência, embora faça sentido a ideia de um deus como figura de apego numa cultura judaico-cristã e conceitos de divindade em outras tradições, não há evidências arqueológicas entre caçadores-coletores de crenças em divindades pessoais (teoria do apego), que não teriam qualquer papel importante a desempenhar na origem de religião (WUNN; KLEIN, 2012, p. 129-132).

Nathaniel Barrett (2016) informa que “um corpo substancial de literatura foi dedicado a avaliar o que a explicação cognitivo-evolutiva padrão de religião implica para a crença religiosa, especialmente para a crença teísta em um deus pessoal”, posto que alguns estudiosos proeminentes da CCR ou “afirmam explicitamente a falsidade da crença religiosa como a premissa de sua pesquisa (Bulbulia 2007)”, ou pelo menos “implicam claramente que as explicações da CCR oferecem motivos para descrença (Boyer 2001; Bering 2004)”, motivando respostas que em sua maioria não criticam a CCR como uma ciência, mas sim o alcance do escopo da eventual explicação científica. Isso contrastaria com as críticas de alguns estudiosos na Ciência da Religião que também podem querer limitar esse tipo de explicação científica, embora nesse caso para preservar um domínio autônomo da pesquisa humanística (BARRETT, N., 2016, p. 12). Haveria um consenso de que “a existência de explicações naturalistas de religião não representa uma ameaça à validade da crença religiosa como tal”, tratando-se de uma “questão em aberto se a explicação naturalista mina as reivindicações religiosas”, tendo em vista que “uma explicação viável de religião deve explicar suas origens, suas formas culturais e históricas distintas, sua institucionalização, sua resiliência em contextos secularizados, teologias, etc.”. Mas o que está disponível “não tem esse tipo de escopo explicativo”. Portanto, a compreensão filosófica dessas novas explicações naturalistas ainda

estaria em seus estágios iniciais, e “a tarefa imediata dos filósofos da religião parece ser a de esclarecer as questões filosóficas básicas do debate” (LEECH; VISALA, 2011, p. 553-554, 559-560).

Matthew Day (2007) observa que para quem aceita os amplos contornos do naturalismo filosófico, “não pode deixar de abraçar o desejo básico do programa cognitivo de tratar o pensamento e o comportamento religiosos como assuntos adequados para escrutínio científico”, sendo a agenda da pesquisa cognitiva “um dos poucos desenvolvimentos recentes em ciência da religião [*religious studies*] que um autêntico darwiniano” poderia, em princípio, endossar”, não, porém sem um olhar extremamente crítico em relação à sua promessa de “finalmente explicar religião”. Mas há dúvida se a abordagem cognitiva dominante não teria de fato um caráter estatístico em função das complexidades empíricas disjuntivas enfrentadas, que excedem nossos poderes computacionais limitados, falhando “em sua busca por uma explicação prática para o pensamento e o comportamento religiosos”. Sendo o modelo padrão da CCR estatisticamente provisório, ele exigiria muitas exceções à regra para operar, isto é, naquilo em que *tudo o mais seja igual*, a teoria funcionará. Mas se isso for “o melhor que a ciência cognitiva da religião tem a oferecer, a aspiração científica de explicar religião pode tropeçar na incapacidade de produzir generalizações interessantes”. Dada a persistente falta de universalidade, a necessidade de cláusulas *ceteris paribus* [i.e., quando todo o mais é constante] e a longa lista de exceções e contraexemplos, as aspirações científicas cognitivas para explicar religião seriam “epistemicamente quixotescas”, e uma teoria explicativa de religião estaria, portanto, para além do nosso alcance, restando-nos apenas generalizações limitadas e capacidade preditiva anêmica (DAY, 2007, p. 49, 60, 63).

Quanto ao aspecto terminológico-paradigmático, o que já foi discutido contempla algumas questões do modelo cognitivo-evolucionário em si. Contudo, pelo menos numa amostra bibliográfica mais representativa, pouca coisa está relacionada a algum tipo de crítica à questão terminológica. Ainda assim, o que Leech e Visala sugere sobre este aspecto deixa implícito que não teríamos na CCR um problema significativo neste ponto, na medida em que “a maioria das explicações cognitivas de religião é apresentada sob a rubrica do que agora é chamado de 'ciência cognitiva da religião' (CCR)”, sendo tal nomenclatura “informativa”, pois “captura o fato de que pesquisadores que se identificam com essa abordagem enfatizam fatores cognitivos na formação e transmissão de crenças religiosas” (LEECH; VISALA, 2011, p. 554). Ao derivar seu nome da “Ciência Cognitiva”, a CCR parece ter pacificado a questão em torno desse assunto, algo muito diferente no caso da Ciência da Religião. Por outro lado, a questão

metodológica-interdisciplinar, que assume o pluralismo como abordagem, enfrentaria o grande desafio de resolver o problema da integração por meio de uma síntese em função do acúmulo de pesquisas as mais variadas, não estando claro para os autores “como explicações cognitivas, evolucionárias e coevolucionárias de religião se relacionam umas com as outras”. Esta situação que parece persistir “no campo das teorias naturalistas da crença religiosa” não deveria surpreender, posto que a maioria das teorias e hipóteses nessa área ainda são relativamente jovens e “estão sendo desenvolvidas, testadas e avaliadas”. No entanto, “não há síntese à vista: não temos uma explicação científica unificada de religião” (LEECH; VISALA, 2011, p. 557).

Mas se as questões terminológico-paradigmáticas não apresentam maiores desafios ou aparecem implícitas em outros temas; e as de ordem metodológico-interdisciplinares deságuam na ausência de uma síntese, no âmbito teórico o conceito de contraintuitividade é bastante discutido. Pyysiäinen (2012) declara que “as ideias de ontologia intuitiva e contraintuitividade são centrais na CCR”, muito embora reconheça que ainda existem divergências sobre o que conta como contraintuição, razão pela qual tanto ele quanto Barrett apresentaram modificações, além do próprio Boyer oferecer “listas ligeiramente diferentes de categorias intuitivas em diferentes publicações” (PYYSIÄINEN, 2012, p. 7-8). Näreaho (2008) questiona a suposta centralidade desse conceito na formulação teórica e nas “tentativas de definir e entender religião”. Embora a contraintuitividade na CCR seja muitas vezes posta como condição necessária, não é suficiente, tendo em vista que alguns autores também enfatizam a importância de outros aspectos como o social. Se a contraintuitividade for de fato “uma condição necessária para distinguir entre crenças religiosas e não-religiosas, por que razão traçamos uma distinção entre conceitos contraintuitivos religiosos e outros conceitos contraintuitivos?” O argumento da metarrepresentação, geralmente utilizado na CCR respondendo a essa questão, seria no mínimo ambíguo para funcionar como uma ferramenta conceitual que distingue entre representações religiosamente contraintuitivas e outras crenças contraintuitivas. Apesar de a contraintuitividade ter seu papel na explicação de religião, não teria, contudo, “a importância que os cientistas cognitivos de religião acreditam que tenha” (NÄREAHO, 2008, p. 86-87, 90).

Uma variação deste problema seria “a incapacidade das teorias da CCR de explicar as diferenças culturais”, a exemplo do que afirma o chamado “problema Mickey Mouse”, isto é, aquilo que diferenciaria os agentes minimamente contraintuitivos, que muitas pessoas consideram reais, daqueles que todos consideramos apenas invenções culturais. Portanto, embora as pessoas não tratem a crença em Papai Noel ou em Mickey Mouse em termos factuais, pelo menos não na vida adulta, estas crenças poderiam ser corretamente interpretadas como

ideias minimamente contraintuitivas (SZOCIK; VAN EYGHEN, 2021, p. 25). Operando muito próximo desse conceito está o de sobrenatural [*supernatural*] e o de sobre-humano [*superhuman*], sendo o primeiro questionado na antropossociologia e o segundo na própria CCR. Nathaniel Barrett (2016) resume alguns desses problemas a partir do sociólogo Robert Bellah (2011), segundo o qual uma de suas principais objeções e de outros estudiosos está relacionada ao conceito de religião da CCR, na medida em que definindo religião como crença em seres sobrenaturais, estaria oferecendo uma visão muito restritiva, com “as formas de religião que não giram em torno das reivindicações de um credo” sendo descartadas (BARRETT, N., 2016, p. 11). Contudo, é importante destacar que a Ciência da Religião clássica procurou evitar esse tipo de crítica assumindo majoritariamente o segundo termo. A CCR, mais recentemente, tem feito o mesmo em relação ao sobre-humano ao priorizar a contraintuitividade. Estas mudanças demonstram claramente as tentativas de correção daquilo que supostamente seria inevitável considerar na tentativa de dizer o que é religião.

Em tal contexto também surge um velho conhecido: o problema do escopo definicional. Se amplo demais, tudo é religião; se muito restrito; algumas formas reconhecidas como tal não seriam religiosas, sendo o budismo Theravada o contraexemplo clássico. Além disso, haveria igualmente o problema de que nem todas as culturas possuiriam ideias sobrenaturais, razão pela qual o conceito de sobre-humano pareceria resolver esta questão. Contudo, para Stewart Guthrie “o termo sobre-humano [*superhuman*] não se encaixa, por exemplo, em agentes como demônios e fantasmas, postulados em muitas religiões, que são muitas vezes melhor descritos como sub-humanos [*subhuman*]”. Para Guthrie, sua própria ênfase evolutiva no antropomorfismo, lateralmente considerada na CCR, explicaria melhor a razão para postularmos seres superiores com caracterizações humanas (GUTHRIE, 1996, p. 414, 416-418). Questões do tipo, em trabalhos posteriores a *Rethinking religion* (1990), teriam levado Lawson e McCauley a seguir uma tendência dominante na teoria cognitiva de religião, que falava mais de contraintuitividade do que de sobre-humano (ENGLER; GARDINER, 2009, p. 35). Na próxima subseção, acompanharemos algumas respostas que a CCR deu à crítica de um modo geral, bem como a tópicos específicos, além de situarmos nossa própria questão central, a partir da discussão estabelecida anteriormente em torno do paradigma cognitivo-evolucionário.

4.2.3 A ideia de autonomia epistemológica nos limites de uma ciência

A quantidade de críticas endereçadas à CCR já nos diz muito sobre sua capacidade de provocar um debate atualizado, sobretudo dentro de um ambiente cientificamente reclamado e reconhecido. Devemos agora tomar este “teatro de operações” entre CCR e sua crítica mais representativa como um parâmetro válido para a ideia de autonomia epistemológica na Ciência da Religião. Na medida em que consigamos tratar adequadamente pontos problemáticos que atormentam esta disciplina desde sua fundação, superando alguns de seus mais enraizados dilemas, será perfeitamente legítimo vislumbrar as possibilidades decorrentes dos resultados alcançados. Obviamente, estamos falando das questões metateóricas que temos discutido até aqui: o problema definicional, metodológico e teórico. Inicialmente, consideramos uma crítica desafiadora que opera dentro desse conjunto: como tratar a questão de uma “cegueira” sociocultural e também (pré) histórica apontada na CCR, associada na maioria dos casos a um caráter reducionista e prevalentemente explicativo desta disciplina, sem cairmos numa igual “cegueira” da mente? De forma paralela, como enfrentar a proposta interdisciplinar que, partindo de uma abordagem fragmentária de religião, dificulta uma teoria unificadora deste objeto? Como superar a peculiaridade de várias abordagens dizendo coisas diferentes sobre um objeto que, ou é definido implicitamente, ou é definido com base em vários aspectos supostamente religiosos, ou pelo menos ditos como tais? Finalmente: a *constraintividade* discutida na CCR resolveria o problema da falta de distinção ou caracterização de religião, avançando em relação ao *sobre-humano* considerado na Ciência da Religião?

Em primeiro lugar, Cohen et al. (2008) elencam respostas àquele conjunto de questionamento mais frequente, começando pela crítica de uma CCR reducionista, cuja ideia implícita como algo sempre “vicioso” estaria “simplesmente equivocada”, na medida em que “nenhuma heurística de descoberta foi mais eficaz na história da ciência moderna do que a busca de mecanismos em um nível inferior de análise, para explicar padrões que descobrimos em um nível superior de análise”, inclusive para o “desdobramento de mecanismos psicológicos para explicar as formas religiosas recorrentes”. Outra incorreção seria a tese falsa de que “a cognição opera no vácuo ou que os estudiosos da CCR pensam que a cognição opera no vácuo”, havendo antes o reconhecimento de que cultura não paira acima da cognição, tanto quanto a cognição não é de alguma forma isolada da cultura, com as teorias propostas na disciplina assumindo as interações entre processos cognitivos e variáveis ambientais. Contudo, “sem uma investigação sistemática das formas complexas pelas quais as mentes humanas interagem umas com as outras e com seus ambientes, arriscamos confundir particulares previsíveis com idiosincrasias arbitrárias”. Portanto, “as investigações que valem a pena são inevitavelmente

estreitas, porque todos os métodos para obter evidências são limitados e todas as teorias são seletivas (e, portanto, incompletas)”. Por isso mesmo, “toda explicação é parcial”. Por fim, os autores reconhecem o importante papel desempenhado por “descobertas históricas e etnográficas esclarecedoras”, com as quais a CCR se beneficiaria, negando ao mesmo tempo, uma suposta intenção de tirar “outras investigações do negócio” (COHEN et al., 2008, p. 112-115).

Armin Geertz (2010b) visa em certa medida a superação de pelo menos uma dessas questões, isto é, o dualismo entre cognição e cultura nos estudos de religião amplo senso, oferecendo uma perspectiva “biocultural” que enfatiza o binômio cultura-cognição como completamente interligados em suas formas. Nesse sentido, a cultura também poderia trazer mudanças à cognição, equilibrando o jogo entre um excesso de mente na CCR e um excesso de cultura na Ciência da Religião. Assim, enquanto a CCR pode ser vista como uma abordagem “de dentro para fora”, procurando explicar religião com base em capacidades e mecanismos cognitivos, a proposta biocultural seria uma perspectiva “de fora para dentro”, explorando as condições culturais de modelagem da cognição humana e vice-versa. A tese, segundo Geertz, baseia-se numa visão expandida da cognição ancorada no cérebro e no corpo, profundamente dependente da cultura, bem como estendida e distribuída além das fronteiras dos cérebros individuais. Para ele, essa abordagem poderia acomodar de forma única as ciências culturais e neurobiológicas contemporâneas, isto é, promover uma combinação de teorias da “neurobiologia, psicologia social, antropologia, ciência cognitiva, arqueologia e ciência da religião [*comparative religion*]”. Mas se por um lado, dificilmente faria sentido “analisar mentes sem corpos e cultura”, por outro, como deveríamos “basear uma teoria de religião fundamentada em nossa compreensão da cognição que *não apenas faça sentido*, mas também esteja *disponível para outras teorias, hipóteses e testes?*” (GEERTZ, 2010b, p. 304-305, grifo nosso), isto é, nos limites de um paradigma científico?

Para além da suficiência ou não dessa abordagem em relação a este desafio teórico que se coloca na dicotomia mente-cultura, nos interessa destacar aquele nosso conjunto metateórico em discussão, tendo em vista que a proposta de Geertz se insere dentro uma abordagem eminentemente interdisciplinar em que se destacam três conceitos centrais tomados como pontos de partida: religião, cultura e biocultura. Nesse sentido, Geertz chama a atenção para a neurobiologia de religião e de cultura, posto que seríamos “não apenas criaturas mentais, mas, talvez ainda mais, criaturas somáticas”, e que diante de afirmações e comportamentos religiosos, “devemos pensar não apenas nos aspectos semânticos, sociológicos e psicológicos,

mas também nos aspectos neurológicos e somáticos”, sendo o neurobiológico um nível em si mesmo e também fundamento de todos os outros. O objetivo seria a formação de uma matriz de cinco aspectos (origem, forma, função, estrutura, significado) com os quais qualquer teoria de religião deveria lidar, trabalhando em quatro níveis de realidade (neurobiológico, cognitivo-psicológico, sociológico, semântico-semiótico). As conjunções desses aspectos e níveis seriam expressões de sistemas emergentes, com a teoria assumindo “níveis interligados de explicação”. Essa teorização biocultural, em tal direção, funcionaria como uma “estrutura geral para teorias e hipóteses ‘conjuntivas’ mais precisas”. Para Geertz, a vasta complexidade biocultural dentro da qual nossas mentes se desenvolvem e crescem, deveria, portanto, estar “na vanguarda de qualquer teoria geral de religião” (GEERTZ, 2010b, p. 305-306; 314, 317).

E nesta tese biocultural, a questão definicional se impõe tanto quanto a proposta de integração (ou combinação em Geertz) teórico-metodológica. Mais ainda: ao sinalizar para uma possível integração teórico-metodológica em âmbito interdisciplinar, partindo de uma determinada conceituação e uma vez bem-sucedida, a proposta biocultural de Geertz poderia também sugerir uma solução para a dicotomia que se estabelece entre uma abordagem fragmentária e outra de caráter mais geral em relação ao objeto religião. Aqui, as questões interdisciplinares e de pluralismo metodológico não se relacionam diretamente apenas com a dicotomia mente-cultura, mas também com a opção entre uma abordagem fragmentária de religião, que deflaciona pretensões teóricas generalizantes, e uma abordagem unificadora, que visa ao estabelecimento de uma teoria geral deste objeto, marcada por uma determinada e determinante característica, a exemplo da contraintuitividade sugerida na CCR. Barrett (2007; 2011), para quem as principais características desta disciplina são uma abordagem fragmentária, não exclusividade e interdisciplinaridade, ilustra bem a primeira opção. Contudo, esta atitude em relação ao problema definicional apresenta um desafio que é comum a quem deseja minimizar ou contornar esta questão, na medida em que esteja em jogo ou uma definição implícita (às vezes de senso comum), ou uma delegação dessa responsabilidade a uma presumida “autoridade” de qualquer ideário pré-teoricamente religioso.

Segundo Barrett, explicar religião seria explicar como as ferramentas mentais, que funcionam em ambientes específicos, resistem ou encorajam a disseminação de ideias e práticas “que podemos chamar de ‘religiosas’”. A opção por uma “abordagem fragmentária” procura identificar o como e o porquê de padrões de pensamento de diversas manifestações consideradas como religiosas, explicando a razão de sua recorrência transcultural (BARRETT, 2011, p. 231, grifo nosso). No entanto, uma questão permanece: consideradas religiosas a partir

do que, exatamente? E voltamos ao nosso ponto de partida mais uma vez. Esta atitude teoricamente deflacionária (e amigável) de Barrett parece inviabilizar logo de início a tentativa de uma teoria geral de religião (o que ele mesmo admite), ao limitar a CCR (nessa versão) a mecanismos cognitivos básicos que *apenas* podem ser considerados como religiosos, muito embora o autor aponte para uma janela (ou “*backdoor*”): se tais explicações “vierem a ser parte de uma explicação mais ampla de ‘religião’, então que assim seja”. Caso contrário, pelo menos fenômenos humanos significativos seriam tratados com rigor (BARRETT, 2007, p. 768). Esta situação nos leva a uma distinção importante em relação à questão definicional: na CCR, explicações de religião em si, pediriam por uma definição do objeto como ponto de partida (Lawson e McCauley; Boyer), enquanto explicações sobre aspectos apenas relacionados a religião, evitariam o problema ao não enfatizar esta necessidade explicitamente. Em tais casos, contudo, uma definição inevitavelmente estaria presente de forma implícita, a partir de conceituações supostamente autorizadas (caso de Barrett).

Outra parte fundamental deste debate é o conceito de *contraintuitividade*, que consideramos aqui a partir de Pyysiäinen, Lindeman e Honkela (2003), para quem religião seria “tipificada por representações ‘contraintuitivas’”, isto é, as representações religiosas envolveriam “violações das expectativas intuitivas pan-humanas no que diz respeito a categorias ontológicas básicas, como objetos sólidos, espécies vivas e agentes pessoais”. Assim, embora as pessoas tenham crenças explícitas sobre “deuses, demônios e espíritos que podem parecer perfeitamente naturais para elas, essas crenças, no entanto, violam suas expectativas implícitas de como as entidades geralmente se comportam”. Nesse sentido, “uma representação ou carece de uma característica que intuitivamente deveria possuir ou então inclui uma característica que intuitivamente não deveria ter”. Exemplos típicos dessas representações seriam “seres pessoais sem características biológicas e físicas (‘espíritos’) e objetos físicos que têm características psicológicas (uma estátua que ouve orações)”. Por fim, seguindo Boyer (1994), é afirmado que ideias religiosas são o mesmo que ideias *contraintuitivas*; e algo que confirme ontologias intuitivas seria, *pelo próprio fato*, não religioso. No entanto, “como nem todas as ideias *contraintuitivas* podem ser consideradas religiosas, surge a seguinte questão: se religião é produzida pelos mesmos mecanismos cognitivos que outras ideias, o que torna religiosas algumas ideias *contraintuitivas*?” Isto é, o que definiria uma tal *contraintuitividade* quando afirmamos que algo é religioso? (PYYSIÄINEN; LINDEMAN; HONKELA, 2003, p. 343), retornando ao problema sobre o que caracterizaria então uma *contraintuitividade* de tipo religiosa, ou em última análise, o que é religião?

Para Pyysiäinen, Lindeman e Honkela, ser ou não religioso dependeria de uma definição conceitual do objeto religião, seja de caráter popular (as concepções das pessoas sobre religião) ou de caráter acadêmico (as concepções de estudiosos sobre religião). Em qualquer dos casos, isto deveria ser usado como ponto de partida para a teorização científica sobre religião, e o tipo de contraintuitividade que melhor definiria o que é e o que não é religioso encontra-se na obra de Lawson e McCauley (1990; 2002), para quem “esquemas conceituais e rituais religiosos são melhor tipificados pela presença de ‘agentes sobre-humanos culturalmente postulados’”. Contudo, para chegar a um conceito mais preciso de que “os agentes contraintuitivos, em particular” são centrais para religião, os autores propõem a substituição de “sobre-humano” [*superhuman*] por contraintuitivo, sendo um agente entendido como “entidade que parece ser autopropelida, como se tivesse alguma fonte interna de energia ou força; que age e reage teleologicamente em busca de objetivos, e possui capacidades cognitivas”. Nesse sentido, o conceito de agência contraintuitiva em particular ativaría “uma interpretação religiosa nos sujeitos”, diferenciando-o de outras contraintuitividades. Pelo menos na cultura ocidental, religião seria “entendida como um domínio cultural que lida com entidades, especialmente com agentes que violam nossas expectativas ontológicas intuitivas”. Portanto, a violação ou não de expectativas ontológicas intuitivas seria o critério “necessário para ativar uma interpretação religiosa”, sugerindo um possível “núcleo comum a toda religiosidade”, isto é, um domínio cultural pan-humano (PYYSIÄINEN; LINDEMAN; HONKELA, 2003, p. 343-344; 352-353).

Mas se religião for de fato uma universal capacidade humana proveniente de um “módulo cognitivo específico de domínio”, que pode ser orientado para o sobre-humano, na designação do período clássico da disciplina, ou refinado e reafirmado como agência contraintuitiva, na designação da CCR, além de enraizada em nossa estrutura mental, então uma abordagem fragmentária estaria justificada apenas se interessada nos produtos culturais desse mecanismo biológico, isto é, as religiosidades, que por natureza são diversificadas, e não exatamente o mecanismo em si. Por outro lado, uma teoria científica geral se situaria melhor apenas se interessada no próprio “módulo”, isto é, naquilo que é capaz de produzir entre outras coisas as religiosidades, ainda que também integrando, numa perspectiva biocultural, a própria dicotomia estabelecida. Assim, tanto as questões colocadas pela CCR quanto as críticas que ela sofreu, poderiam nos servir como base refinada a partir de uma extensa pesquisa histórica (comparativa) e também da análise crítica do objeto religião acumulada desde a segunda metade do século XIX. Nathaniel Barrett, que defende esta síntese crítica, também aponta para a necessidade de uma maior aceitação de abordagens humanísticas em relação às explicações da

CCR que declaram “a crença na existência de seres sobrenaturais [*supernatural*]” como algo “recorrente e comumente difundida”. Se as explicações da CCR não forem convincentes, “devem ser substituídas por outras melhores”, mas que igualmente “abordem o apelo obviamente especial dos conceitos sobrenaturais” (BARRETT, N., 2016, p. 12).

Portanto, mesmo que outros fatores, numa abordagem fragmentária, “sejam usados para entender religião (experiencial, psicológico, social, político, etc.), ainda é necessário entender por que esses fatores estão persistentemente relacionados a conceitos sobrenaturais”. Barrett ainda sugere que talvez seja “impossível separar religião da crença no sobrenatural, apesar das tentativas de alguns teólogos e especialistas em religião”. Antecipando-se ao contraexemplo clássico, “Zen budistas e outras pessoas religiosas 'não crentes' não são” exatamente o caso, na medida em que a CCR “apenas afirma que a crença no sobrenatural é uma tendência generalizada e recorrente e, neste sentido, o budismo não é exceção, já que as variantes mais populares incluem o culto a seres celestiais”, como o próprio Pyysiäinen (2009) aponta. Além disso, em sua maioria, as respostas de religiosos não rejeitam “a tendência de definir religião como crença em seres sobrenaturais”, aceitando os termos do debate estabelecido pelo padrão da CCR, apenas tentando “por meio de várias estratégias apologéticas”, chegar a um impasse “na questão da verdade religiosa” (BARRETT, N., 2016, p. 12). A ideia de síntese subjacente em toda essa discussão, obviamente, não é nova e frequentemente aparece como tentativa de integrar, ou “disciplinar” uma variedade de perspectivas teóricas atuando numa configuração interdisciplinar. O próprio Pyysiäinen em coautoria com Luther H. Martin (2014) trata das dificuldades em relação às possibilidades de uma síntese no texto com o sugestivo título “Moving towards a new science of religion; or, have we already arrived?”

Apesar de endossarem a ideia de uma síntese, os autores demonstram ceticismo em relação à CCR como um programa coerente de pesquisa, sobretudo por abrigar uma série de perspectivas um pouco diferentes que tendem a dificultar a integração teórico-metodológica. Uma crítica importante presente neste trabalho, e que nos interessa diretamente, é endereçada à abordagem interdisciplinar, que para estes autores apresentaria alguns problemas na medida em que, pelo menos em certos casos, estabelecia-se metodologicamente de maneira promíscua, ocorrendo tanto na Ciência da Religião quanto na CCR com “incongruências e até incompatibilidades” em nível teórico. Esta, por exemplo, seria uma das razões para a CCR ainda está “para ser caracterizada por qualquer estrutura teórica coesa”, a exemplo de uma teoria unificadora, que atingisse “o status teórico e paradigmático geral de uma ‘ciência normal’”, bem como para imprimir o necessário “progresso em direção a um corpus de conhecimento

consensual, objetivo não alcançado de outra forma nos 150 anos de história da ciência da religião [*religious studies*]. Mas apesar de tais problemas, a CCR ainda seria o modelo mais promissor na criação e efetivação de “um estudo verdadeiramente científico de religião”, capaz de acumular “um corpus compartilhado de conhecimento”, na direção daquele desiderato dos “ancestrais” da ciência da religião [*study of religion*], “que ainda não foi totalmente realizado” (MARTIN; PYYSIÄINEN, 2014, p. 225-226).

Recentemente, uma proposta mais otimista nesta direção vem de um conjunto de contribuições para a obra *Evolution, cognition, and the History of Religion: a new synthesis* (2019). No prefácio “A call for a new synthesis”, assinado por Anders Klostergaard Petersen, Luther H. Martin, Jeppe Sinding Jensen, Ingvild Sælid Gilhus and Jesper Sørensen, alguns pontos centrais desta “perspectiva de coevolução gene-cultura” devem ser destacados. A proposta seria uma síntese “filtrada pelas lentes triangulares da evolução [biocultural], da cognição e da ciência da religião [*history of religions*]”, reconhecendo-se, contudo, que uma tal integração estaria longe de ser óbvia ao considerarmos a própria história da disciplina. A interdisciplinaridade, obviamente, está na base do projeto cuja palavra de ordem é “consiliência”, designando “a tentativa de aproximar cada vez mais as ciências naturais e comportamentais das ciências humanas”. Dentre as razões apontadas para se abraçar este esforço, destacamos outra ideia de base que é tornar a “ciência da religião [*study of religion*] uma genuína ciência da religião [*science of religion*]”, isto é, “uma *Religionswissenschaft*, como a disciplina é apropriadamente chamada em alemão, bem como nas línguas escandinavas, *religionsvidenskab* (dinamarquês) *religionsvitenskap* (norueguês e sueco)” (PETERSEN et al., 2019, p. 1, 4). E neste ponto, a ideia de futuro do pretérito que dá título a esta seção se apresenta, pois, em certo sentido indica por outras vias algo na mesma direção, na medida em que sugere determinadas condições a partir das quais um terreno comum entre a metateoria do período formativo da Ciência da Religião e do modelo padrão da CCR também deva ser considerado em uma nova síntese.

4.3 UMA CIÊNCIA DA RELIGIÃO EPISTEMOLOGICAMENTE AUTÔNOMA

Do ponto de vista cronológico, esta tese partiu de um contexto entre meados e fins da década de 1960 e início da década seguinte. Agora, em sua parte final, voltamos a este momento histórico, quando a disciplina estava dividida entre “fenomenólogos” e “historicistas”; um tanto longe do período formativo e já muito próximo de uma (re)inserção cognitivo-evolucionária. Portanto, é desse marco situacional da Ciência da Religião que, primeiramente, resgatamos a

questão metateórica de nosso interesse, seguindo com esta linha do tempo até a segunda década do século XXI, para afirmar nossa defesa por uma abordagem definicional como ponto de partida metodológico, na direção de uma autonomia epistemológica em relação a outras disciplinas academicamente concorrentes. Na sequência, questionamos a alegada e muito defendida falta de consenso em torno de uma definição conceitual de nosso objeto, razão pela qual ou não devemos insistir em algo dispendioso e infrutífero (*anomia definicional*), ou não devemos dar importância a algo que, na melhor das hipóteses, sempre será relativo, dada a “complexidade” de religião, embora não seja esse o caso na maioria das definições da amostra analisada. Na última subseção, concluindo nosso argumento, sintetizamos todo o percurso da tese considerando que, embora uma autonomia epistemológica não se estabeleça apenas por meio de uma abordagem definicional, esta atitude metodológica é um ponto de partida necessário, derivando daí um processo teórico-metodológico criticamente operante que consolide esse movimento inicial, caso a disciplina queira se situar de fato no “chão” de uma ciência, que por definição é algo limitado, demorado e custoso.

4.3.1 Uma abordagem definicional como ponto de partida metodológico necessário

Quando se trata de abordagem definicional, alguns autores neste período em consideração nos fornecem importantes subsídios. Mas para além da óbvia concordância em relação à necessidade de uma definição como ponto de partida para fazer de religião um objeto de ciência, eles também convergem quanto ao tipo definicional mais adequado. Contudo, não vamos nos deter em suas propostas definicionais e justificativas, mas apenas ressaltar a defesa que eles fazem por uma abordagem definicional, tendo em vista que também é a perspectiva assumida nesta tese. Nesse contexto, começamos por Robert D. Baird (1968; 1971), ao propor que a disciplina deva começar com uma definição de religião nos seguintes termos: “não há caminho para quem se propõe a estudar religião evitar a necessidade metodológica de partir de uma definição funcional explícita do que se pretende pelo termo, ou seja, uma definição que lhe permita identificar o objeto de investigação”. Outra vantagem seria evitar a inclusão de decisões normativas para uma visão de mundo sobre outra, o que nos permitiria avançar para uma compreensão do objeto a partir do que esteja indicado na própria definição. Enquanto não se ofereça qualquer norma para distinguir manifestações do objeto, isto é, uma religiosidade que seja pura de uma impura ou uma verdadeira de uma falsa, a ausência de opção por determinada visão de mundo priorizaria um critério identificador e não avaliador de religião. A

ideia seria fornecer a possibilidade de começar nosso trabalho “indicando o que estamos estudando quando dizemos que estamos estudando religião, sem conter uma decisão sobre qual seria uma *verdadeira* religião” (BAIRD, 1968, p. 18, 24-25; 1991 [1971], p. 2).

Uma definição “não pode fazer julgamentos” se utilizada apenas “para identificar dados religiosos”, ao contrário de uma que seja empregada “para determinar o conteúdo de verdade” de qualquer religiosidade. De maneira que, seria bastante problemático para um programa científico de pesquisa não reconhecer a necessidade de partir de uma definição de “religião” que marque seus limites e extensão, isto é, de uma definição de trabalho ou funcional, como defende Baird. E embora esta abordagem não seja “uma cura para todos os nossos problemas”, ela pode “nos colocar na direção certa, ou pelo menos nos permitir determinar se estamos operando adequadamente”. Em sua ausência, questões como a falta de identidade na Ciência da Religião inevitavelmente emergem, como é possível observar na afirmação de Philip Ashby (1965), para quem a disciplina seria “uma área de pesquisa acadêmica em busca de uma definição de si mesma”. Por outro lado, “é *improvável* que saibamos o que a ciência da religião [*history of religions*] significa ou deveria significar até que saibamos o *que se entende por um dos termos básicos envolvidos: ‘religião’*”. É exatamente esta a crítica que ele dirige a Morton Smith (1968), que diante da grande variedade de usos do termo religião, recomenda nosso contentamento “com as generalidades costumeiras produzidas pelos métodos superficiais e históricos da lexicografia, passando a discutir o papel do método histórico no estudo de religião sem saber exatamente do que estamos falando” (BAIRD, 1991 [1971], p. 2, 5, grifo nosso).

Torna-se realmente difícil “ver que crítica textual ou o pano de fundo histórico dos textos possam contribuir para o estudo de algo cuja identidade não é clara”, embora de fato, pareça ser exatamente isso que os cientistas da religião, geralmente, estariam propensos a fazer: estudar religião “sem saber exatamente sobre o que estamos falando”. Em 1991, Baird registraria a mesma falta de unidade que ele havia diagnosticado duas décadas antes, além da falta de clareza sobre questões metateóricas: “a natureza de definição permanece básica, pois sem categorias claramente definidas, pouco progresso pode ser feito na identificação, muito menos na compreensão dos fenômenos religiosos”. A despeito da receptividade aos métodos de outras disciplinas ou da interdisciplinaridade, haveria uma curiosa “total falta de influência na área dos procedimentos de definição” quando se sabia que “antropólogos, sociólogos, cientistas físicos e lógicos, com considerável discernimento e rigor, lançaram luz sobre a natureza da linguagem e da definição.” Na maioria das vezes, “os cientistas da religião ignoraram os problemas de definição”, e ao discutirem o assunto, mostram “uma quase

completa falta de sofisticação filosófica em relação ao significado de uma definição”, embora a categoria religião seja provavelmente “a mais básica para o cientista da religião”. Além disso, a forma como essa palavra é definida determinará o que o cientista está procurando, determinando também por necessidade lógica, “a utilidade ou inutilidade de certas outras categorias para chegar a esse fim”. Portanto, a definição (funcional) de religião seria para o cientista da religião uma indicação de seu objetivo acadêmico (BAIRD, 1991 [1971], prefácio, p. 1, 11, 17).

Frederick Ferré (1970), em sintonia com esta proposta de Baird, declara como objetivo uma defesa do “próprio empreendimento de definição, particularmente o empreendimento de definir religião”, além de instar fortemente pesquisadores nos campos relacionados a religião e fora deles, a tomarem uma iniciativa “vitalmente necessária para acabar com o atual estado de *caos conceitual que envolve os estudos sobre religião*”. Projeto que deve ser defendido em princípio e perseguido na prática, embora reconhecendo a provisoriedade das definições, visto que são ferramentas para “ordenar o comportamento linguístico (portanto, conceitual)”. Mas reconhecer que uma ferramenta pode um dia se tornar obsoleta ou desgastada, não seria “motivo para desistir do processo de fabricação de ferramentas”. O apelo à definição de termos como religião, “para os quais o uso popular é ambíguo, contraditório ou sem leme, nada mais é do que o apelo às regras exigidas para o propósito humano especializado do pensamento cuidadoso”, isto é, da investigação crítica. Deve também ser observado que o conceito utilizado para a “essência” de religião seria simplesmente “o conjunto mínimo de características que se estabelecem como necessárias e suficientes para a aplicação do termo a quem as possui”. Portanto, dada uma definição de religião em que a essência de religião é tomada como “a conjunção das propriedades A e B, se X deve ser chamado de religião, deve possuir as características A e B; e qualquer X que possua A e B deve, em virtude desses fatos, ser chamado de ‘uma religião’” (FERRÉ, 1970, p. 3, 5-6, grifo nosso).

Tomada desta forma, uma essência “não é necessariamente uma coisa fantasmagórica”, mas “uma ferramenta lógica que aguça nossa discriminação entre coisas particulares e auxilia nossa ordenação conceitual do mundo da experiência em grupos de coisas semelhantes em aspectos importantes”. As definições também estão carregadas de teoria, não podendo “escapar à imersão na teoria pelo menos implícita que todo uso estabelecido envolve”, embora isto não represente um problema em si. O perigo estaria na qualidade das “teorias implícitas por trás de algumas de nossas definições”, que em muitos casos são “teorias pobres”, em cuja ausência de definição *explícita* evita a exposição e melhorias. Por fim, ressaltamos a crítica incisiva à

“confusão conceitual em que os estudantes de religião são obrigados a fazer seu caminho hesitante”, evidenciando a necessidade de consenso como força vital para estimular padrões terminológicos de melhor comunicação e maior eficiência, saindo, conseqüentemente, de um pântano de mal-entendidos e ambiguidades que nos impõe a mesma pergunta: o que é esse objeto (religião) com o qual a disciplina se ocupa? E o que é uma tal disciplina senão “o órgão que, após cuidadoso estudo e teste através da prática de seus membros, é encarregada da responsabilidade de trazer alguma ordem às discussões desta questão?” Adotar uma definição “clara e viável de religião” atingiria também a ordem social, na medida em que uma esfera judicial seja levada a declarar de ofício o que se entende por religião. Não devemos deixar “para uma ‘Suprema Corte’ (e definitivamente não para o Congresso) definir de forma pública e autorizada o que deve ser entendido por uma ‘crença religiosa’” (FERRÉ, 1970, p. 6-7; 14-16).

A questão que devemos enfrentar, contudo, não é se a Ciência da Religião teria a última palavra quando se trata de religião e religiosidade. O problema central para estes autores e também para esta tese é exatamente não ter uma definição própria de seu objeto de estudo. Se essa definição será usada numa Corte Suprema ou em outras instituições, não é propriamente de nossa competência ou responsabilidade. Mas é de nossa inteira competência e responsabilidade, sobretudo, nossa obrigação, que a Ciência da Religião tenha uma definição de seu objeto, minimamente consensual e consistente com sua natureza científica. O fato é que cedo ou tarde somos chamados a responder a esta questão. Nesse caso, o que teríamos a oferecer que não passe por definições de nosso objeto dado por outras disciplinas, a exemplo daquelas mais frequentemente fornecidas a partir de Clifford Geertz, Émile Durkheim, Paul Tillich, Rudolf Otto, entre outros? Como lembra Brian K. Smith (1987), oferecer uma definição de um objeto parece ser um ato enorme e audacioso para muitos. Propor uma definição seria, “na melhor das hipóteses, algo a ser adiado para o futuro indefinido e, mais frequentemente, delegado a outros que têm mais recursos intelectuais acumulados do que nós”. Admitir isso, contudo, é simplesmente desistir de nossa disciplina, pois não havendo diferença entre religião e estrutura social, por exemplo, “a ciência da religião [*study of religion*] estaria inteiramente englobada no estudo da sociedade”. No entanto, “aqueles que argumentam isso na rubrica acadêmica de ‘religião’ ou ‘ciência da religião’ [*religious studies*], parecem-me ter um desejo de morte para a disciplina” (SMITH, 1987, p. 32, 38n16).

Esta pode parecer exatamente a ideia quando desistimos de nossa primeira e fundamental questão sob desconfianças generalizadas, a exemplo daqueles que veem uma abordagem definicional como algo muito ameaçador, pois religião para muitos na academia

seria considerada preciosa demais para submetê-la ao mesmo destino que objetos naturais sofrem, agindo antes *zelosamente* para mantê-la longe da tirania da vontade definidora ou “alfinete cruel de uma borboleta indescritível”. Por isso, deveríamos repensar esta ideia (já ela mesma prisioneira de uma definição implícita de religião como coisa *sui generis*) nos seguintes termos: “Definir não precisa ser imaginado como finalizar. Não é terminar, mas começar. Não é confinar, mas criar algo para refinar e eventualmente redefinir. Definir, enfim, não é destruir, mas construir para fins de reflexão útil”. Mas o grande problema para muitos não seria propriamente “definir”, mas definir *explicitamente*. Daí a defesa pelo “útil conceito de uma ‘definição de trabalho’”, que nos permita iniciar e desenvolver a pesquisa, possibilitando inclusive a reelaboração contínua da própria ideia de definição de trabalho (SMITH, 1987, p. 33-34), como, aliás, podemos observar tanto em Max Müller no período formativo, quanto em Thomas Lawson/ Robert McCauley e outros autores dentro da CCR. Da mesma forma, devemos concordar com Smith que esta atitude isoladamente não resolverá tudo, mas devemos insistir com ele e outros autores que uma abordagem definicional seja o necessário ponto de partida metodológico para uma “reflexão mais aprofundada” sobre nosso objeto de estudo.

E mesmo que alguns se oponham à eliminação de definições que apresentem, por exemplo, o “totalmente outro” de Rudolf Otto como significativamente distintivo, parece imperativo que, “se quisermos estabelecer nossa própria legitimidade como disciplina nas humanidades em ambientes secularizados e pluralistas”, devemos abandonar esse tipo conceitualização que se coloca para além dos limites de um trabalho reconhecidamente científico. E embora algo possa, aparentemente, ter sido perdido em tal atitude, há muito a ser ganho nessa escolha metodológica, na medida em que uma definição de trabalho possa dar início ao próprio processo de investigação (SMITH, 1987, p. 40, 53), consolidando uma pesquisa tanto como área progressiva de conhecimento, quanto de caráter eminentemente científico. Mas se dentro dessa linha argumentativa, e ampliando a questão para um contexto cronologicamente mais expandido desse período em consideração, continuarmos duvidando da vantagem metodológica de uma abordagem definicional como ponto de partida, então devemos agora abordar o problema dentro de outro contexto, isto é, a partir do paradigma cognitivo-evolucionário, o qual vem nos servindo de parâmetro cientificamente estabelecido, na direção de uma autonomia epistemológica para a disciplina. E aqui, mais uma vez devemos perguntar, agora com Juraj Franek (2014): “precisamos mesmo de uma definição de religião?” Sua resposta é que apesar “das dificuldades óbvias, o problema da definição de religião não deve ser varrido para debaixo

do tapete como teorização ociosa”, por pelo menos duas razões bem distintas (FRANEK, 2014, p. 3-4).

Concordando com Ferré, a definição de religião “é uma teoria de religião em miniatura” e, a menos que a Ciência da Religião queira renunciar a aceitação de pressupostos teóricos rigorosos e “juntar-se a Paul Feyerabend em seu anarquismo metodológico”, ela terá que discutir a metateoria de seu programa científico, pois a recusa não apenas deixará de demarcar o objeto de seu estudo, mas também dificultará a formulação de seus postulados teóricos básicos. Depois, convergindo com Smith, a questão definicional não é apenas um problema de abstração filosófica, mas também possui “importantes consequências sociais”, seja no meio jurídico (liberdade de culto), diretamente relacionado ao sistema educacional; seja no econômico, associado à isenção fiscal, entre outros. Em muitos desses casos busca-se “em vão uma solução para o problema de definição nos textos de especialistas”. Daí a questão: “e quem mais deveria ser considerado um especialista em responder à pergunta “o que é religião?” do que um professor titular em um dos muitos departamentos de ciência da religião [*religious studies*] em todo o mundo?” Enquanto a academia se dá ao luxo de discutir se o termo “religião” é irremediavelmente ambíguo, advogados e jurados muitas vezes têm que decidir por uma ou outra concepção disponível. Ter ou não ter uma definição de religião cientificamente estabelecida pode fazer toda a diferença em termos práticos numa sociedade plural. Embora o objetivo de uma ciência seja a aquisição de conhecimento, com a utilidade pública em segundo plano, e “certamente não deva ser politicamente motivada”, qualquer empreendimento científico deve “refletir sobre as possíveis consequências sociais das teorias que propõe” (FRANEK, 2014, p. 4-5).

Talvez o aparente fracasso em definir religião não seja devido à natureza do termo “religião”, mas resulte de nossas “pressuposições muitas vezes criticamente incontestáveis sobre o que uma definição deve alcançar e como ela opera”, sendo esta uma questão essencialmente filosófica. Por isso, alguma luz “poderia ser lançada sobre o problema da definição de religião examinando o fundo filosófico implicitamente assumido, embora raramente declarado explicitamente, por trás das definições de religião” (FRANEK, 2014, p. 5). Esta é uma questão central, posto que o problema não é propriamente a falta de definição em si, pois haveria sempre uma definição implícita, mas o fato de ser ou não ser uma definição que assuma *explicitamente* seus pressupostos. Portanto, na busca por uma autonomia epistemológica, a Ciência da Religião precisaria enfrentar e superar o desafio de prover uma definição cientificamente estabelecida e minimamente consensual. A recusa inevitavelmente

assume uma definição implícita geralmente problemática. Estas questões tratadas no contexto da CCR poderiam ser “respondidas examinando mais de perto os pressupostos teóricos e filosóficos básicos da abordagem cognitiva da religião”. Embora a definição de religião fornecida pela CCR seja em princípio quase indistinguível da doutrina do animismo de Tylor, é filosoficamente baseada em Kant e Chomsky, sendo capaz de fornecer nesse sentido uma justificativa “muito mais convincente para uma abordagem universalista de religião”, ao substituir o “conceito irremediavelmente ambíguo de seres ‘espirituais’, ‘sobre-humanos’ ou ‘sobrenaturais’ pelo conceito de contraintuitividade, empiricamente testável” (FRANEK, 2014, p. 19-24).

Mais uma vez, observamos aqui a ideia de evolução conceitual com base no exemplo de uma abordagem definicional como ponto de partida. Nesse caso, a CCR oferece uma definição que aumenta a precisão do termo original em questão “pela introdução do conceito de ‘agentes contraintuitivos’”. A aplicação prática deste conceito também resolveria o problema do clássico contraexemplo do budismo, na medida em que conteria “um grande número de agentes contraintuitivos”, ao invés de “seres espirituais” ou “sobre-humanos”. A evolução do conceito liberta a categoria religião do contraexemplo, e o budismo não seria mais “problemático em relação a um conceito global de religião”, nem “o argumento da bala mágica que Durkheim [e outros autores] uma vez considerou” (FRANEK, 2014, p. 23-24). Mas até que ponto esta evolução conceitual, que aparentemente resolveria alguns problemas de nossa disciplina, também poderia servir de base para uma definição de religião minimamente conceitual, viabilizando a ideia de uma Ciência da Religião epistemologicamente autônoma, no sentido em que aqui se defende? Para responder a esta pergunta, analisaremos a seguir um significativo conjunto de definições propostas ao longo de alguns séculos. Portanto, considerado longitudinalmente no tempo e no espaço esse conjunto definicional, poderíamos derivar algum tipo de convergência? Em caso positivo, teríamos então as condições mínimas necessárias para uma definição de nosso objeto? Seja como for, embora apresente a questão e discuta um caminho metodológico nessa direção, está para além dos objetivos desta tese oferecer uma convincente formulação definicional que restaria a se fazer.

4.3.2 Um consenso mínimo no “hipertexto definicional”

Tendo discutido a necessidade de uma abordagem definicional como ponto de partida metodológico para a ideia de autonomia epistemológica, devemos agora apresentar o

argumento para a possibilidade de uma definição de religião minimamente consensual, que sirva a esse propósito. Realizaremos isto a partir dos resultados da análise do conjunto de definições que apresentamos no capítulo 2, verificando em que medida haveria um recorrente ponto de convergência. Nesse sentido, utilizamos os conceitos centrais de “sobre-humano”, mais característico na disciplina durante o período formativo e também fenomenológico (a seu modo); e o de “constratuitividade”, mais presente no modelo cognitivo-evolucionário. Outro aspecto relevante está relacionado à ideia de que uma definição de religião é antes uma teoria de religião em miniatura. Isto quer dizer que uma vez alcançado um status consensual entre as propostas definicionais, também poderemos considerar a possibilidade de uma teoria unificada de religião mais ampla. Devemos ainda ressaltar que em nível paradigmático a emergência dessa suposta marca distintiva aparece nitidamente em diversos autores na Ciência da Religião do período formativo, da fase fenomenológica e também da Ciência Cognitiva da Religião, reforçando essa possibilidade de convergência. Portanto, considerando a evolução conceitual verificada, seres “espirituais” ou “sobrenaturais” (para alguns), depois agentes “sobre-humanos” e, mais recentemente, “agentes constratuitivos”, integram a nossa principal diretriz analítica, que de alguma forma deve aparecer nesse conjunto definicional como principal marcador daquilo que é e daquilo que não é religioso.

Assim, embora possa haver, em geral, considerável desacordo entre uma gama extensa de estudiosos, e também de cientistas da religião de maneira particular, sobre o que seja mais envolvente em religião, esse *dissenso* não ocorreria em relação à diretriz analítica em uso, havendo antes uma concordância de que algo “sobre-humano” ou “constratuitivo” estaria implicado necessariamente em religião, como defendem W. R. Wells, que ao referir-se ao elemento não identificável nas definições de religião de alguns autores, conclui: “o respeito pelo uso correto do termo religião requer uma definição que inclua a crença no sobrenatural [*supernatural*]” (WELLS, 1921, p. 275); ou Ake Hultkrantz, que após apontar o papel igualmente crucial das coisas não identificáveis usadas nas definições, também conclui: “religião não pode ser definida sem referência ao conceito de ‘sobrenatural’ [*supernatural*]”, afirmação derivada de sua investigação empírica, levando-o “à convicção de que a suposição de uma dicotomia básica entre dois níveis de existência, um ordinário ou ‘natural’, outro extraordinário ou ‘sobrenatural’”, condicionaria “a cognição religiosa do homem” (HULTKRANTZ, 1983, p. 231). Não podemos esquecer da defesa do próprio Thomas Lawson em diversos momentos, chegando a nomear esta marca distintiva como o “Princípio da Agência Sobre-humana” (2001), além de vários outros cientistas cognitivos da religião, especialmente

Pyysiäinen, Lindeman e Honkela, em texto já discutido, dedicado a este ponto central, modificando o conceito de agência “sobre-humana” para o de agência “contraintuitiva” (2003).

É importante destacar que esses conceitos, que formam nossa diretriz principal, operam num dos polos necessários para essa “dicotomia básica”, ou relação necessária entre dois níveis de existência na sugestão de Hultkrantz, nomeada às vezes de relação entre uma parte empírica (humana) e outra metaempírica (sobre-humana/contraintuitiva), estando em jogo, sobretudo, a noção de “modos existenciais”. É em função disso que o consenso mínimo deve se estabelecer a partir dos resultados da análise do bloco definicional, afirmando sua efetivação pelo menos nesse nível, o que já seria suficiente para remover as aspas do termo religião. Contudo, antes de trazermos os resultados desta análise, devemos considerar algumas condições metodológicas desse processo. Em primeiro lugar, recorreremos ao conceito de *hipertexto*, nativo da área computacional. Esse termo foi cunhado por Theodor H. Nelson na década de 1960, para quem hipertexto significa fundamentalmente uma escrita não-sequencial composta por uma série de blocos textuais conectados por links (LANDOW, 1992, p. 4). Ingedore Grünfeld Koch (2007), concordando com Theodor Nelson, também afirma que a característica principal do hipertexto é a não-linearidade ou não-sequencialidade, além de enfatizar no conceito a ideia de “instância pondo em evidência não só um sistema de organização de dados, como também um modo de pensar”, sendo este *modo de pensar* de fundamental relevância para nossa análise (KOCH, 2007, p. 23).

Além disso, Koch lista uma sequência de autores que nos ajudam na assimilação do hipertexto como “uma matriz de textos potenciais” (BAIRON, 1995, p. 45); onde cada texto particular [ou cada definição] consistiria em uma leitura realizada a partir dessa matriz [i.e., o hipertexto]; “um conjunto de nós ligados por conexões [semânticas]”, podendo ser dentre outras coisas, “documentos complexos”, eles mesmos hipertextos em si (LÉVY, 1993, p. 33); e ainda: “uma estrutura composta de blocos de texto conectados por nexos (SNYDER, 1997, p. 126)” (KOCH, 2007, p. 23). Nessa teoria, devem ser igualmente consideradas noções de intertextualidade, associações, conexões por determinados “links” [diretos] e “hiperlinks” [indiretos], interatividade, multicentramento e virtualidade, tendo em vistas que o hipertexto é um sistema fundamentalmente intertextual, com a capacidade de enfatizar características *de uma maneira que o texto convencionalmente utilizado não possui* (NELSON, 1992; KOCH, 2007; LANDOW, 1995). Em segundo lugar, devemos enfatizar as qualidades intrínsecas da amostra, na medida em que contém 1) um volume bastante significativo de definições; 2) um escopo cronológico amplo; 3) uma engenharia tipológica variada e 4) uma significativa

representatividade por áreas do conhecimento. Essa qualidade da amostra confere densidade e consistência ao resultado da análise, sobretudo se ficar demonstrado a existência de consenso em torno da diretriz com a qual estamos trabalhando. Uma terceira observação fundamental é que, quando tomadas isoladamente, ou “monoteticamente” de um ponto de vista metodológico, as definições apresentam um dissenso na superfície do texto.

Portanto, somente quando consideradas em conjunto, ou “politeticamente”, e de maneira mais específica, por *agrupamento intertextual*, é que podemos verificar a possibilidade de consenso, ou seja, a ideia de consenso mínimo só ocorrerá nesse nível, ficando claro que nossa suposição tem como base o hipertexto definicional onde, e apenas nele, poderemos verificar a ocorrência de um consenso mínimo que “orbite” em torno do termo religião sob a “força gravitacional” de nossa diretriz analítica (sobre-humano/contraintuitividade). Obviamente, sabemos que ambos os termos têm seu próprio itinerário de contestações. Contudo, a maioria dos autores que consideramos nesta tese optam por um ou por outro, dependendo da perspectiva em questão, não sendo este o lugar onde devemos realizar a necessária crítica conceitual desse uso. Assim, tomando nosso conjunto definicional descrito anteriormente, devemos agora trazer os resultados de nossa análise. Inicialmente, verificamos que a considerada marca distintiva de religião aparece contingencialmente na superfície do texto ou em seu subtexto, e necessariamente no hipertexto. Por exemplo, o bloco definicional analisado apresenta muitos conceitos equivalentes que emergem de forma nítida na “questão” recorrente de uma *relação* entre *humano* e *sobre-humano* (doravante, *questão relacional*), isto é, aquela dicotomia básica entre níveis de existência, como nos exemplos a seguir, onde se enfatiza esta *relação* propriamente dita (o itálico é nosso): “*relação* consciente e voluntária” (cf. SABATIER, 1897); “*relação* que liga o homem, na sociedade, aos seus fundamentais fins e módulos de valor, através de algumas *entidades e forças não humanas*” (cf. FIRTH, 1959).

Mais explicitamente: “a característica da vida religiosa é *estabelecer relações* ‘do tipo humano’ com *entidades não humanas*” (cf. HORTON, 1960); “seres divinos e a *relação* dos homens com eles” (cf. SOUTHWOLD, 1978); *relação* entre homem e poder divino/sagrado/divindade (cf. DICIONÁRIOS, 1872; 1960; 1977). A ideia de *relação* também está contida semanticamente em termos como experiência, coordenação, contato ou rituais.⁵³ Um bom número de definições além desse aspecto relacional, enfatiza o “polo” sobre-humano/contraintuitivo dessa equação. Nesse sentido, há ocorrências com variados nomes e

⁵³ Cf. Leuba, 1912; Cook, 1914; Otto, 1923; Tillich, 1959; De Martino, 1966; Luckmann, 1967; Berger, 1967; Brelich, 1970; Lawson; Mccauley, 1990; Byrne, 1999; Yandell, 1999; Hanegraaff, 1999; Barrett, 2000; Droogers, 2009.

expressões conectados por nexos semânticos, tais como seres, agentes, objetos, espíritos, posturas e poderes “sobre-humanos”, “soberanos”, “superiores”, “espirituais”, “antropomórficos” ou apenas “forças”⁵⁴, além de exemplos com o uso do termo “sobrenatural”⁵⁵, ou ainda com termos mais comuns: sagrado, divindade/deidade, deuses e derivados.⁵⁶ Por fim, há expressões mais amplas como ordem invisível/geral de existência (cf. JAMES, 1902; COOK, 1914; GEERTZ, 1966); quadro metaempírico/ realidade superempírica (cf. ROBERTSON, 1970; HANEGRAAFF, 1999; SCHILBRACK, 2013); “ultimidade” (cf. TILLICH, 1959; NEVILLE, 2013); poder além do nosso controle (JASTROW, 1901), e mais especificamente, mundos “contra-factuais” e “construtivos” (ATRAN, 2002) ou representações “construtivas” (PYYSIÄINEN, 2003[b]). Portanto, a despeito da terminologia diversificada no texto/subtexto, a nossa diretriz central está virtualmente presente no hipertexto definicional.

A existência dicotômica mantém nesse hipertexto definicional uma relação necessária em decorrência de uma atitude responsiva ou um comportamento motivado no “polo” humano. Podemos observar esse aspecto em muitos desses autores, alguns dos quais já citados, apresentando termos-chave denexo semântico em exemplos expressivos onde aparece uma atitude/ação de vários tipos como discurso, busca, esforço, observação, devoção, dever, preocupação, compromisso, crença, comércio, comunicação, ajuste, empreendimento, etc., seja conjunta ou isoladamente, trabalhando sinergicamente com designações que sugerem uma característica inerente ao ser humano, como “natureza psíquica/particular”, “capacidade”, “disposição”, “faculdade”, “impulso” e “instinto”.⁵⁷ Portanto, fica demonstrado que a raiz desse tipo relacional dicotômico é propriamente o que estes autores querem dizer por religião, se considerarmos estas definições como um grande bloco hipertextual e não mais isoladamente. Como evidenciado nos extratos apontados, esta raiz é algo ontologicamente dado, como uma

⁵⁴ Cf. Tylor, 1871; Réville, 1881, Chantepie De La Saussey, 1887; Frazer, 1900; Leuba, 1912; Whitehead, 1926; Radin, 1941; Lanternari, 1961; Spiro, 1966; Alston, 1967; Guthrie, 1993; Barrett, 2000; Boyer, 2001; Slone, 2004; Riesebrodt, 2007; Jensen, 2014; Frankenberry, 2014; Smith, 2017.

⁵⁵ Cf. Cook, 1914; Stark; Bainbridge, 1987; Whitehouse, 2004; Bruce, 2011.

⁵⁶ Cf. Kant, 1793; Feuerbach, 1841; Müller, 1870; Martineau, 1888; Marshall, 1898; Crawley, 1905; Durkheim, 1912; Otto, 1923; Jung, 1958; Tillich, 1959; Berger, 1967; Byrne, 1999; Droogers, 2009. Embora em Durkheim o termo *sagrado* não contenha a ideia de agência sobre-humana, que escaparia ao dado empírico *em seu ponto de chegada*, sua teoria depende dessa ideia *em seu ponto de partida*, igualando o uso do termo, nesse sentido, a autores como Tylor e Frazer (PALS, 2019, p. 371-372). Sobre isso, ver também J. Franek (2014, p. 12).

⁵⁷ Cf. Hobbes, 1651; Hume, 1757; Kant, 1793; Feuerbach, 1841; Wundt, 1887; Martineau, 1888; Caird, 1893; Sabatier, 1897; Tiele, 1899; Marshall, 1898; James, 1902; Crawley, 1905; King, 1910; Leuba, 1912; Durkheim, 1912; Cook, 1914; Ferm, 1945; Firth, 1959; Lanternari, 1961; Geertz, 1966; Berger, 1967; Brelich, 1970; Yinger, 1970; Robertson, 1970; Byrne, 1999; Lincoln, 2003; Atran, 2002; Riesebrodt, 2007; Buce, 2011; Neville, 2013; Frankenberry, 2014; Jensen, 2014.

capacidade, disposição, faculdade, impulso, ou até mesmo um instinto.⁵⁸ É nesse bloco hipertextual virtualizado onde ocorre o consenso em torno de uma realidade sobre-humana/contraintuitiva postulada pelo polo humano nessa relação. Isto é, no cerne do hipertexto virtualizado reside necessariamente “algo” *enraizado*, que busca na dimensão sobre-humana/contraintuitiva a solução para um problema humanamente insuperável.

Religião, nesse sentido, seria fundamentalmente esse “algo” que as definições às vezes nomeiam com termos diferentes no texto ou subtexto (capacidade, disposição, faculdade, impulso, instinto, etc.), mas que no hipertexto mantém-se “linkado” direta ou indiretamente pelo que seria uma condição determinante de resolutividade intrínseca ao ser humano, razão pela qual alcança consenso apenas nesse ambiente. E nessa economia textual, alguns termos relacionados à atitude/ação (e derivados) são claramente *determinados* por outros de caráter ontológico, relacionados à biologia humana. Assim, religião no hipertexto definicional é primeiramente biologia, depois psicologia e antropologia, realizando-se por fim em várias formas de postulados sobre-humanos/contraintuitivos, com teologia integrando uma delas, em especial aquelas características de culturas ocidentais e ocidentalizadas. Como observado, essa religião “biológica” que aparece no hipertexto definicional emprega a contraintuitividade (para usar o termo mais recente) como método indispensável na tentativa de superação de uma realidade humanamente insolúvel, sendo em última análise, uma hipótese formulada pela parte humana da equação, como sugere Jean-Marie Guyau (1887): “[religião] é uma explicação sociológica universal na forma de mito”. Em resumo: as definições no hipertexto apresentam uma *questão relacional* de modos existenciais em função de uma *questão enraizada* de superação existencial, esta última como algo inerente ao ser humano. Além disso, a *questão relacional* é tanto um produto quanto um postulado contraintuitivo da *questão enraizada*, que por meio dessa estratégia, busca solução para um problema nativo no ser humano.

Nas definições, a *questão enraizada* sempre estará implicada na *questão relacional*, como podemos observar no hipertexto definicional. Por outro lado, quando o polo sobre-humano/contraintuitivo não aparece numa definição, não há *dicotomia existencial*. E quando esta *questão relacional* não se coloca em função daquele “algo” enraizado (religião), a tentativa de definição rompe o escopo permitindo que qualquer coisa conte como religião. Nesse sentido, um determinado comportamento é religioso apenas se considerado dentro dessa equação. Isto é: não há religião na ausência desta relação necessária entre o modal humano de existência e a

⁵⁸ Reconhecemos que o uso de alguns destes termos não são pacíficos, recebendo críticas em diversas áreas do conhecimento, sendo tomados aqui apenas em seu nível descritivo em função do conjunto definicional.

contraparte sobre-humana/contraintuitiva. Portanto, a *questão relacional* é condição indispensável no hipertexto definicional. Este mesmo entendimento pode ser visto em autores que afirmam esta dimensão sobre-humana/contraintuitiva como a característica necessária de religião, reportando-se na maioria dos casos a esta condição. O exemplo mais categórico é o de Nancy Frankenberry (2014) ao declarar que sem agência sobre-humana não há religião. Por outro lado, a ausência dessa característica ou situação de “não religião”, fica evidente em alguns casos de nossa amostra. Por exemplo, considerando apenas o trecho tido como definicional, visto que um mesmo autor pode deixar de incluir a dimensão sobre-humana/contraintuitiva num trecho e incluí-la noutro, Mark C. Taylor (2007) relaciona religião a uma rede emergente que confere significado e propósito à vida. Neste caso, qualquer coisa que preencha esse requisito seria religião, sugerindo possibilidades semanticamente infinitas, ocorrendo algo semelhante em Bradley (1893), Whitehead (1926), Yandell (1999) e Tweed (2006).

Algumas definições do conjunto analisado trazem para superfície do texto as questões *relacional e enraizada*. Ilustram esses casos Brelich (1970), para quem religião seria o produto de “um tipo particular de esforço criativo de várias sociedades humanas”, na tentativa de adquirir “controle sobre aquilo que, em sua experiência concreta da realidade, parece escapar a todos os outros meios de controle”, ocorrendo algo semelhante em Robertson (1970), que vê religião como algo relativo à “distinção entre uma realidade empírica e uma superempírica e transcendente”, em que “os assuntos do empírico estão subordinados em significado ao não empírico”, isto é, uma “ação moldada pelo reconhecimento da distinção empírica/superempírica”. Noutro caso, ter Borg (1999) consegue “emular” na superfície do texto aquilo que está virtualizado no hipertexto, isto é, os modos existências e suas relações implicadas: “religião é a função de superar a finitude humana [a realidade empírica da *questão enraizada*] postulando algo ou alguém que se supõe estar além dessa finitude [realidade metaempírica na forma de agentes sobre-humanos/contraintuitivos]”. Aqui, a engenharia definicional no hipertexto é sustentada pela necessidade supostamente intrínseca do ser humano para solucionar o problema não da existência empírica enquanto tal (visto que sua finitude é incontestável e insolúvel, além de atestada pela experiência), mas para solucionar esse problema por uma via sobre-humana/contraintuitiva, seja antropomórfica ou não, pessoal ou impessoal, sinalizando nesse nível para uma hipotética *continuidade existencial* como solução pressuposta, que no hipertexto emerge da *questão relacional* entre modos de existência.

Outro ponto relevante derivado do hipertexto definicional é que o objeto de religião enquanto tal não é a agência sobre-humana/contraintuitiva em si, mas a solução para um

problema da realidade empírica. O apelo a estes agentes é apenas um *método* pelo qual buscase transcender um problema que pela via humana é obviamente insolúvel. É nessa “linha de comando”, “código” ou “script” biológico, identificado no hipertexto como religião, que está pressuposta a ideia de *continuidade existencial*. A agência sobre-humana/contraintuitiva de qualquer tipo, como tal, é apenas estratégia culturalmente construída nessa direção. O que muitas dessas propostas definicionais parecem admitir dentro desse hipertexto, em última análise, é que religião seria um dado da biologia humana antes de se expressar culturalmente diversificada nas relações que procura manter com esse tipo de agência ou qualquer outra coisa equivalente, por meio de discursos (mitos) e ações (ritos), os quais aparecem operando culturalmente de forma pressuposta e, notadamente, variada. Um dado importante para nós é que esta diretriz fundamental, aparecendo em quase todas as definições no hipertexto, está na base do próprio termo latino *religio*, como foi demonstrado anteriormente. Embora culturalmente este termo receba adornos e enfeites, continua aparecendo como estratégia de enfrentamento daquela *questão enraizada* no ser humano. O que devemos destacar aqui, contudo, é que a diretriz aqui em foco alcança no hipertexto definicional uma convergência significativa, na medida em que ocorre entre autores distintos cronológica e geograficamente.⁵⁹

Portanto, uma definição que se estabeleça metodologicamente com base nesse hipertexto, poderia se qualificar como uma proposta consistente. Mas o desafio não para por aqui. O consenso hipertextual verificado em nada ajudará se não conseguirmos trazê-lo para o nível textual; isto é, se não empregarmos uma arquitetura sintático-semântica capaz de explicitar uma relação necessária entre modos existenciais, em resposta a determinada demanda. Aqui, algumas decisões de ordem linguística e também tipológica devem ser tomadas se quisermos avançar nessa questão. A primeira está relacionada ao uso do próprio termo *religião* como um nome viável. Se a decisão for pela continuidade de seu uso, então precisamos fazer sua defesa ante o pressuposto teórico da *anomia definicional*, que postula sua impossibilidade seja por substituição; seja por erradicação, inclusive da própria disciplina, subsumida em outra ou em “outras”. Como pudemos verificar na discussão das questões etimológicas, especialmente em Casadio (2010), o termo de origem latina satisfaz este requisito. Além disso, seria muito contraproducente rejeitar *religio* em prol de outra solução supostamente mais vantajosa como o problemático termo *insider* “fê” (SMITH, 1962) e expressão *outsider* “formações cosmográficas” (DUBUISSON, 2003) ou “visões de mundo” (TAVES; ASPREM,

⁵⁹ É possível verificar se tal consistência se manteria a partir de outra amostragem, isto é, uma contraprova para este conjunto definicional aqui considerado. Além disso, este modelo analítico permitiria o acúmulo de novas definições integrando-as ao conjunto original, aumentando significativamente o escopo da amostra.

2018; 2019), ou aplicação de um tipo definicional politético (SALER, 1993). Devemos lembrar ainda que o uso de *religio* estaria perfeitamente em harmonia até mesmo com teorias contemporâneas como pudemos verificar na Ciência Cognitiva da Religião, que não só acolhe o termo religião, enquanto categoria analítica válida, como também propõe uma definição geral.

Tanto Casadio (2010) quanto Riesebrodt (2010 [2007]) demonstraram que o termo é utilizável, dando-nos uma sólida argumentação rejeitando o pressuposto teórico da *anomia definicional*. Além disso, embora alguns autores na CCR não entrem nessa discussão mais técnica, a grande maioria tende a assumir religião como uma categoria cientificamente aceitável nessa mesma direção. Portanto, uma vez superada a questão do próprio termo do ponto de vista etimológico e analítico, seria necessário estabelecer as condições para uma definição acadêmica considerando em seu conjunto os aspectos até aqui analisados para uma proposta nesse contexto. O conjunto definicional que trouxemos ao alcançar um consenso a partir de seu hipertexto pode ser útil na direção de uma conceituação consistente. Isto significa prover uma arquitetura redacional eficaz do ponto de vista daquilo que está virtualizado no hipertexto, incorporando aquela relação necessária entre modos existenciais em que religião é definidora, ao invés de priorizar expressões culturalmente determinadas. Como defendem Stark e Bainbridge (2008 [1987]), a utilidade e a fecundidade teórica das definições são um dos poucos critérios objetivos de avaliação. Mas, além desses indicadores pragmáticos, existe um de ordem técnica utilizado para avaliar (geralmente para desqualificar) definições que *aspirem a uma utilização universal*. Trata-se da *capacidade de resistência ao contraexemplo*. Em última instância, é essa qualidade que confere solidez a uma definição, na medida em que, mesmo estressada em seus limites, consiga manter seu poder de distinção, precisão e aplicação, características essas que devem se fazer presentes em uma formulação definicional.

4.3.3 Religião como objeto de uma ciência epistemologicamente autônoma

Após a proposição da abordagem definicional e do consenso mínimo operando no hipertexto sob os conceitos-chave equivalentes de sobre-humano e contraintuitividade, devemos questionar em que medida religião como objeto de uma ciência epistemologicamente autônoma pode e deve diferir do que temos visto até aqui na história de uma disciplina de 150 anos. Será que o fato de prover uma definição do objeto teria tal capacidade de mudança? Se sim, porque não temos nada tão diferente a despeito das inúmeras tentativas nessa mesma direção? A resposta curta é que não temos *essa* definição e que, portanto, ainda não podemos

responder a este questionamento. Por outro lado, podemos afirmar com esta tese que uma abordagem definicional cientificamente estabelecida deve ser o caminho metodológico de partida nessa direção. Portanto, uma mudança de paradigma implicada nesse cenário pós-definicional só poderá ser questionada quando alcançarmos uma resposta à pergunta “o que é religião”, suficientemente capaz de articular de forma explícita em seu enunciado linguístico aquilo que distingue religião de qualquer outra coisa, sendo este um empreendimento coletivo demorado e custoso, que exige um passo por vez, além de significativas revisões. Um século e meio de disciplina não foi o bastante para esta tarefa, especialmente considerando que a Filosofia tem mais de 2.500 anos de estabelecimento, e a Teologia que ultrapassa esta marca. Portanto, estes 150 de Ciência da Religião devem ser vistos como a primeiríssima infância da disciplina no melhor dos mundos. Talvez até mesmo como uma existência intrauterina, que ainda não viu a luz do dia com seus próprios olhos, sendo exatamente este o ponto central do problema que enfrentamos.

A autonomia nessa metáfora significa propriamente sair da condição de dependência epistemológica, na medida em que passe a usar lentes próprias, definindo um caminho em relação ao objeto de sua existência, considerando sobretudo, o conhecimento dele derivado para além desse “útero materno” em que a disciplina foi gerada, gestada e, em grande medida, ainda nutrida. E não são poucos os autores que nos lembram de que aquele projeto de uma Ciência da Religião iniciado na segunda metade do século XIX ainda não teria tomado forma ou completado este ciclo inicial de sua existência (ASHBY, 1965; WIEBE 1998; MARTIN; WIEBE, 2012; USARSKI; PASSOS, 2013; MARTIN; PYYSIÄINEN, 2014). Não é sem razão que outros autores como Steven Engler problematize uma “separação superficial” entre Teologia e Ciência da Religião (esta última em chave fenomenológica), posto que ambas continuem em termos metateóricos, *convergingo na mesma base de uma definição de religião*, isto é, com os objetos de estudo das duas fundamentados na fé, e, portanto, nenhuma sendo, de fato, ciência (ENGLER, 2004a, p. 39). Assim, uma mera separação institucional, ou de ofício, não alcança questões que são eminentemente metateóricas. Contudo, pondera Steven Engler, abandonar o conceito *sui generis* de religião (base da Fenomenologia da Religião clássica) significaria perder “um objeto próprio para estudar”, com “a característica definitiva” dessa Ciência da Religião não sendo mais o sagrado, “este objeto à parte”, passando a ser o objeto de estudo da disciplina “as relações entre os fatos ditos religiosos e outros fenômenos sociais, políticos, econômicos e, sobretudo, históricos” (ENGLER, 2004a, p. 39-40).

Por outro lado, devemos questionar se uma ou outra ciência (ou ciências) não estaria melhor configurada para esta tarefa em relação a um determinado conjunto de objetos. Por que deveríamos, em primeiro lugar, reconhecer o status científico de uma disciplina que não seja suficientemente capaz de prover acesso a qualquer tipo de conhecimento que já não se encontre estabelecido por outras disciplinas? Fica evidente que uma Ciência da Religião não pode ser em seus próprios termos a ciência de um objeto indefinível, de um objeto inominável, de um objeto incognoscível, porque isso tende a ser exatamente a definição (implícita ou explícita) de uma ou mais divindade em diversas teologias (ou numa criptoteologia), sendo prontamente subsumidas no conceito de “sagrado”, que embora não seja cientificamente estabelecido, alcança significativa aceitação entre muitas áreas do conhecimento que a ele frequentemente recorre. Portanto, temos um sério e difícil problema. Toda nossa discussão precedente confirma em vários autores a percepção de que *na base de uma definição do objeto estaria sua capacidade distintiva* sobre o que, afinal, estamos falando quando falamos de religião, e que isso não pode se confundir com um “sagrado” que justifica algumas religiosidades deixando de fora outras, ainda assim pré-teoricamente consideradas. Uma Ciência da Religião epistemologicamente autônoma deve ser a consequência de um caminho teórico-metodológico que consiga estabelecer exatamente a distinção entre seu objeto de estudo e o de outra disciplina, seja da Teologia ou de qualquer outra.

Resolver esta questão em termos científicos significa fazer de religião o objeto de uma ciência propriamente e não de outra coisa diferente disso, não estando em jogo ter ou não essa ciência a resposta final, mas sim em se reconhecendo como ciência, manter-se como tal. Contudo, ao que parece, não tem sido esse o rumo tomado pela disciplina desde o fim do período formativo, tendo em vista que de lá para cá a Ciência da Religião vem esbarrando em problemas recorrentes, sendo o primeiro deles, obviamente, a falta de uma definição própria em termos científicos e minimamente consensual sobre o que é e o que não é religião, tarefa que tem sido delegada a outras disciplinas abordando este mesmo objeto. Some-se a isso uma problemática adoção de metodologias emprestadas de outras áreas, com importação e aplicação direta de categorias que podem até ser incompatíveis entre si, havendo ainda o uso irrefletido de uma metalinguagem que *não é* claramente distinta da linguagem de alguns segmentos ditos religiosos, tomados metonimicamente como religião no singular. Nessa direção, a ausência de uma abordagem definicional em relação ao seu objeto de estudo pode significar para a Ciência da Religião a renúncia de um espaço teórico-metodológico próprio. Ironicamente, nesse vácuo, disciplinas academicamente concorrentes ocupam esse lugar a partir de abordagens conceituais

bem definidas, as quais tendem a determinar tanto o rumo da pesquisa quanto as posições e funções dos profissionais que devem integrar esta disciplina.

Devemos novamente enfatizar que a defesa por uma abordagem definicional não é novidade alguma, posto que já na origem da disciplina seus fundadores partiram deste ponto. Mas para eles a definição cientificamente possível seria aquela que não está interessada em circunscrever o que sabidamente muda no curso da história, e, portanto, é culturalmente dado. Eles não buscavam definir as expressões, as religiosidades institucionalizadas ou não, mas a própria capacidade de ser ou não religioso. Max Müller, Petrus Tiele e Chantepie de la Saussaye já tinham essa consciência metateórica muito antes de autores como Talal Asad defender a impossibilidade de uma definição histórica de religião. Definir o objeto sociológica ou historicamente, por exemplo, será sempre relativo a um substrato culturalmente posto. Mas a situação se inverte de uma perspectiva naturalista que vê religião como capacidade ou disposição da mente, em que a contingência cultural não atua, sendo antes seu produto. Deste ponto, podemos sim, estabelecer uma definição mais duradoura, pelo menos até desvendarmos a mente humana de forma muito mais precisa do que somos capazes hoje e seremos amanhã. Portanto, uma definição deve partir desse aspecto que não muda; do impulso que cria as religiosidades e não o contrário. Entendida dessa forma, a definição não é só possível como é imprescindível para avançarmos numa pesquisa científica progressiva. Como ficou demonstrado, essa abordagem se manteve como necessária tanto quando vista em nosso *contraponto fenomenológico* como quando vista em nosso *argumento cognitivo-evolucionário*, havendo nesse sentido uma forte coerência metodológica em relação a esse primeiro passo para um programa de pesquisa.

Além disso, tanto o contraponto fenomenológico quanto o argumento cognitivo-evolucionário possuem uma epistemologia claramente definida que, sugerimos, forneceu as condições necessárias seja para o seu estabelecimento, seja para sua consolidação e permanência. Mas se o tipo de autonomia epistemológica nesses casos se deu pela abordagem selecionada, isto é, se científica ou não-científica, então exatamente em qual espaço uma Ciência da Religião epistemologicamente autônoma em termos científicos poderia fazer diferença? Não teria a Ciência Cognitiva da Religião superado essa questão de demarcação disciplinar com sua própria abordagem definicional, métodos e teorias decorrentes? A resposta talvez esteja numa ampla e cuidadosa análise da metateoria do período formativo, com sua ênfase histórico-filosófica e antecipações, em paralelo com achados mais recentes do paradigma cognitivo-evolucionário. O que esta tese na totalidade demonstra nitidamente é que a CCR é

em boa medida uma retomada de parte daquele programa científico de pesquisa interrompido no período clássico da Ciência da Religião, como fica óbvio nas intenções de ambos os programas quando comparados metateoricamente. Nesse sentido, a CCR seguiu por certas veredas desbravadas no período formativo, aprofundando o nível de investigação por meio de técnicas e instrumentos de melhor precisão, inimagináveis ou ainda indisponíveis entre 1870 e 1920, aproximadamente.

Portanto, é preciso reconhecer a Ciência da Religião clássica por meio dos pais fundadores e também daqueles que se seguiram na vanguarda desse tipo de programa de pesquisa, como ficou demonstrado ao tratarmos deste período, muito embora não seja esse, por exemplo, o entendimento de Jesper Sørensen (2005), para quem os métodos e teorias usados pela abordagem cognitiva seriam bastante diferentes em relação ao que teria sido feito no período de formação de nossa disciplina, especialmente quanto às questões centrais da universalidade e da recorrência de fenômenos religiosos, cuja distinção resultaria em grande parte “dos princípios metateóricos subjacentes à formação de teorias específicas”. Nesse sentido, este autor propõe “cinco pontos sobre os quais há amplo consenso na ciência cognitiva da religião”: a necessidade de teorias explicativas gerais; a questão definicional do objeto; o naturalismo metodológico; o foco em processos mentais e a concordância em torno da cognição como fator decisivo. No entanto, em que medida a metateoria da CCR em relação a estas duas grandes questões e cinco princípios diferiria das propostas de Max Müller, Petrus Tiele e Chantepie de la Saussaye? Até onde conseguimos observar, em muito pouco. Os pais fundadores tinham exatamente esta concepção de teorias explicativas gerais em primeiro lugar, sem deixar de lado questões interpretativas. Ao que parece, Sørensen não observou adequadamente essa parte nos clássicos da disciplina.

Podemos dizer que o segundo critério é ligeiramente diferente do ponto de vista metodológico apenas num primeiro momento, mas exatamente igual quando se propõe a uma teoria geral de religião, exigindo igualmente uma definição de seu conceito central. Quanto a uma perspectiva naturalista em relação ao objeto, uma ampla literatura no período formativo discute justamente essa abordagem, com destaque para James H. Leuba que argumentava não haver em nossa arquitetura mental um mecanismo religioso específico (como Boyer e outros autores da CCR no século XXI), mas sim que a mesma arquitetura mental explicaria tanto coisas religiosas quanto não-religiosas. Tema também explorado em menor grau por Max Müller e Petrus Tiele. Em relação ao quarto critério, Sørensen claramente não considerou as contribuições desses mesmos autores (TIELE, 1897; MÜLLER, 1878; 1889), posto que

concordando geralmente entre si, eles defendiam já no século XIX a tese de um substrato mental implicado nas manifestações religiosas, o que explicaria seu caráter universal. De modo que essa estrutura mental era a mesma base de explicação para religião em ambos os casos, diferindo obviamente em grau a partir do conhecimento disponível à época. Essa aproximação metateórica é confirmada por diversos autores na própria CCR, a exemplo de Bulbulia (2005, 71) ao falar em “arquitetura mental que gera a religiosidade humana”, ideia que na essência tem muito a ver com a teorização do período formativo. Se para ele haveria um único desenho psicológico universal ou uma arquitetura mental que geraria a religiosidade humana, em que grande medida isso diferiria da ideia de “faculdade mental” em Max Müller ou “estrutura mental” em Petrus Tiele?

Além disso, o próprio Bulbulia define religião exatamente como uma capacidade mental pan-humana para “crenças e práticas relativas a seres, lugares e poderes sobrenaturais: ‘deuses’, ‘espíritos’ e ‘céus’ e semelhantes”, nomeada também por “desenho psicológico pan-humano”; “desenho biológico universal” ou “faculdade psicológica” (BULBULIA, 2005, p. 71-72). Há, portanto, uma significativa convergência entre o período inicial da disciplina e a CCR a partir dessa ideia central. Religião, nesse sentido, seria uma pré-disposição para o tipo de comportamento humano definido pelo apelo a coisas sobre-humanas [sobrenaturais para outros] ou contraintuitivas, ficando claro que religião, no singular, seria uma condição biológica, enquanto uma ou mais religiosidade (ou religiões) seria sua forma de expressão cultural. Contudo, nessa mesma direção outro desafio logo se impõe: o uso do termo religiosidade, frequentemente tomado por religião no singular, ou inversamente, religião no singular sendo assumida como religiosidade. Esta não é uma questão trivial, posto que um determinado autor pode estar fazendo uma crítica incisiva e bem fundamentada supostamente sobre religião (enquanto “capacidade mental”), quando, na verdade, o objeto de sua análise é uma religiosidade ou um conjunto delas. Näreaho (2008) ao concordar com a necessidade de ideias contraintuitivas no conceito de religião, argumenta que somente isto não seria suficiente, sendo o papel social outra necessidade. Mas a ideia de papel social não provém de religião em si, visto que não estaria circunscrito no campo dessa “capacidade intrínseca no homem” presente na maioria do conjunto definicional analisado.

A dimensão social pertence, obviamente, às inúmeras possibilidades de configuração a partir de um determinado contexto. Em sua condição contingencial, religiosidade pede por uma definição diferente de religião no singular, que naquele conjunto definicional e também na própria CCR seria antes uma condição ontológica dada. Esta confusão entre religião e

religiosidade do ponto de vista de uma abordagem definicional é uma consequência da falta de clareza metateórica, trazendo enormes prejuízos numa perspectiva científica. Mas definindo conceitualmente o termo religião, esta confusão generalizada tenderia a diminuir, senão desaparecer. Esta atitude metodológica, provando-se minimamente consensual, evitaria a confusa sinonímia entre religião e religiosidade. Matthew Day (2007) parece incorrer nesse tipo de confusão entre religião e religiosidade quando sugere uma possível falha na teorização da CCR. Partindo da premissa de que esta disciplina seja estatística, sobretudo em função das “complexidades empíricas disjuntivas que ela enfrenta”, e que, portanto, “excedem nossos poderes computacionais limitados”, uma teoria que explique religião não seria possível exatamente por esta nossa limitação. Aqui podemos observar a importância do ponto de partida de Matthew Day, que não é definido explicitamente. Religião para ele é algo dado e resolvido. Contudo, nossos poderes computacionais só serão excedidos se considerarmos religião como algo culturalmente dependente, ou seja, se tomarmos religião por religiosidade, que é diversa culturalmente e que, portanto, não possuiria qualquer característica universal necessária.

Contudo, esse aspecto contingencial define a religiosidade e não religião. Sendo contingencial, a religiosidade (que será sempre relativa a cada povo ou grupo social) é expressa em formas diversas no mundo, de modo que apenas aqui ocorreria aquela complexidade empírica disjuntiva indicada por Day, a qual impõe aos nossos limites computacionais, restrições para uma teoria de caráter generalizante não de religião, mas de religiosidade. Por outro lado, definida conceitualmente como algo ontologicamente dependente, isto é, como algo enraizado em nossa biologia, essa complexidade logo desaparece, restando apenas determinar de que capacidade estamos falando quando tratamos de religião nesse sentido. Portanto, teríamos uma capacidade “*x*” encontrada em todo ser humano, podendo ser utilizada por “*n*” formas culturais. Isto significa que quando teorizamos sobre a parte culturalmente dependente (religiosidade), não podemos usar os mesmos parâmetros próprios da parte que é ontologicamente dada (religião). Considerar essa distinção também faz parte daquela tarefa primeira de nossa disciplina. Quando falhamos, qualquer coisa poderá ser dita sobre religião, inclusive que não precisamos defini-la conceitualmente. A conclusão é que a tese de Day (e de muitos outros) parte de uma premissa que toma implicitamente religião por religiosidade, afirmando na superfície textual o termo no singular. Este tipo de confusão é bastante recorrente nos estudos de religião amplo senso. Uma Ciência da Religião epistemologicamente autônoma deve, portanto, definir seu objeto como condição primeira de sua existência. Apesar de óbvia, trata-se de uma constatação largamente irrefletida.

Com o avanço tecnológico, mesmo nossos poderes computacionais limitados em relação a religiosidades numerosas poderiam encontrar respostas minimamente satisfatórias a partir de um novo tipo de pesquisa conhecido como “Big Data”, que consegue reunir quantidades gigantescas de dados, a exemplo do que vem propondo J. E. Lane (2013; 2017). Nesse horizonte, teríamos uma solução razoável também para aquelas “complexidades empíricas disjuntivas” consideradas por Day (2007), na medida em que exista cada vez “mais dados hospedados online do que poderiam ser razoavelmente analisados por pesquisadores humanos”, especialmente pelo uso de algoritmos de mineração de dados no mundo virtual. A defesa do uso do “Big Data” pela Ciência da Religião, numa estrutura intercultural e comparativa, teria o seu fundamento na certeza estatística de nossos estudos empíricos atuais, expandindo-os “bem além do imaginado pelos primeiros estudiosos da ciência da religião [*comparative religion*]”. Portanto, segundo Lane, neste ponto parece que “fechamos o círculo”, com “a primeira proposta de estudo comparativo e científico de religião (Müller 1882 [1870]) centrado-se na linguagem” e agora com a utilização de um estudo científico de religião “enraizado no estudo da linguagem (Chomsky 1957) para estudar religião empiricamente”, permanecendo assim dentro de uma abordagem científica. Dessa forma, conclui Lane, poderemos “criar uma ciência da religião [*science of religion*] viável”; uma que poderia potencialmente resultar em um “modelo padrão de religiosidade humana” (LANE, 2017, p. 180). E se por um lado pareça uma tese bastante otimista, por outro, não seria algo impossível.

Mais uma vez a questão primeira logo se impõe: o sucesso da pesquisa “Big Data” depende necessariamente de um conceito de religião, posto que a mineração de dados se estabelece por meio de um algoritmo parametrizado. O desafio atual estaria na melhoria da qualificação dos conceitos de agência sobre-humana e contraintuitiva, centrais na definição de religião dentro dessa perspectiva, como vimos anteriormente. Mas embora a definição utilizada nos paradigmas clássico e cognitivo-evolucionário com base nestes conceitos ajude a manter coesão programática, especialmente num ambiente assumidamente científico, ela ainda se ressentiria de justificativa para o apelo à ideia de “agência”, posto que um “extraterrestre” também seria um caso de agência sobre-humana e um fantasma ou Mickey Mouse um caso de agência contraintuitiva; ambos culturalmente postulados e possuindo algum impacto sobre o ser humano. No entanto, nenhum deles é assumidamente religioso. Então o que exatamente marcaria a diferença entre um e outro caso? Portanto, uma qualificação conceitual precisaria ser feita e integrada a uma definição de religião como ponto de partida dessa Ciência da Religião. Também precisamos considerar que religião como algo enraizado em nossa estrutura

mental não pode ser priorizada em detrimento do seu aspecto cultural. Religião definida dessa forma não deve ser um objeto isolado da cultura como acontece em parte da CCR, e vice-versa, como acontece em parte da Ciência da Religião atual. Como defendido na perspectiva biocultural, haveria uma necessária interação entre algo dado e algo adquirido na criação de qualquer coisa.

Contudo, mecanismos mentais ordinários que seriam responsáveis pela formulação de diversos comportamentos, dentre os quais aquele que dá vazão ao estabelecimento de sistemas que têm por objeto a agência sobre-humana/constraintuitividade, não justificariam por si só a razão para criarmos tais sistemas ou religiosidades, ainda que religião nesse caso seja o próprio mecanismo da indução criativa. Uma Ciência da Religião como temos sugerido poderia neste ponto oferecer explicações conciliadoras entre essa mente indutora e os diversos sistemas religiosos que dela são derivados. Obviamente, algumas respostas encontram-se em curso na CCR e em áreas concorrentes. Mas uma vez singularizada como uma *atriz* importante no “espetáculo da vida”, essa Ciência da Religião estaria em melhores condições teórico-metodológicas para realizar um trabalho crítico não só de relevância acadêmica, mas também de resultados para além disso. Numa obra relativamente recente, *The Evolution of Religion, Religiosity and Theology*, de 2020, os autores afirmam que a obra intenciona apresentar um quadro inovador de religião como uma instituição social criada culturalmente [i.e., religião como cultura]; a religiosidade como elemento antropológico mais pessoal e subjetivo das pessoas expressa por meio de religião [i.e., enquanto produto dessa capacidade cultural]; e a teologia como o estudo de Deus [i.e., um produto específico dessa capacidade cultural] (FEIERMAN; OVIEDO, 2020, p. i). Temos aqui outro exemplo daquela confusão terminológica que toma religiosidade, a forma culturalmente criada, por religião, a condição mental para essa criação.

A tese biocultural trabalha exatamente esta interação entre mente e cultura, em que religião não seria exatamente um produto cultural como defende *The Evolution of Religion*, mas antes a condição mental para sua criação. Mas isto ainda não responde claramente a razão para *agirmos* assim e, de maneira muito mais problemática, para *termos* um tal padrão de comportamento. Então por que criamos inúmeras religiosidades com objetos e/ou seres constraintuitivos? Parte da resposta pode ser encontrada no próprio conjunto definicional analisado: porque precisamos de uma “hipótese” no negócio da existência finita. Explicação que também poderia estar contida nesse mesmo conjunto, numa implícita “prototeoria” geral de religião, se aceitarmos a tese da definição como teoria em miniatura. Assim, quando esta

hipótese apela para o sobre-humano ou contraintuitivo, que supostamente poderia resolver esse problema universal, então falamos de religião e não de outra coisa. É nesse padrão que a “estrutura mental” teorizada no período formativo e na CCR produz coisas religiosas. Contudo, para uma Ciência da Religião metodologicamente orientada por tal diretriz, restaria ainda um longo e meticuloso trabalho nessa direção. Certamente estaríamos diante de uma teoria de religião nada modesta. Mas não parece termos melhor opção quando a maioria da população mundial se autodeclara religiosa. Portanto, se tal declaração significar exatamente o emprego de uma das inúmeras variações dessa mesma “hipótese” humana nomeada religião, então temos um enorme objeto de estudo para ser investigado a partir de uma teoria que explique em primeiro lugar por que isso acontece e, depois, por que isso seria natural no ser humano.

CONCLUSÃO

Definir ou não definir religião de maneira explícita tem sido um problema persistente ao longo de 150 anos para a ciência que a tem como objeto de estudo. Trata-se de uma questão decisiva cuja resposta, como pudemos acompanhar ao longo desta tese, pode ser considerada pelo menos de três maneiras. Historicamente, muitos estudiosos têm de uma forma ou de outra optado por uma delas. Há uma linha de negação do problema por meio da *anomia definicional*, um pressuposto teórico que dificulta uma pesquisa científica convergente e progressiva em torno de um objeto de estudo *definido*. Depois, temos uma atitude de *relativismo definicional*, dado que não negando a existência da questão e necessidade de respondê-la, opta-se por uma abordagem fragmentária, considerando o problema apenas lateralmente, num horizonte limitado a determinado contexto. Por fim, há os que veem uma *abordagem definicional* como necessária para a superação de um problema fundamental na disciplina: dizer *o que* exatamente ela estuda de um ponto de vista científico, isto é, que conhecimento podemos derivar *disso* que investigamos, da forma como realizamos e das explicações relevantes a que é possível chegar sobre *isso* que investigamos. Em seu movimento de abertura, a tese considerou exatamente estas três linhas, fazendo a escolha por uma *abordagem definicional* explícita como ponto de partida metodológico, abrindo caminho para a discussão sobre o tipo de autonomia epistemológica estabelecida durante um século e meio de pesquisas. A partir desse problema metateórico central em nossa disciplina, foi possível acompanhar estas perspectivas verificadas em estudos de religião amplo senso e na Ciência da Religião em particular.

Como mais um passo nessa direção, passamos a uma minuciosa discussão sobre os tipos de definições e possibilidades para um termo entre aspas, tendo em vista que ao decidirmos pela abordagem definicional, precisaríamos compreender a maneira mais adequada de concretizá-la linguisticamente. Estabelecido o problema metateórico central da tese e as formas de respondê-lo mais frequentemente utilizadas, voltamos às origens da disciplina para verificar até que ponto nossa questão primeira, em articulação com aspectos teórico-metodológicos derivados, estaria presente na metateoria da Ciência da Religião clássica, a partir de seus principais fundadores. Por fim, buscamos no período subsequente desta disciplina um

contraponto na Fenomenologia da Religião e um argumento na Ciência Cognitiva da Religião, para refletir sobre o tipo de autonomia epistemológica que devemos operacionalizar, ao tomarmos religião como objeto científico e não como qualquer outra coisa fora desse escopo. Em termos cronológicos, esta análise metateórica cobriu cerca de 150 anos de Ciência da Religião. Assim, partindo de seu período formativo concentrado na obra de Friedrich Max Müller, Cornelis Petrus Tiele, Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye e respectiva crítica, nos movemos para a fase fenomenológica clássica afirmada em diversos autores, embora mais associada às contribuições de Gerardus van der Leeuw e Mircea Eliade, chegando finalmente à fase contemporânea, em que destacamos o modelo cognitivo-evolucionário, através dos pioneiros Thomas Lawson, Robert McCauley, Pascal Boyer, Justin Barrett e Harvey Whitehouse, que reintroduziu e aperfeiçoou temas discutidos e métodos empregados já no início da disciplina.

De posse dos resultados dessa análise metateórica, reafirmamos a proposta de uma abordagem definicional, explicitamente colocada, como ponto de partida metodológico necessário, visando a uma perspectiva em relação ao objeto, caracterizada sobretudo pela autodeterminação em relação a um conhecimento estritamente científico que a disciplina seja capaz de derivar de um objeto de estudo *definido*, superando não somente esta questão primeira discutida desde os primeiros passos da Ciência da Religião, mas também questões teórico-metodológicas, que em boa medida, são decorrentes da falta de solução nesse sentido, além de sua própria identidade, na medida em que seja possível alcançar um consenso mínimo em torno de uma definição conceitual de religião. Um consenso que ficou demonstrado em nosso modelo hipertextual, ao considerarmos um expressivo número de proposições dentro de um contexto espaço-temporal igualmente significativo. Contudo, esse consenso continuará virtual até que consigamos trazê-lo para o texto, numa definição linguisticamente eficiente, precisa, clara e resistente a contraexemplos. Em todo caso, uma Ciência da Religião que estabeleça sua autonomia epistemológica a partir de uma abordagem definicional cientificamente estabelecida, ainda restaria se provar por meio de métodos e teorias decorrentes dessa atitude metodológica, tendo que reconsiderar alguns problemas teóricos enfrentados no período formativo, bem como superar aqueles identificados no modelo cognitivo-evolucionário. Desta trajetória da tese, a seguir, podemos derivar nossas conclusões sobre religião como objeto de ciência no contexto de uma disciplina epistemologicamente autônoma, a partir de uma abordagem definicional.

A primeira delas é que definir conceitualmente religião continua sendo nosso imperativo categórico, que se coloca como questão necessária a ser enfrentada e superada. Enquanto isto

não acontecer de forma explícita, teremos que aceitar ou empregar, forçosamente, uma definição implícita, sendo este um dos grandes geradores de confusão e mal-entendidos por meio de definições *enganosas* (LUCKMANN, 1967, p. 41-42) que nos levam a *tropeçar* neste primeiro obstáculo (YINGER, 1970, p. 3), razão pela qual somos *obrigados* a definir nosso objeto (GEERTZ, 1997, p. 29-30) como *primeiro passo* para identificar o que é religião (SMITH, 2017, p. 20-22). Portanto, o uso do termo sem um entendimento do que exatamente ele significa *perpetua* a confusão, cuja consequência é o argumento supostamente “incontestável” de que o termo religião seria “indefinível” (TUSSING, 2019, p. 45-47). Para uma disciplina assumidamente científica, este pressuposto não poderia ser mais nocivo, dada as exigências características desse tipo de abordagem. Segue-se que, de uma forma ou de outra, não podemos contornar esta tarefa. Para a Ciência da Religião, tornar a definição de seu objeto explícita é algo inerente à sua cientificidade, devendo ser formulada num sentido forte do termo, isto é, com poder de evidência e clareza conceitual, além de potência distintiva e analítica decorrente. A definição de nosso objeto também importa porque traz consigo uma prototeoria “em germe”, precursora de teorias que a tem como ponto de partida epistemológico para suas explicações (GEERTZ, 1997; LAWSON, 1998; JENSEN, 1999; ARNAL, 2000; BRAUN, 2000; BAINBRIDGE, 2003; GRESCHAT, 2005; LECHNER, 2003; TWEED, 2020).

Além disso, a discussão sobre a necessidade de uma definição, inevitavelmente, traz consigo a questão do escopo definicional como outro aspecto de extrema relevância, sobretudo por ser geralmente utilizado como um critério para avaliar a eficácia das definições propostas, embora esse uso seja metodologicamente equivocado, posto que o escopo diz respeito apenas a manifestações pré-teoricamente religiosas, mas não ao objeto implicado nelas. Isto quer dizer que “*religiões*” como ponto de partida segue um caminho diferente, marcado pela contingência histórica de cada religiosidade investigada, exigindo uma abordagem fragmentária, própria do relativismo conceitual, que busca no pragmatismo definições localizadas, ao invés de uma abordagem de caráter generalizante. Ao tratarmos de *religião* no singular, o escopo definicional deve ser uma *resultante* de nosso imperativo categórico e não o seu *determinante*. Precisamos ser capazes de demonstrar numa abordagem definicional, por exemplo, por que razão o budismo, geralmente um ponto de inflexão quanto ao escopo, pode ser ou não considerado uma religiosidade, ao invés de simplesmente forçá-lo a caber numa definição ou descartá-la taxando-a de “imprecisa” ou muito restritiva. Chegando a um determinado consenso definicional, pode ser que a distinção analítica entre o que é e o que não é *religião em “religiões”*, contida na definição formulada, inclua determinados movimentos, institucionalizados ou não, como sendo

religiosidades derivadas dessa religião então *definida*. O mesmo podendo acontecer em relação à exclusão do que hoje são consideradas, ainda que pré-teoricamente, “religiosidades” mundialmente estabelecidas e reconhecidas como tais.

Mas se definir conceitualmente religião é o nosso imperativo categórico, a *anomia definicional* é o exato oposto dessa necessidade, sendo antes a negação da capacidade de nossa disciplina para *autodeterminar* o que é e como podemos derivar conhecimento científico de religião. Embora a *anomia definicional* tenha o seu lugar nessa discussão a partir da crítica histórico-ideológica sobre os usos do termo religião (SMITH, 1962; SALER, 1993; ASAD, 1993; FITZGERALD, 1997; 2000; MCCUTCHEON, 1997; 2001; DUBUISSON, 2003; TAVES; ASPREN, IHM, 2018; TAVES; ASPREM, 2019), argumentamos que isso *não* invalida uma abordagem definicional. A “constatação” das implicações históricas não examinadas do termo, que supostamente levaria à desistência e ao seu abandono por falta de consenso ou por ser algo inatingível, deve ser ela mesma reexaminada, na medida em que se demonstre significativas falhas nessa tentativa de desconstrução (GUTHRIE, 1996; GEERTZ, 1997; MCKINNON, 2002; ENGLER, 2006; SEGAL, 2006; HUGHES, 2006; BRUCE, 2011; CASADIO, 2016). O fato de que *religio* enquanto categoria analítica já estava presente na antiguidade, por exemplo, compromete a tese de religião enquanto invenção exclusivamente da modernidade (CASADIO, 2010). A ausência de um conceito equivalente de religião em qualquer cultura não extingue a realidade para a qual o conceito aponta. Religião enquanto conceito indispensável nos obriga a enfrentar questionamentos levantados contra sua necessidade, se quisermos formular uma teoria consistente, havendo boas razões para manter o conceito de religião, visto que as críticas são “insuficientemente persuasivas” (RIESEBRODT, 2010).

A superação da *anomia definicional* também traz ganhos qualitativos fundamentais para disciplina, uma vez que passaria a definir tanto o escopo quanto uma agenda acadêmica (STRENG, 1972; GRESCHAT, 2005; DROOGERS, 2009; SCHAFFALITZKY DE MUCKADELL, 2014; HANEGRAAFF, 1999; 2016; 2019), além do próprio direcionamento teórico-metodológico (STRENSKI, 2004; DROOGERS, 2009; STAUSBERG; ENGLER, 2011; HUGHES, 2013), de forma organizada, convergente, propositiva e relevante. Noutros termos, significa sair de um *locus* de *anomia* para um *locus* de *autonomia*. Tecnicamente, devemos considerar um roteiro estabelecido já no período formativo por meio do próprio Max Müller (1878; 1889), que inicia a discussão em torno dos tipos definicionais, retomada e redimensionada posteriormente por James Leuba, um autor cuja contribuição para a disciplina

ainda é desconhecida ou pouco utilizada, à exceção do uso, às vezes irrefletido, de sua lista de definições proposta em 1901 e ampliada em 1912, embora de forma isolada e timidamente, este cenário apresente sinais de mudança. Pelo menos parece ser o caso em *What is religion? Debating the Academic Study of Religion*, de 2021, cujos organizadores Aaron Hughes e Russell McCutcheon declaram se inspirar no trabalho de Leuba para produzirem o seu próprio “Appendix”, reunindo 32 considerações entre definições e reflexões sobre os desafios da definição, além de mais 17 propostas contemporâneas. A própria coletânea que serve ao debate em torno da questão definicional por meio de vários matizes acadêmicos, também corrobora em nossa disciplina a relevância e pertinência do chamado desta tese em relação ao trabalho de James Leuba.

Outro importante achado é que a questão definicional também pressupõe uma “gramática” que nos conduz a considerações linguísticas envolvendo morfologia, sintaxe e semântica, numa verdadeira “engenharia dos tipos definicionais”, movimentando uma série de problemas, a começar pela etimologia do termo *religio* (MÜLLER, 1878; 1889; BENVENISTE, 1969; BOUILLARD, 1976; DUBUISSON, 2003; PRANDI, 2010; CÍCERO, 2016), base latina que nomeia nosso objeto em diversas línguas e da qual se deriva o nome da própria disciplina, que a despeito de questionamentos (SMITH, 1962; FEIL, 1986, 1992; 2000 [1995], mantém-se disponível para uso (CASADIO, 2010; 2016; RIESEBRODT, 2010; FIGUEIREDO, 2019), além de uma extensa e intrincada discussão sobre distinções entre diferentes tipos de definições (HARRISON, 2006; DROOGERS, 2009; SCHAFFALITZKY DE MUCKADELL, 2014; FRANKENBERRY, 2014; STAUSBERG; GARDINER, 2016; HANEGRAAFF, 2016). Essa necessidade tipológica ficou patente quando reunimos um significativo conjunto definicional a partir de algumas coletâneas nesse sentido (MÜLLER, 1878; 1889; LEUBA, 1901; 1912; HUXLEY, 1927; ALSTON, 1967; DUBUISSON, 2003 [1998], GREIL, 2009; FRANEK 2014; HUGHES; MCCUTCHEON, 2021, embora esta última não integrada em nossa análise). Livrar o termo religião das aspas que geralmente o acompanham, isto é, de sua “*epoché* gramatical”, além de uma confusa sinonímia, exigirá de nós um esforço adicional no campo da linguagem, embora isto não seja novidade alguma para uma disciplina que buscou na Ciência da Linguagem (hoje, Linguística) seu modelo de cientificidade.

Outra conclusão importante a que se chega nesta tese está relacionada ao período formativo da disciplina, geralmente subentendido ou mal interpretado (se é que lido). Fica bastante claro que seus primeiros teóricos, notadamente Max Müller e Petrus Tiele,

concentraram sua atenção na questão definicional, no método de investigação de um objeto *definido* cientificamente, e na proposição de teorias que o explicavam, tanto em sua origem (não em relação a “quando”, mas em relação a “onde”), como em seu desenvolvimento, havendo inclusive uma significativa convergência nesse sentido. A Ciência da Religião possuía unidade metateórica em seu começo, com os três autores e a crítica contemporânea discutindo, de uma forma geral, os mesmos temas em graus maiores ou menores de concordância, com citações entre eles. Portanto, não podemos considerar um contexto pós-definicional e epistemologicamente autônomo nessa ciência sem antes voltarmos a seus clássicos para realizar uma profunda, séria e criteriosa releitura de um conjunto bibliográfico possivelmente desconhecido da maioria. Ignorarmos o que já foi pensado pela disciplina pode conduzir a repetição de erros ou a coisas atualmente celebradas como genuínas novidades. A tese demonstra que isso não é o caso em absoluto, embora tenha sido apenas um vislumbre sobre intrigantes antecipações “em germe”, para usar as palavras de alguns de seus fundadores. Religião como objeto de ciência era o negócio da disciplina no período formativo, e a direção que ela assume a partir de uma metateoria definida e convergente garantiu autonomia epistemológica em relação a outras disciplinas, sobretudo em relação à teologia.

Devemos considerar ainda que a despeito de seus protagonistas terem pertença religiosa em maior ou menor grau, isso não os impediu de nos legar um conjunto metateórico a partir de uma abordagem científica que foi a marca daquele período, tendo em vista que não podemos confundir o desejo de dar à Ciência da Religião um caráter científico com as posições confessionais heterodoxas de seus pioneiros. O que interessa para nós é a base metateórica do projeto que nos foi legado, não eventuais crenças de seus proponentes. Mesmo quando cada um deles apresenta algum tipo de tendência religionista, isto não impede um cientista da religião de realizar a devida observação sem prejuízo de toda uma teoria ou conceito. Ao tratarem do infinito como o objeto de religião desvinculado da ideia de uma divindade, podemos inferir de uma perspectiva *êmica* que talvez estivessem falando da divindade de sua respectiva religiosidade ou predileção. Mas isso também seria verdadeiro para qualquer divindade, assim como para a ideia impessoal de um poder sobre-humano, etc. Portanto, o “kernel” da teorização deve se manter intacto nesse sentido, sem prejuízo científico algum. Ademais, era exatamente o *descolamento metodológico* de uma perspectiva religionista para uma científica que garantiu a autonomia epistemológica desse período, com a definição de religião operando nos limites da natureza e do entendimento humano, e não a partir de algo para além disso. A dimensão sobre-humana era um apelo resultante de uma condição considerada natural, não sua causa *definidora*.

Aqui temos uma demonstração clara de que uma autonomia epistemológica tem seu ponto de partida numa abordagem definicional, derivando também daí métodos e teorias.

Algo que ficou evidenciado ao considerarmos o período pós-clássico na Ciência da Religião, seja como contraponto através da Fenomenologia da Religião clássica; seja como argumento por meio da Ciência Cognitiva da Religião, quando verificamos a mesma atitude metodológica. Primeiro, ao definir religião como busca pelo sagrado, esta fenomenologia orientou todo um programa de pesquisa e agenda teórica a partir deste ponto, significando também um caminho epistemológico próprio. Depois, o mesmo ocorreria com o paradigma cognitivo-evolucionário entendendo religião como um comportamento humano relativo a coisas sobre-humanas ou contraintuitivas culturalmente postuladas. Contudo, havia uma fundamental diferença na definição dessa fenomenologia em relação ao período formativo precedente, e também ao cognitivo-evolucionário subsequente: enquanto ambos partiam de uma perspectiva científica, os métodos e proposições teóricas dessa fenomenologia excedia em muito os limites de uma ciência, razão pela qual passou a ser duramente criticada a partir da década de 1970, inclusive como uma proposta teológica disfarçada de “ciência”. Em todo caso, interessa-nos ressaltar aqui apenas o fato de que tanto o “contraponto” quanto o “argumento” possuíam uma epistemologia definida que, defendemos, forneceu as condições necessárias seja para o seu estabelecimento, seja para sua consolidação e permanência, na medida em que mesmo programas aparentemente distintos como na Ciência Cognitiva da Religião, permaneceriam unidos por uma definição estável de seu objeto, ocorrendo o mesmo na Fenomenologia da Religião clássica.

Por outro lado, em seu ímpeto inicial, seus fundadores tinham na Ciência Cognitiva da Religião “uma alternativa aos estudos culturais principalmente pós-modernos e anticientíficos que dominaram a ciência da religião [*religious studies*], primeiramente nos Estados Unidos e depois na Europa”, sendo um “esforço explicativo e não interpretativo”, em que os “sistemas simbólico-culturais poderiam ser explicados em termos de restrições cognitivas inatas”. Seria, portanto, uma reação à “cegueira da mente” na “ciência da religião [*comparative religion*]”, sociologia e antropologia, embora houvesse algumas exceções. Além disso, haveria um caráter “revolucionário” na Ciência Cognitiva da Religião “contra as disciplinas culturais que estudavam religião, ou seja, ciência da religião [*history of religions*], filosofia da religião, antropologia da religião e assim por diante”, sobretudo em relação à hipótese da mente como *tabula rasa* (GEERTZ, 2016, p. 98). Contudo, a ideia de cegueira mental não se aplicaria ao período formativo da disciplina, tendo em vista que os respectivos textos informam algo muito

diferente disso. Podemos dizer que há uma forte convergência entre alguns dos principais pontos metateóricos estabelecidos no período formativo e na “revolução cognitiva” operada na Ciência da Religião, o que seguramente corrobora o caráter científico assumido já na origem da disciplina, recolocando alguns desses pontos na pauta do cognitivismo evolucionário, começando pela aparentemente trivial questão terminológico-paradigmática, ao resgatar a ideia de uma empreitada científica anunciada no próprio nome: *Cognitive Science of Religion*, na novamente ambiciosa ideia de uma “ciência” deste objeto.

Deve ser lembrado que, posteriormente, a Ciência Cognitiva da Religião integraria a perspectiva evolucionária, passando sua associação internacional apenas recentemente (2020) a usar o nome Ciência Cognitiva e Evolucionária da Religião (CCER), reafirmando agora no próprio nome o paradigma evolucionário, o mesmo que de acordo com Eric Sharpe, teria criado as condições para o surgimento da Ciência da Religião na segunda metade do século XIX (SHARPE, 1986, p. 47-71), ecoando o ensaio de Jane Ellen Harrison (*The influence of Darwinism on the Study of Religions*, 1909, na ocasião dos 50 anos da publicação de *The origin of species*, de Charles Darwin), segundo o qual a teoria da evolução teve um impacto significativo no desenvolvimento da Ciência da Religião por um longo tempo (WIEBE, 2008, p. 339). Outro ponto de contato metateórico que devemos destacar é que “a revolução cognitiva teria *restabelecido a mente* como uma unidade central de análise empírica e teórica” (GEERTZ, 2016, p. 97, grifo nosso). Nesse sentido, poderíamos então falar de um essencialismo imanente ou de um naturalismo ontológico, cientificamente verificável, que afirma religião como parte integrante padrão da própria natureza humana, e não como algo externo, a exemplo da ideia do sagrado, nos interessando aqui sobretudo o caráter teórico-definicional que está presente nesse tipo de abordagem. Portanto, partindo praticamente das mesmas bases empíricas, isto é, de uma *estrutura mental geral do ser humano*, tanto o período clássico como o cognitivo-evolucionário definiu seu objeto de investigação como diretamente relacionado a uma característica humana, e não com base em algo para além dessa condição ontológica dada.

Nesses termos, tanto para a Ciência da Religião clássica como para a Ciência Cognitiva e Evolucionária da Religião, o que diferenciaria um comportamento religioso de qualquer outro, seria, respectivamente, a agência “sobre-humana” e a agência “contraintuitiva” como objeto de captura desta *estrutura mental*, o qual, obviamente, estaria para além de uma ciência limitada, mas bastante apta numa abordagem hermeneuticamente orientada, seja ela teológica, fenomenológica ou literária. Por fim, outro ponto que devemos destacar tem a ver com as semelhanças metodológicas em que se compartilha o reconhecimento de outras disciplinas

como necessárias para o desenvolvimento desta ciência, sobretudo em termos teóricos. Para Thomas Lawson, um de seus fundadores, a Ciência Cognitiva da Religião seria “um esforço interdisciplinar que desenvolve teorias baseadas em experiências que explicam como as mentes funcionam e por que funcionam da maneira que o fazem, e não de alguma outra maneira” (LAWSON, 2022, p. 18). Contudo, devemos mais uma vez enfatizar, esta característica interdisciplinar já havia sido considerada no período formativo, como pudemos acompanhar anteriormente, especialmente porque também significava uma fonte de dados em larga escala já naquela época, proveniente de outras disciplinas, embora isto não significasse renunciar uma explicação de caráter geral em favor de uma abordagem fragmentária do objeto, frequentemente empregada numa perspectiva interdisciplinar. Além disso, mesmo considerando tais contribuições, isto também não significaria deixar de revisar criticamente o material vindo de outras disciplinas (cf. TIELE, 1897, p. 15-21).

De outra perspectiva, também podemos reafirmar essa aproximação metateórica por meio de aspectos menos evidentes a partir da publicação da obra inaugural *Rethinking religion*. Neste caso, é possível observar uma importante convergência nos respectivos substratos paradigmáticos, através de seus autores Lawson e McCauley, cuja formação acadêmica emulava justamente aquele lastro histórico-filosófico (comparativo-analítico) que deveria encabeçar a Ciência da Religião no período formativo, sugerida inicialmente por Max Müller, e depois explicitada por Petrus Tiele e Chantepie de la Saussaye. E assim como naquela época Max Müller havia partido do arcabouço metateórico da Ciência da Linguagem, *Rethinking Religion* também buscaria inspiração na linguística de Chomsky. Portanto, temos aqui um significativo paralelo que se estabelece entre a compreensão de Max Müller sobre a possibilidade de uma Ciência da Religião, que toma como inspiração o modelo científico então em voga na Ciência da Linguagem de seu tempo, e a mesma ideia sendo observada por Thomas Lawson (1976; 1990) sobre a possibilidade de uma Ciência Cognitiva da Religião, que toma como inspiração as ideias de Chomsky (1957). Nesse sentido, Max Müller havia vislumbrado “claramente uma Ciência da Religião [*Comparative Religion*] em que os estudiosos pegaram emprestadas teorias e métodos-chave da linguística comparada, filologia, história e filosofia” (MCCORKLE JR; XYGALATAS, 2012, p. 149). Portanto, a linguística como substrato para o projeto de uma Ciência da Religião numa configuração histórico-filosófica estava na pauta metateórica destas disciplinas, como se evidencia nas obras de seus autores fundadores.

Do ponto de vista da questão definicional, também é possível seguir com esta aproximação, a partir do que podemos encontrar em Lawson; McCauley (1990), primeiramente

usando o conceito de sobre-humano, para depois assimilar o de contraintuitividade (2002), assim como em Boyer (1994; 2001) e Pyysiäinen, Lindeman e Honkela (2003). Este mesmo tipo de “evolução” definicional também pode ser verificado cem anos antes, no período formativo, sobretudo nas sucessivas alterações que Max Müller efetuou em sua própria definição conceitual de religião, vistas no capítulo anterior (cf. 1870; 1878 e 1889). Além disso, este paralelo pode ser observado igualmente na obra de Chantepie de la Saussaye (1887), que retomaria a definição minimalista proposta por E. B. Taylor em 1871, realizando uma correção conceitual na expressão “seres espirituais” para “poderes sobre-humanos”. De forma bastante significativa, Thomas Lawson também retomaria essa mesma definição, embora a partir da versão ligeiramente modificada que Melford Spiro apresentou (1966), para em ambos os casos afirmarem suas respectivas abordagens definicionais. E mesmo a despeito da polifonia acadêmica na Ciência Cognitiva da Religião, sobretudo interdisciplinar, o tipo de teorização decorrente tenderia a manter coesão em boa parte em função do ponto de partida metodológico ou fio condutor, na medida em que concordavam em “um conjunto de suposições básicas abrangentes”: negação de um suposto caráter *sui generis*, adoção de um naturalismo metodológico, possibilidade de sujeição do cultural a restrições biológicas e capacidade mental pré-equipada com mecanismos especializados) (XYGALATAS, 2014, p. 345-346).

A Ciência da Religião começou de forma distintivamente científica enquanto projeto formativo, embora logo abortado a partir de uma abordagem fenomenológica peculiar, com interações com aquela desenvolvida na filosofia, que acabou reinserindo na Ciência da Religião noções essencialistas não verificáveis cientificamente, que foram conscientemente abandonadas quando de sua formação pelos pioneiros na segunda metade do século XIX. Podemos dizer que o período pós-clássico inicial foi quase que inteiramente fenomenológico, sobretudo de um ponto de vista religionista. A crítica pós-moderna contribuiu para o reconhecimento dessa fase não científica, embora epistemologicamente autônoma. Com o enfraquecimento dessa Fenomenologia, abriu-se espaço para a retomada daquele ímpeto estritamente científico (descontinuado já na segunda década do século XX), a partir da Ciência Cognitiva e depois Evolucionária da Religião. Contudo, ao se fixar na estrutura mental, esse paradigma negligenciou a dimensão cultural da equação chamada religião, renunciando seu imprescindível aspecto histórico, que funciona como índice material do privilegiado substrato ou estrutura mental. É nesse ponto que uma Ciência da Religião epistemologicamente autônoma, a partir de uma abordagem definicional cientificamente estabelecida, pode e deve realizar uma significativa diferença. Comparado às suas “irmãs” cronológicas, Antropologia,

Sociologia, Psicologia, qual o status que a disciplina alcançou? Que tipo de influência exerceu e exerce no mundo? E que grande contribuição a disciplina conseguiu derivar de suas investigações para a comunidade científica, e de uma forma muito mais ampla, para a humanidade?

A questão definicional que sustenta toda nossa discussão, e em torno da qual discutimos o tipo de autonomia epistemológica que devemos assumir ao se tomar religião como objeto de ciência, está diretamente relacionada a outros desdobramentos, funcionando como um *roteador metateórico* por meio do qual “trafegam” diversas outras questões relevantes. A discussão metodológica na Ciência da Religião é um problema constantemente enfrentado em parte pela ausência de uma definição conceitual de religião, na medida em que o problema não é termos, necessariamente, um ou vários métodos próprios, mas termos um ponto de referência que nos permita construir ou aproveitar métodos que considere uma marca epistemológica própria, cientificamente definida. O mesmo se aplica à teoria que podemos desenvolver com base nessa derivação, em que a definição desempenha papel fundamental, abrindo caminho para explicações científicas válidas e convincentes. Outra questão central gerenciada por esse “roteador” pede por um consenso mínimo em torno de uma definição de religião. Contudo, não precisamos alcançar, necessariamente, unanimidade conceitual alguma entre as várias disciplinas que lidam com o objeto religião. Precisamos desse consenso apenas dentro de uma configuração disciplinar como a que temos proposto, bastando para isso que a definição 1) possua formulação própria, sendo linguisticamente eficiente e clara, que faça jus à sua natureza científica (portanto, defensável); 2) demarque explicitamente as fronteiras de seu objeto a partir da direção epistemológica que então se assuma (resolvendo a questão do escopo definicional), e 3) alcance consenso nesse contexto.

Propondo uma *abordagem definicional explícita* na Ciência da Religião, esta tese defende uma postura teórica de caráter geral, que objetive explicações mais amplas para o que é religião; para a razão de termos religião, e para o significado na vida humana da religiosidade que dela se deriva. Uma abordagem fragmentária, ou de *relativismo definicional* é, obviamente, uma opção pragmática frequentemente abraçada na área. Contudo, além de evasiva nessa direção, também tende a se transformar em um multiplicador de definições *ad hoc*, posto que para cada contexto existiria uma determinada definição de religião. E mesmo que depositemos esta questão na *caixa acadêmica dos enigmas*, ela continuará existindo, e arriscaremos analisar *rigorosamente* algo que não seja religioso de um ponto de vista cientificamente estabelecido. Nossa postura também é de enfrentamento da *anomia definicional*, na medida em que aceitá-la

implicaria a negação da própria ideia de uma disciplina epistemicamente autodeterminada. Ao concluir o artigo “Keeping ‘Science’ in the Cognitive Science of Religion”, Justin Barrett sugere que o paradigma assumido por essa disciplina ofereceria “a maior promessa de uma ciência da religião [*science of religion*] abrangente” (BARRETT, 2008, p. 300). Devemos concordar em parte com este autor, buscando criticamente no modelo cognitivo-evolucionário um lastro científico melhor estabelecido. Contudo, para sair dessa condição de “promessa”, uma Ciência da Religião definida em seu ponto de partida e abrangente em seus resultados, não poderá igualmente prescindir das contribuições válidas de seu período formativo, caso queira desenvolver um programa significativo e progressivo de pesquisa científica sobre religião.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Revista e ampliada. Tradução da 1. Ed. brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi. Revisão da tradução e tradução dos novos textos de Ivone Castilho Beneditti. 5. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ALSTON, William P. Religion. In: BORCHERT, Donald M. (ed.). *Encyclopedia of philosophy*. 2. Ed. V. 8. New York: MacMillan, 2006 [1967, p. 140-145], p. 366-373.
- ARNAL, William E. Definition. In: BRAUN, W; MCCUTCHEON, Russel T. (org.). *Guide to the Study of Religion*. London; New York: Cassell, 2000, p. 21-34.
- ARNAL, William E; MCCUTCHEON, Russel T. *The sacred is the profane: the political nature of "religion."* Oxford; New York: Oxford University Press, 2013.
- ASAD, Talal. A construção da religião como uma categoria antropológica. *Cadernos de campo*, v. 19, n. 19, 2010, p. 263-284.
- ASAD, Talal. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1993.
- ASHBY, Philip H. The History of Religions. In: RAMSEY, Paul (ed.). *Religion: the Princeton studies*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1965.
- ATRAN, Scott. *In God we trust: the evolutionary landscape of religion*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2002.
- BAINBRIDGE, William Sims. Sacred algorithms: exchange theory of religious claims. In: GREIL, Arthur L; BROMLEY, David G. (org.). *Defining Religion: investigating the boundaries between the sacred and secular*. Amsterdam: JAI, 2003, p. 21-37.
- BAIRD, Robert D. *Category formation and the History of Religions*. Religion and Reason 1. The Hague: Mouton, 1971.
- BAIRD, Robert D. *Category formation and the History of Religions*. With a new preface. 2. Ed. Religion and Reason 1. Berlin; New York: Mouton de Gruyter, 1991.
- BAIRD, Robert D. Interpretative Categories and the History of Religions. *History and Theory*, v. 8, n. 8, 1968, p. 17-30.
- BAIRON, S. *Multimídia*. São Paulo: Global, 1995.

BARRETT, Justin L. Cognitive Science of Religion: looking back, looking forward. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 50, n. 2, 2011, p. 229–239.

BARRETT, Justin L. Cognitive Science of Religion: what is it and why is it? *Religion Compass*, v. 1, n. 6, 2007, p. 768–786.

BARRETT, Justin L. Exploring the natural foundations of religion. *Trends in Cognitive Sciences*, v. 4, n.1, 2000, p. 29–34.

BARRETT, Justin L. Keeping ‘Science’ in the Cognitive Science of Religion: needs of the field. In: BULBULIA, Joseph et al (ed.). *The evolution of religion: studies, theories, & critiques*. Santa Margarita, CA: Collins Foundation Press, 2008, p. 295-301.

BARRETT, Justin L. On keeping Cognitive Science of Religion cognitive and cultural. In: MARTIN, Luther H; WIEBE, Donald (ed.). *Religion Explained? The Cognitive Science of Religion after twenty-five years*. London: Bloomsbury Publishing, 2017, p. 193-201.

BARRETT, Justin L. *Why would anyone believe in God?* Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2004.

BARRETT, Justin L; F. C. KEIL. Anthropomorphism and God concepts: conceptualizing a nonnatural entity. *Cognitive Psychology*, vol 3, 1996, p. 219–47.

BARRETT, Nathaniel. Ciencia cognitiva de la religión. In: VANNEY, C. E; SILVA, I; FRANCK, J. F. (ed.). *Diccionario Interdisciplinar Austral*, editado por Claudia E. Vanney. Disponível: http://dia.austral.edu.ar/Ciencia_cognitiva_de_la_religión. Acesso: 18.10.2019.

BEIT-HALLAHMI, Benjamin. Atheists. A psychological profile. In: MARTIN, Michael (org.). *The Cambridge companion to atheism*. New York: Cambridge University Press, 2007, p. 300-317.

BENVENISTE, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Les Éditions Minuit, 1969.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

BERGER, Peter L. *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*. Garden City, NY: Doubleday, 1967.

BERGUNDER, Michael. What is religion? The unexplained subject matter of religious studies. *Method & Theory in the Study of Religion*, v. 26, n. 3, 2014, p. 246-286.

BEYER, Peter. Defining religion in cross-national perspective: identity and difference in official conceptions. In: PLATVOET, Jan G; MOLENDIJK, Arie L. (org.). *The pragmatics of defining religion: contexts, concepts and contests*. Leiden and Boston, MA: Brill, 1999, p. 163-188.

BEYER, Peter. *Religions in global society*. London; New York, Routledge, 2006.

BIANCHI, Ugo. The definition of religion: on the methodology of historical-comparative research. In: BIANCHI, U; BLEEKER, C. J; BAUSANI, A. *Problems and methods of the history of religions*. Leiden: Brill, 1972, p. 15-34.

BLEEKER, C. Jouco. *The Rainbow: a collection of studies in the Science of Religion*. V. 30. *Studies in the History of Religion*. Leiden: E. J. Brill, 1975.

BLEEKER, C. Jouco. *The Sacred Bridge: researches into the nature and structure of religion*. V. 7. *Studies in the History of Religion*. Leiden: E. J. Brill, 1963.

BLOCH, Maurice. Religion and ritual. In: KUPER, Adam; KUPER, Jessica (org.). *The social science encyclopedia*. London: Routledge; Kegan Paul, 1985, p. 698-701.

BODART, C. Anomia - Émile Durkheim. *Café com Sociologia*. 17 de jun. 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?reload=9&v=YREWiFJ8cXQ>. Acesso em: 16/02/2020.

BORGEAUD, P. *Aux origines de l'histoire des religions*. Paris: Seuil, 2004.

BOUILLARD, Henri. La formation du concept de religion en occident. In: KANNENGIESSER, Charles; MARCHASSON, Yves. *Humanisme et foi chrétienne*. Paris: Beauchesne, 1976, p.451-461.

BOWKER, J. W. Information process, systems behavior, and the study of religion. *Zygon* v. 2, 1976, p. 361-79.

BOYER, Pascal. *The naturalness of religious ideas: a cognitive theory of religion*. Berkeley: University of California Press, 1994.

BOYER, Pascal. *Religion explained: the evolutionary origins of religious thought*. London: William Heinemann, 2001.

BRAUN, Willi. Religion. In: BRAUN, Willi; MCCUTCHEON, Russel T. (org.). *Guide to the Study of Religion*. London; New York: Cassell, 2000, p. 3-18.

BRELICH, Angelo. Prolégomènes a une histoire des religions. In: PUECH, H.-C. (ed). *Histoire des religions*. V. I. Paris: Gallimard, 1970, p. 1-59.

BREMMER, J. N. 'Religion', 'ritual' and the opposition 'sacred vs. profane': notes towards a terminological 'genealogy'. In: GRAF, F (org.). *Ansichten griechischer rituale. Geburtstag-Symposium für Walter Burkert*. Stuttgart; Leipzig: Teubner, 1998.

BRUCE, Steve. Defining religion: a practical response. *International Review of Sociology*, v. 21, n. 1, 2011, p. 107-120.

BULBULIA, Joseph. Are there any religions? An evolutionary exploration. *Method & Theory in the Study of Religion*, v. 17, n. 2, 2005, p. 71-100.

BULBULIA, Joseph. Religious costs as adaptations that signal altruistic intention. *Evolution and Cognition*, v. 10, n. 1, 2004, p. 19-41.

- BYRNE, Peter. The definition of religion: squaring the circle. In: PLATVOET, Jan G; MOLENDIJK, Arie L. (org.). *The pragmatics of defining religion: contexts, concepts and contests*. Leiden and Boston, MA: Brill, 1999, p. 379-396.
- CAIRD, Edward. *The evolution of religion*. The Gifford Lectures delivered before the University of St. Andrews in sessions 1890-91 and 1891-92. V. I. New York: Macmillan & Co., 1893.
- CALAME, C. Récit héroïque et pratique religieuse. Lé passé poétique des cités grecques classiques. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, v. 61, 2006, p. 527-551.
- CAPPS, Walter H. *Religious studies: the making of a discipline*. Minneapolis: Augsburg Fortress: 1995.
- CARRETTE, Jeremy. The psychology of religion. In: KING, Richard (org.). *Religion, theory, critique*. Classic and contemporary approaches and methodologies. New York: Columbia University Press, 2017, p. 191-201.
- CASADIO, Giovanni. 'Religio versus Religion.' In: DIJKSTRA, Jitse et al. *Myths, martyrs, and modernity*. Studies in the history of religion in honour of Jan Bremmer. Leiden: Brill, 2010, p. 301-326.
- CASADIO, Giovanni. Historicizing and translating religion. In: STAUSBERG, Michael; ENGLER, Steven (org.). *The Oxford handbook of the study of religion*. Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 33-51.
- CASTRO, Susana de. *Ontologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- CAVANAUGH, William T. *The myth of religious violence: secular ideology and the roots of modern conflict*. Oxford; New York, Oxford University Press, 2009.
- CHALMERS, A. F. *What is this thing called science? An assessment of the nature and status of science and its methods*. 2. Ed. Buckingham: Open University Press, 1994.
- CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, P. D. *Lehrbuch der religionsgeschichte*. Erster Band. Freiburg: Akademische Verlagsbuchhandlung von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1887.
- CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, P. D. *Manual of the science of religion*. Translated from the German by Beatrice Colyer-Fergusson (Née Max Müller). V. I. London; New York: Longmans, Green, and Co., 1891.
- CHIDESTER, David. *Savage systems: colonialism and comparative religion in Southern Africa*. Charlottesville; London: University Press of Virginia, 1996.
- CHOMSKY, Noam. *Reflections on Language*. New York: Random House, 1975.
- CHOMSKY, Noam. Rules and representations. *Behavioral and Brain Sciences*, v. 3, n. 127, 1980, p. 1-61.
- CHOMSKY, Noam. *Syntactic structures*. The Hague: Mouton & Co., 1957.

CÍCERO, Marcos Tulio. *A natureza dos deuses*. Tradução de Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: EDUFU, 2016.

CLARK, Walter Houston. *Psychology of religion: an introduction to religious experience and behavior*. New York: Macmillan, 1958.

CLARKE, Peter B; BYRNE, Peter. *Religion defined and explained*. New York: St. Martin's Press, 1993.

COHEN, Emma et al. Common criticisms of the Cognitive Science of Religion – Answered. *Bulletin of the Council of Societies for the Study of Religion*, v. 37, n. 4, 2008, p. 112-115.

COLPE, Carsten. Zur Neubegründung einer Phänomenologie der Religionen und der Religion. In: ZINSER, Hartmut (org.). *Religionswissenschaft: eine Einführung*. Berlin: Reimer, 1988, p. 131-154.

COOK, Stanley A. *The study of religions*. London: Adam and Charles Black, 1914.

COSTA, Matheus Oliva da. *Ciência da religião aplicada como o terceiro ramo da Religionswissenschaft: história, análises e propostas de atuação profissional*. (Tese de doutorado). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica, 2019.

COSTA, Matheus Oliva da. Ocidente/Oriente. In: USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio (org.). *Dicionário de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Loyola; Paulus, 2022, p. 706-711.

COX, James L. Intuiting religion: a case for preliminary definitions. In: PLATVOET, Jan G; MOLENDIJK, Arie L. (org.). *The pragmatics of defining religion: contexts, concepts and contests*. Leiden; Boston, MA: Brill, 1999, p. 267-284.

CRAWFORD, Robert. *O que é religião?* Tradução de Gentil Avelino Titton. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

CRAWFORD, Robert. *What is religion?* London; New York: Routledge 2002.

CRAWLEY, Ernest. *The tree of life: a study of religion*. London: Hutchinson and Co., 1905.

CRUZ, Eduardo R. Epistemologia. In: USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio (org.). *Dicionário de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Loyola; Paulus, 2022, p. 292-297.

CRUZ, Eduardo R. Estatuto epistemológico da Ciência da Religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (org.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 37-49.

DAVIES, J. P. *Rome's religious history. Livy, Tacitus and Ammianus on their Gods*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

DAY, Matthew. Let's be realistic: evolutionary complexity, epistemic probabilism, and the Cognitive Science of Religion. *Harvard Theological Review*, v. 100, n. 1, 2007, p. 47-64.

DE MARTINO, Ernesto. *Sud e magia*. Milano: Feltrinelli, 1982 [1966].

DESPLAND, Michel. *La religion en occident: évolution des idées et du vécu*. Montréal: Éditions Fides, 1979.

DIX, Steffen. O que significa o estudo das religiões: uma ciência monolítica ou interdisciplinar? *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, v. VI, n. 11, 2007, p. 11-31.

DRESSER, H. W. *Outlines of the psychology of religion*. New York: Thomas Y. Crowell, 1929.

DROOGERS, André. Defining religion: a social science approach. In: CLARKE, Peter B. (org.). *The Oxford handbook of the sociology of religion*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 263- 279.

DUBUISSON, Daniel. Response. *Religion*, v. 36, n. 3, 2006, p. 165-175.

DUBUISSON, Daniel. *The Western construction of religion: myths, knowledge, and ideology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003.

DUBUISSON, Daniel. *L'occident et la religion: mythes, science et idéologie*. Bruxelles, Éditions Complexe, 1998.

DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DURKHEIM, Émile. *De la division du travail social. Étude sur l'organisation des sociétés supérieures*. Paris: Ancienne Librairie Germer Baillière et Cie, Felix Alcan Éditeur, 1893.

DURKHEIM, Émile. *Le suicide. Étude de Sociologie*. Paris: Ancienne Librairie Germer Baillière et Cie, Felix Alcan Éditeur, 1897.

DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. Paris, Librairie Félix Alcan, 1912.

DURKHEIM, Émile. *O suicídio. Estudo sociológico*. Tradução de Luz Cary, Margarida Garrido e J. Vasconcelos Esteves. 3. Ed. Lisboa: Editorial Presença, 1982.

DUTRA, Luiz Henrique de Araújo. *Introdução à teoria da ciência*. 4. Ed. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2017.

EISTER, Alan. *Changing perspectives in the scientific study of religion*. New York: Wiley, 1974.

ELIADE, Mircea. *Das heilige und das profane*. Hamburg: Rowohlt, 1957.

ELIADE, Mircea. *Histoire des croyances et des idées religieuses*. Paris: Payot, 1976.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas*. V. I. Da idade da pedra aos mistérios de Elêusis. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIADE, Mircea. *Origens: história e sentido na religião*. Tradução de Teresa Louro Perez. Lisboa: Edições 70, 1989.

ELIADE, Mircea. *The quest: history and meaning in religion*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1969.

ELIADE, Mircea. *Traité d'histoire des religions*. Paris: Payot, 1949.

ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. Tradução de Fernando Tomaz e Natália Nunes. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ENGLER, Steven. Agency, order and time in the human science of religion. In: ENGLER, Steven; MILLER, Dean. Review symposium: Daniel Dubuisson, *The Western construction of religion*. *Religion*, v. 36, n. 3, 2006, p. 120-126.

ENGLER, Steven. Review of Russell McCutcheon, *Critics not caretakers: redescribing the public study of religion* (2001). *The Journal of Religion*, v. 84, n. 1, 2004b, p. 150-151.

ENGLER, Steven. Teoria da religião norte-americana: alguns debates recentes. *Rever*, v. 4, n. 4, 2004a, p. 27-42.

ENGLER, Steven; GARDINER, Mark Q. A filosofia semântica e o problema insider-outsider. *Rever*, v. 10, n. 3, 2010a, p. 89-105.

ENGLER, Steven; GARDINER, Mark Q. Religion as superhuman agency: on E. Thomas Lawson and Robert N. McCauley, *Rethinking religion* (1990). In: STAUSBERG, Michael (ed.). *Contemporary theories of religion: a critical companion*. London; New York: Routledge, 2009, p. 23-38.

ENGLER, Steven; GARDINER, MARK Q. Semantics and the sacred. *Religion*, v. 47, n. 4, 2017, p. 616-640.

ENGLER, Steven; GARDINER, Mark Q. Ten implications of semantic holism for theories of religion. *Method & Theory in the Study of Religion*, v. 22, n. 4, 2010b, p. 283-292.

ENGLER, Steven; MILLER, Dean. Daniel Dubuisson. *Religion*, v. 36, n. 3, 2006, p. 119-178.

FABER, Ernst. *Introduction to the science of chinese religion*. A critique of Max Müller and other authors. Hong Kong; Shanghai: Crawford & Co; Kelly & Walsh, 1879.

FARIA, E. (org.). *Dicionário Latino-Português*. 2. Ed. Rio de Janeiro: MEC/DNE, 1956.

FEIERMAN, Jay R; OVIEDO, Lluís (ed.). *The evolution of religion, religiosity and theology: a multilevel and multidisciplinary approach*. London, New York: Routledge, 2020.

FEIL, Ernst. From the classical *religio* to the modern *religion*: elements of a transformation between 1550 and 1650. In: DESPLAND, Michel; VALLÉE, Gérard (ed.). *Religion in history the word, the Idea, the reality/ La religion dans l'histoire le mot, l'idée, la réalité*. Toronto: Wilfrid Laurier University Press, 1992, p. 31-43.

FEIL, Ernst. *On the concept of religion* (ed.). Translated by Brian McNeil. New York: State University of New York Press, 2000.

FEIL, Ernst. *Religio: die geschichte eines neuzeitlichen grundbegriffs vom frühchristentum bis zur reformation*. Band I. Forschung zur Kirchen-und Dogmengeschichte, 36. Gottingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1986.

FEIL, Ernst. The problem of defining and demarcating “religion”. In: FEIL, Ernst. *On the concept of religion* (ed.). Translated by Brian McNeil. New York: State University of New York Press, 2000, p. 1-35.

FEIL, Ernst. Zur bestimmungs- und abgrenzungsproblematik von ‘religion’. *Ethik und Sozialwissenschaften: EuS; Streitforum für Erwägungskultur*, v. 6, n. 4, Lucius & Lucius, 1995, p. 441-454.

FERRÉ, Frederick. The definition of religion. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 38, n. 1, 1970, p. 3–16.

FEUERBACH, Ludwig. *Das wesen des christenthums*. Leipzig: Otto Wigand, 1841.

FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da religião*. Campinas, SP: Papirus, 1989.

FEUERBACH, Ludwig. *Vorlesungen über das wesen der religion*. Nebst zusätzen und anmerkungen. Leipzig: Otto Wigand, 1851.

FIGUEIREDO, Nestor. Grounded Theory e Ciência da Religião em um potencial uso metodológico. *Reflexus*, v. 23, n. 1, 2020a, p. 97-130.

FIGUEIREDO, Nestor. O mito indígena da Terra sem mal como pano de fundo para a ideia de uma Ciência da Religião autonomizada. *Interações*, v. 13, n. 24, 2018, p. 459-502.

FIGUEIREDO, Nestor. O percurso editorial das ‘Preleções introdutórias à Ciência da Religião’ (1870-1899), do professor F. Max Müller. *Rever*, v. 20, n. 3, 2020b, p. 269-293.

FIGUEIREDO, Nestor. Resenha. MÜLLER, Friedrich Max. Introdução à Ciência da Religião. Tradução de Brasil Fernandes de Barros; editoração e comentários críticos de Fabiano Victor Campos. Belo Horizonte: Senso, 2020, 444 p. (Clássicos em Ciência da Religião). ISBN: 978-65-88053-07-7. *Rever*, v. 21, n. 1, 2021, p. 235-240.

FIGUEIREDO, Nestor. Sobre a definição de religião: historiografia, críticas e possibilidades. *Rever*, v. 19, n. 2, 2019, p. 271-295.

FILORAMO, G; PRANDI, Carlo. *As Ciências das Religiões*. Tradução de José Maria de Almeida. 5. Ed. São Paulo: Paulus, 2010.

FILORAMO, G; PRANDI, Carlo. *Le scienze delle religioni*. Brescia: Editrice Morcelliana, 1987.

FIRTH, Raymond. Problem and assumption in an anthropological study of religions. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 89, n. 2, 1959, p. 129-148.

FITZGERALD, Timothy. A critique of “religion” as a cross-cultural category. *Method & Theory in the Study of Religion*, v. 9, n. 2, 1997, p. 91-110.

FITZGERALD, Timothy. *Discourse on civility and barbarity. A critical history of religion and related categories*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2007.

FITZGERALD, Timothy. Playing language games and performing rituals: Religious Studies as ideological state apparatus. *Method & Theory in the Study of Religion*, v. 15, n. 3, 2003, p. 209-254.

FITZGERALD, Timothy. *The ideology of religious studies*. New York; Oxford, Oxford University Press, 2000.

FLOOD, Gavin. *Beyond phenomenology: rethinking the study of religion*. London: Cassell, 1999.

FRANEK, Juraj. Has the Cognitive Science of Religion (re)defined “religion”? *Religio: revue pro religionistiku*, v. 22, n. 1, 2014, p. 3-27.

FRANKENBERRY, Nancy. *Religion and radical empiricism*. Albany: State University of New York Press, 1987.

FRANKENBERRY, Nancy. The study of religion after Davidson and Rorty. *American Journal of Theology and Philosophy*, v. 35, n. 3, 2014, p. 195-210.

FRAZER, J. G. *The golden bough: a study in magic and religion*. V. 1. 2. Ed., revised and enlarged. London: Macmillan and Co., Limited; New York: The Macmillan Company, 1900.

FREEMAN, D. H. F. *A Philosophical study of religion*. Nutley, NJ: Craig Press, 1964.

FÜRSTENBERG, Friedrich. Was lehrt eine begriffsgeschichtliche religionsanalyse? *Ethik und Sozialwissenschaften: EuS; Streitforum für Erwägungskultur*, v. 6, n. 4, Lucius & Lucius, 1995, p. 460-462.

FÜRSTENBERG, Friedrich. What do we learn from an analysis of religion in terms of the history of concepts? In: FEIL, Ernst. *On the concept of religion* (ed.). Translated by Brian McNeil. New York: State University of New York Press, 2000, p. 51-55.

GARDINER, MARK Q; ENGLER, Steven. Davidsonian semantic theory and cognitive science of religion. *Unisinos Journal of Philosophy*, v. 19, n. 3, 2018, p. 311-321.

GARDINER, MARK Q; ENGLER, Steven. Semantic holism and the insider outsider problem. *Religious Studies*, v. 48, n. 2, 2012, p. 239-255.

GASBARRO, Nicola Maria. Fenomenologia da Religião. In: PASSOS, J. D; USARSKI, F. (org.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo. Paulinas/ Paulus, 2013, p. 75-99.

GEDEN, Alfred S. *Studies in comparative religion*. London: Charles H. Kelly, 1898.

GEERTZ, Armin W. Brain, body and culture: a biocultural theory of religion. *Method & Theory in the Study of Religion*, v. 22, n. 4, 2010b, p. 304–321.

GEERTZ, Armin W. Cognitive Science. In: STAUSBERG, Michael; ENGLER, Steven (org.). *The Oxford Handbook of the Study of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 97-111.

GEERTZ, Armin W. Definition as analytical strategy in the study of religion. *Historical Reflections*, v. 25, n. 3, 1999, p. 445-475.

GEERTZ, Armin W. Evolution of religious belief. In: WRIGHT, James D. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*. 2. Ed., v. 20. Oxford: Elsevier, 2015, p. 384-395.

GEERTZ, Armin W. Theory, definition, and typology: reflections on generalities and unrepresentative realism. *Temenos*, v. 33, [v. 1], 1997, p. 29-47.

GEERTZ, Armin W. Too much mind and not enough brain, body and culture: on what needs to be done in the Cognitive Science of Religion. *Historia Religionum*, v. 2, n. 2, 2010a, p. 21-37.

GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. In: GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989, p. 101-142.

GEERTZ, Clifford. Religion as a cultural system. In: BANTON, Michael (org.). *Anthropological approaches to the study of religion*. London; New York: Routledge, 2004 [1966], p. 1-46.

GEERTZ, Clifford. *The interpretation of cultures*. Selected essays by Clifford Geertz. New York: Basic Books, Inc., Publishers, 1973.

GILHUS, Ingvild S. The Phenomenology of Religion: an ideal and its problems. In: HJELDE, Sigurd (ed.). *Man, meaning, & history: 100 years of history of religions in Norway: the heritage of W. Brede Kristensen*. Leiden: Brill, 2000, p. 191-202.

GODLOVE JR. Terry F. Book Reviews. *Discourse on civility and barbarity: a critical history of religion and related categories*. Timothy Fitzgerald. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 78, n. 1, 2010, p. 304-306.

GRECO, John. Introdução. In: GRECO, John; SOSA, Ernest. Tradução de Alessandra Siedschlag Fernandes e Rogério Bettoni. *Compêndio de epistemologia*. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 15-61.

GREIL, Arthur L. Defining religion. In: CLARKE, Peter B; BEYER, Peter (org.). *The World's Religions: continuities and transformations*. London; New York: Routledge, 2009, p. 135-149.

GREIL, Arthur L; BROMLEY, David G. (org.). *Defining Religion: investigating the boundaries between the sacred and secular*. Amsterdam: JAI, 2003.

GREIL, Arthur L; BROMLEY, David G. Introduction. In: GREIL, Arthur L; BROMLEY, David G. (org.). *Defining Religion: investigating the boundaries between the sacred and secular*. Amsterdam: JAI, 2003, p. 3-17.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é Ciência da Religião?* Tradução de Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2005

GRESCHAT, Hans-Jürgen. *Was ist Religionswissenschaft?* Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: Kohlhammer, 1998.

- GUBA, Egon G. (org.). *The paradigm dialog*. Newbury Park, Calif.: Sage, 1990.
- GUTHRIE, Stewart. 1980. A Cognitive Theory of Religion. *Current Anthropology*, v. 21, n. 2, 1980, p. 181–203.
- GUTHRIE, Stewart. *Faces in the clouds*. A new theory of religion. Oxford; New York: Oxford University Press, 1993.
- GUTHRIE, Stewart. Religion: what is it? *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 35, n. 4, 1996, p. 412-419
- GUTHRIE, Stewart. Why gods? A cognitive theory. In: ANDRESEN, Jensine (ed.). *Religion in mind: cognitive perspectives on religious belief, ritual, and experience*. Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 94–111.
- GUYAU, M. *L'irréligion de l'avenir*. Étude sociologique. 2. Éd. Paris: Félix Alcan, 1887.
- HANEGRAAFF, Wouter J. Definindo religião, apesar da história. Tradução de Fábio L. Stern. *Religare*, v. 14, n. 1, p. 202-247, 2017.
- HANEGRAAFF, Wouter J. Defining religion in spite of history. In: PLATVOET, Jan G; MOLENDIJK, Arie L. (org.). *The pragmatics of defining religion: contexts, concepts and contests*. Leiden and Boston, MA: Brill, 1999. p. 337-378.
- HANEGRAAFF, Wouter J. Reconstructing ‘religion’ from the bottom up. *Numen: International Review for the History of Religions*, v. 63, n. 5/6, 2016, p. 576-605.
- HANEGRAAFF, Wouter. J. Imagining the future study of religion and spirituality. *Religion*, v. 50, n. 1, 2019, p. 1-11.
- HANSON, Norwood Russell. *Patterns of discovery: an inquiry into the conceptual foundations of science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
- HARRISON, Jane E. The influence of Darwinism on the study of religion. In: Seward, A. C. (ed.). *Darwin and modern science: essays in commemoration of the centenary of the birth of Charles Darwin and of the fiftieth anniversary of the publication of the Origin of species*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1909, p. 494-511.
- HARRISON, Victoria S. The pragmatics of defining religion in a multi-cultural world. *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 59, n. 3, 2006, p. 133–152.
- HAUSER, Marc D; CHOMSKY, Noam; FITCH, W. Tecumseh. The faculty of language: what is it, who has it, and how did it evolve? *Science, New Series*, v. 298, n. 5598, 2002, p. 1569-1579.
- HICK, John. Prólogo. In: SMITH, Wilfred Cantwell. *O sentido e o fim da religião*. Tradução de Geraldo Korndöfer. São Leopoldo: Sinodal, 2006, p. 7-13.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan or the matter, forme, & power of a common-wealth ecclesiastical and civill*. Reprinted from the edition of 1651 (London: Andrew Crooke). Oxford: Clarendon Press, 1909.

HOCK, Klaus. *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002.

HOCK, Klaus. *Introdução à Ciência da Religião*. Tradução de Mônica Ottermann. São Paulo: Loyola, 2010.

HOCKING, William Ernest. Review. A psychological study of religion: its origin, function, and future by James H. Leuba. *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, v. 10, n. 12, 1913, p. 328-333.

HÖFFDING, Harald. *Religionsphilosophie*. Unter mitwirkung des verfassers aus dem dänischen. Übersetzt von F. Bendixen. Leipzig: O. R. Reisland, 1901.

HORTON, Robin. A definition of religion and its uses. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 90, n. 2, 1960, p. 201-226.

HUGHES, Aaron W. Haven't we been here before? Rehabilitating 'religion' in light of Dubuisson's critique. In: ENGLER, Steven; MILLER, Dean. Review symposium: Daniel Dubuisson, *The Western construction of religion*. *Religion*, v. 36, n. 3, 2006, p. 127-131.

HUGHES, Aaron W. *Theory and Method in the Study of Religion: twenty-five years on*. Leiden; Boston: 2013.

HUGHES, Aaron W; MCCUTCHEON, Russel T. (ed.). *What is religion? Debating the Academic Study of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2021.

HULTKRANTZ, Åke. The concept of the supernatural in primal religion. *History of Religions*, v. 22, n. 3, 1983, p. 231-253.

HUME, David. *The natural history of religion*. With an introduction by John M. Robertson. London: A. and H. Bradlaugh Bonner, 1757.

HUXLEY, Julian S. *Religion without revelation*. New York; London: Harper and Brothers Publishers, 1927.

IDINOPULOS, Thomas A. The difficulties of understanding religion. In: IDINOPULOS, Thomas A; WILSON, Brian C. (org.). *What is religion? Origins, definitions, and explanations*. Leiden: Brill, 1998, p. 27-42.

IDINOPULOS, Thomas A; WILSON, Brian C. (org.). *What is Religion? Origins, definitions, and explanations*. Leiden: Brill, 1998.

INTROVIGNE, Massimo. Religion as claim: social and legal controversies. In: PLATVOET, Jan G.; MOLENDIJK, Arie L. (org.). *The pragmatics of defining religion: contexts, concepts and contests*. Leiden: Brill, 1999, p. 41-72.

JAMES, George Alfred. Phenomenology and the study of religion: the archaeology of an approach. *The Journal of Religion*, v. 65, n. 3, 1985, p. 311-335

JAMES, William. *The varieties of religious experience: a study in human nature*. Being the Gifford Lectures on natural religion delivered at Edinburgh in 1901-1902. New York; London; Bombay: Longmans, Green, and Co., 1902.

JASTROW, Morris. *The study of religion*. London: Walter Scott, 1901.

JENSEN, Jeppe Sinding. "Religion is the word, but, what is the thing – if there is one?". On generalized interpretations and epistemic placeholders in the study of religion. *Historia Religionum*, v. 9, 2017, p. 17-28.

JENSEN, Jeppe Sinding. Meaning and religion: on semantics in the Study of Religion. In: In: ANTES, Peter et al (org.). *New approaches to the Study of Religion*. V. 1. Berlin; New York: De Gruyter, 2004, p. 219-252.

JENSEN, Jeppe Sinding. On a semantic definition of religion. In: In: PLATVOET, Jan G; MOLENDIJK, Arie L. (org.). *The pragmatics of defining religion: contexts, concepts and contests*. Leiden and Boston, MA: Brill, 1999, p. 409-431.

JENSEN, Jeppe Sinding. *The Study of Religion in a new key: theoretical and philosophical soundings in the comparative and general study of religion*. Aarhus: Aarhus University Press, 2003.

JENSEN, Jeppe Sinding. *What is religion?* Durham: Acumen Publishing, 2014.

JENSEN, Jeppe Sinding. Religion as the unintended product of brain functions in the 'standard cognitive science of religion model'. In: STAUSBERG, Michael (ed.). *Contemporary theories of religion: a critical companion*, 2009, p. 145-149.

JORDAN, Louis Henry. *Comparative religion: its genesis and growth*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1905.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002 [1788].

KANT, Immanuel. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Neuwied: [Friedrich Nicolovius], 1793.

KUHN, Thomas S. *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução de Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 5. Ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1998.

KUHN, Thomas S. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: The University of Chicago, 1962.

KING, Irving. *The development of religion: a study in anthropology and social psychology*. New York: Macmillan, 1910.

KING, Richard. *Orientalism and religion postcolonial theory, India and 'the mystic East'*. London; New York: Routledge, 1999.

KING, Ursula. Historical and phenomenological approaches to the Study of Religion: some major developments and issues under debate since 1950. In: WHALING, Frank (Ed.). *Theory and method in Religious Studies: contemporary approaches to the study of religion*. Berlin, New York: Mouton de Gruyter, 1995 [1984], p. 41-176.

- KLIMKEIT, H.-J. Friedrich Max Müller (1823-1900). In: MICHAELS, Axel (ed.). *Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher Bis Mircea Eliade*. Munique: C. H. Beck, 1997, p. 29-40.
- KNOBLAUCH, Hubert. A plea for a broader concept of religion. In: FEIL, Ernst. *On the concept of religion* (ed.). Translated by Brian McNeil. New York: State University of New York Press, 2000, p. 70-75.
- KNOBLAUCH, Hubert. Für einen weiten religionsbegriff. *Ethik und Sozialwissenschaften: EuS; Streitforum für Erwägungskultur*, v. 6, n. 4, Lucius & Lucius, 1995, p. 468-470.
- KOCH, Ingedore Grünfeld. *Hipertexto e construção do sentido*. Alfa, São Paulo, v. 51, n. 1, 2007, p. 23-38,
- KRIPKE, Saul. *Naming and necessity*. Oxford: Basil Blackwell, 1972.
- KRIPKE, Saul. *O nomear e a necessidade*. Tradução de Ricardo Santos e Teresa Felipe. Lisboa: Gradiva, 2012.
- KRISTENSEN, W. B. *The meaning of religion*. Lectures in the Phenomenology of Religion. Translated by John B. Carman, Intro. by Hendrik Kraemer. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960.
- KROLIC, Sanford. Through a glass darkly: what is the Phenomenology of Religion. *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 17, n. 3, 1985, p. 193-199.
- LAKATOS, Imre. Falsification and the methodology of scientific research programmes. In: LAKATOS, Imre; MUSGRAVE, Alan (ed.). *Criticism and the growth of knowledge*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1970, p. 91-195.
- LAMBERT, Yves. La ‘Tour de Babel’: des définitions de la religion. *Social Compass*, v. 38, n. 1, 1991, p. 73-85.
- LANDOW, George P. *Hypertext: the convergence of contemporary critical theory and technology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1992.
- LANE, Justin E. Looking back to look forward: from Shannon and Turing to Lawson and McCauley to ...? In: MARTIN, Luther H; WIEBE, Donald (ed.). *Religion Explained? The Cognitive Science of Religion after twenty-five years*. London: Bloomsbury Publishing, 2017, p. 169-180.
- LANE, Justin E. Method, theory, and multi-agent artificial intelligence: creating computer models of complex social interaction. *Journal for the Cognitive Science of Religion*, v. 1, n. 2, 2013, p. 161-180.
- LANTERNARI, Vittorio. *Religione, magia e droga*. Studi antropologici. San Cesario di Lecce: Piero Manni, 2006 [1961], p. 7-76.
- LARSON, E. J; WITHAN, Larry. Leading scientists still reject God. *Nature*, v. 394, n. 6691, 1998, p. 313-313.
- LARSON, E. J; WITHAN, Larry. Scientists are still keeping the faith. *Nature*, v. 386, n. 6624, 1997, p. 435-436.

LAUNONEN, Lari. The naturalness of religion: what it means and why it matters. *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, v. 60, n. 1, 2018, p. 84-102.

LAWSON, E. Thomas. Defining religion... Going the theoretical way. In: IDINOPULOS, Thomas A; WILSON, Brian C (org.). *What is religion? Origins, definitions, and explanations*. Leiden: Brill, 1998, p. 43-49.

LAWSON, E. Thomas. How to create a religion. *e-Rhizome, journal for the study of religion, culture, society and cognition*, V. 1, n. 2, 2019, p. 132–137.

LAWSON, E. Thomas. Psychological perspectives on agency. In: ANDERSEN, Jensine (ed.). *Religion in mind: cognitive perspectives on religious belief, ritual, and experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, 141–172.

LAWSON, E. Thomas. Ritual as language. *Religion. A Journal of Religion and Religions*, v. 6, n. 2, 1976, p. 123-139.

LAWSON, E. Thomas. The historical genesis of the Cognitive Science of Religion. *The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2022, p. 13-26.

LAWSON, E. Thomas. Towards a Cognitive Science of Religion. *Numen*, v. 47, n. 3, 2000, p. 338-349

LAWSON, E. Thomas; MCCAULEY, Robert N. *Rethinking religion: connecting cognition and culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

LAWSON, E. Thomas; MCCAULEY, Robert N. The cognitive representation of religious ritual form: a theory of participants competence with religious ritual systems. In: PYYSIÄINEN, Ilkka; ANTONEN, Veikko (ed.). *Current approaches in the Cognitive Science of Religion*. London, Oxford: Bloomsbury, 2002, p. 153–176.

LECHNER, Frank J. Defining religion: a pluralistic approach for the global age. In: GREIL, Arthur L; BROMLEY, David G. (org.). *Defining Religion: investigating the boundaries between the sacred and secular*. Amsterdam: JAI, 2003, p. 67-83.

LEECH, David; VISALA, Aku. Naturalistic explanation for religious belief. *Philosophy Compass*, v. 6, n. 8, 2011, p. 552–563.

LEUBA, James H. *A psychological study of religion: its origin, function and future*. New York: MacMillan, 1912.

LEUBA, James H. A study in the psychology of religious phenomena. *The American Journal of Psychology*, v. 7, n. 3, 1896, p. 309-385.

LEUBA, James H. *God or man? A study of the value of God to man*. New York, Henry Holt and Company, 1933.

LEUBA, James H. Introduction to a psychological study of religion. *The Monist*, v. 11, n. 2, 1901, p. 195-225.

LEUBA, James H. Professor William James' interpretation of religious experience. *International Journal of Ethics*, v. 14, n. 3, 1904), p. 322-339.

LEUBA, James H. Religious beliefs of American scientists. *Harper's*, v. 169, [n. 1], 1934, p. 292-300.

LEUBA, James H. *The belief in god and immortality*. A psychological, anthropological and statistical study. Boston: Sherman, French & Company, 1916.

LEUBA, James H. The definition of religion: À Propos of Mr. W. K. Wright's definition James H. Leuba. *The American Journal of Theology*, v. 16, n. 4, 1912, p. 642-645.

LEUBA, James H. The making of a psychologist of religion. In: FERM, Vergilius (org.). *Religion in transition*. London, George Allen and Unwin Ltd., 1937, p. 173-200.

LEUBA, James H. *The psychological origin and the nature of religion*. London: Archibald Constable and Co. Ltd., 1909.

LÉVY, P. *As tecnologias da inteligência*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

LINCOLN, Bruce. *Holy terrors: thinking about religion after September 11*. Chicago; London: University of Chicago Press, 2003.

LINCOLN, Bruce. Theses on method. *Method and Theory in the Study of Religion*, v. 8, n. 3, 1996, p. 255-277.

LOVEJOY, Arthur Oncken. Review. A psychological study of religion: its origin, function, and future by James H. Leuba. *International Journal of Ethics*, v. 24, n. 2, 1914, p. 216-220.

LUCKMANN, Thomas. *A religião invisível*. Tradução de Cláudia Dornbusch. São Paulo: Olho d'Água; Loyola, 2014.

LUCKMANN, Thomas. *The invisible religion: the problem of religion in modern society*. New York; London: Macmillan, 1967.

MACHALEK, Richard. Definitional strategies in the study of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, v. 16, n. 4, 1977, p. 395-401.

MARSHALL, Henry Rutgers. *Instinct and reason: an essay concerning the relation of instinct to reason, with some special study of the nature of religion*. New York: The Macmillan Company; London: Macmillan and Co., Limited, 1898.

MARTIN, Luther; PYYSIÄINEN, Ilkka. Conclusion. Moving towards a new science of religion; or, have we already arrived? In: XYGALATAS, Dimitris; MCCORKLE JR, William W. (ed.). *Mental culture: classical social theory and the Cognitive Science of Religion*. London; New York: Routledge, 2014, p. 213-226.

MARTIN, Luther; WIEBE, Donald. Religious Studies as a scientific discipline: the persistence of a delusion. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 80, n. 3, 2012, p. 587-597.

MARTINEAU, James. *A study of religion: its sources and contents*. V. 1. Oxford: Clarendon Press, 1888.

MASSENZIO, Marcello. *A História das Religiões na cultura moderna*. Tradução de Camila Kintzel. São Paulo: Hedra, 2005.

MASSENZIO, Marcello. La storia delle religioni nella cultura moderna. In: FILORAMO, G. et al. *Manuale di storia delle religioni*. Milano: Edizione Mondolibri S.p.A., su licenza Gius. Laterza & Figli, 1998, p. 439-549.

MCCORKLE JR, William W; XYGALATAS, Dimitris. Past, present, and future in the scientific study of religion: Introduction. *Religio*, v. 20, n. 2, 2012, p. 149-154.

MCCUTCHEON, Russel T. Critical trends in the study of religion in the United States. In: ANTES, Peter et al (org.). *New approaches to the Study of Religion*. V. 1. Berlin; New York: De Gruyter, 2004.

MCCUTCHEON, Russel T. *Critics not caretakers: redescribing the public study of religion*. New York, State University of New York Press, 2001.

MCCUTCHEON, Russel T. *Fabricating religion: fanfare for the common e.g.* Berlin; Boston: De Gruyter, 2018.

MCCUTCHEON, Russel T. *Manufacturing religion*. The discourse on sui generis religion and the politics of nostalgia. New York; Oxford: Oxford University Press, 1997.

MCCUTCHEON, Russel T. The common ground on which students of religion meet: methodology and theory within the IAHR. *Marburg Journal of Religion*, v. 1, n. 2, 1996, p. 1-12.

MCCUTCHEON, Russel T. *The discipline of religion: structure, meaning, rhetoric*. London; New York: Routledge, 2003.

MCKINNON, Andrew M. Sociological definitions, language games, and the 'essence' of religion. *Method & Theory in the Study of Religion*, v. 14, n. 1, 2002, p. 61-83.

MENZIES, Allan. *History of Religion: a sketch of primitive religious beliefs and practices, and of the origin and character of the great systems*. New York: Charles Scribners's Sons, 1895.

MOFFAT, James C. *A comparative history of religions*. Part I. Ancient scriptures. New York: Dodd & Mead, 1873.

MOLENDIJK, Arie L. *Friedrich Max Müller and the Sacred Books of the East*. Oxford: Oxford University, 2016.

MOLENDIJK, Arie L. In defence of pragmatism. In: PLATVOET, Jan G.; MOLENDIJK, Arie L. (org.). *The pragmatics of defining religion: contexts, concepts and contests*. Leiden: Brill, 1999, p. 3-19.

MOLENDIJK, Arie L. *The emergence of the Science of Religion in the Netherlands*. Leiden; Boston: Brill, 2005.

MOLENDIJK, Ariel L. At the cross-roads: early dutch Science of Religion in international perspective. In: HJELDE, Sigurd (ed.). *Man, meaning, & history: 100 years of history of religions in Norway: the heritage of W. Brede Kristensen*. Leiden: Brill, 2000, p. 19-56.

MOREIRA; Marco Antonio; MASSONI, Neusa Teresinha. *Epistemologias do século XX*. Popper, Kuhn, Lakatos, Laudan, Bachelard, Toulmin, Feyerabend, Maturana, Bohm, Bunge, Prigogine, Mayer. São Paulo, Editora Pedagógica e Universitária Ltda., 2011.

MÜLLER, F. Max. *Anthropological religion*. The Gifford Lectures delivered before the University of Glasgow, in 1891. London; New York, Longmans, Green, and Co., 1892.

MÜLLER, F. Max. *Chips from a German workshop: essays on the Science of Religion*. V. I. London: Longmans, Green, and Co., 1867b.

MÜLLER, F. Max. *Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religions of India*. Delivered in the Chapter House, Westminster Abbey. April, May, and June, 1878. London, Longmans, Green, and Co; Williams and Norgate, 1878.

MÜLLER, F. Max. *Natural religion*. The Gifford Lectures delivered before the University of Glasgow, in 1888. London; New York: Longmans, Green, and Co, 1889.

MÜLLER, F. Max. *Physical religion*. The Gifford Lectures delivered before the University of Glasgow, in 1890. London; New York, Longmans, Green, and Co., 1891.

MÜLLER, F. Max. Semitic monotheism. In: MÜLLER, F. Max. *Chips from a German workshop: essays on the Science of Religion*. V. I. London: Longmans, Green, and Co., 1867a [1960], p. 337-374.

MÜLLER, F. Max. *Theosophy or psychological religion*. The Gifford Lectures delivered before the University of Glasgow, in 1892. London; New York, Longmans, Green, and Co., 1893.

MÜLLER, Max. Lectures on the Science of Religion. First lecture. Delivered at the Royal Institution, February 19, 1870. In: FROUDE, J. A. (ed.). *Fraser's Magazine*. New Series. V. I. January to June 1870. London: Longmans, 1870a, p. 444-455.

MÜLLER, Max. Lectures on the Science of Religion. Fourth lecture. Delivered at the Royal Institution, March 12, 1870. In: FROUDE, J. A. (ed.). *Fraser's Magazine*. New Series. V. II. July to December 1870. London: Longmans, 1870d, p. 100-112.

MÜLLER, Max. Lectures on the Science of Religion. Second lecture. Delivered at the Royal Institution, February 26, 1870. In: FROUDE, J. A. (ed.). *Fraser's Magazine*. New Series. V. I. January to June 1870. London: Longmans, 1870b, p. 581-593.

MÜLLER, Max. Lectures on the Science of Religion. Third lecture. Delivered at the Royal Institution, March 5, 1870. In: FROUDE, J. A. (ed.). *Fraser's Magazine*. New Series. V. I. January to June 1870. London: Longmans, 1870c, p. 695-717.

MÜNSTERBERG, Hugo. *The eternal values*. Boston; New York: Houghton Mifflin Company, 1909.

MURPHY, Tim. “Wesen und Erscheinung” in the history of the study of religion: a post-structuralist perspective. *Method & Theory in the Study of Religion*, v. 6, n. 2, 1994, p. 119-146.

MURRAY, Michael J; GOLDBERG, Andrew. Evolutionary accounts of religion: explaining and explaining away. In SCHLOSS, Jeffrey; MURRAY, Michael J. *The believing primate: scientific, philosophical, and theological reflections on the origin of religion*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 179–199.

MYNAREK, Hubertus. A critique of Ernst Feil’s conception of religion and faith. In: FEIL, Ernst. *On the concept of religion* (ed.). Translated by Brian McNeil. New York: State University of New York Press, 2000, p. 86-93.

MYNAREK, Hubertus. Kritik an Ernst Feils religions - und glaubenskonzeption. *Ethik und Sozialwissenschaften: EuS; Streitforum für Erwägungskultur*, v. 6, n. 4, Lucius & Lucius, 1995, p. 474-477.

NADEL, S. F. *Nupe religion*. London: Routledge; Kegan Paul, 1954.

NÄREAHÖ, Leo. The Cognitive Science of Religion: philosophical observations. *Religious Studies*, v. 44, n. 1, 2008), p. 83-98.

NASCENTES, Antenor. *Dicionário etimológico da língua portuguesa*. Livraria Acadêmica; Francisco Alves; São José; Livros de Portugal: Rio de Janeiro, 1955.

NELSON, T. H. Opening hypertext: a memoir. In: TUMAN, M. C. (org.). *Literacy online*. Pittsburg: University of Pittsburgh Press, 1992. p.43-57.

NEVILLE, Robert C. *Ultimates: philosophical theology*. V. 1. Albany: State University of New York Press, 2013.

NONGBRI, Brent. *Before religion: a history of a modern concept*. New Haven: Yale University Press, 2013.

OLIVA, Alberto. *Teoria do conhecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

OLIVEIRA, Vitória Peres. A Fenomenologia da Religião: temas e questões sob debate. In: DREHER, Luís H. (org.). *A essência manifesta: a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2003, p. 35-58.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução de Walter O. Schlupp. 3. Ed. São Leopoldo: Editora Sinodal/ Escola Superior de Teologia; Petrópolis: Vozes, 2014.

OTTO, Rudolf. *The idea of the holy: an inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational*. London; New York: Oxford University Press, 1923 [1917].

OXTOBY, Willard. Religionswissenschaft revisited. In: NEUSNER, Jacob (ed.). *Religions in Antiquity*. Leiden: Brill, 1968, p. 590-608

PALS, Daniel L. *Nine theories of religion*. 3. ed. New York; Oxford: Oxford University Press, 2015.

PALS, Daniel L. *Nove teorias da religião*. Tradução de Caesar Souza. Petrópolis; RJ: Vozes, 2019. (Coleção Antropologia).

PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. Introdução geral. In: PASSOS, J. D; USARSKI, F. (org.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013, p. 17-29.

PASSOS, João Décio; USARSKI, F. (org.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013.

PENNER, Hans H; YONAN, Edward A. Is a Science of Religion possible? *The Journal of Religion*, v. 52, n. 2, 1972, p. 107-133.

PENNER, Hans. Is Phenomenology a method for the Study of Religion? *Bucknell Review*, v.18, n. 3, 1970, p. 29-54.

PETERSEN, A. K. et al. *Evolution, Cognition, and the History of Religion: a new synthesis*. Festschrift in honour of Armin W. Geertz. Leiden; Boston: Brill, 2019.

PETTAZZONI, Raffaele. Il metodo comparativo. *Numen*, v. 6, n. 1, 1959, p. 1-14.

PETTAZZONI, Raffaele. *L'onniscienza di Dio*. Turim: Einaudi, 1955.

PFLEIDERER, Otto. *Religionsphilosophie auf geschichtlicher grundlage*. Berlin: G. Reimer, 1878.

PFLEIDERER, Otto. *The Philosophy of Religion on the basis of its history*. V. III. London, Edinburgh: Williams and Norgate, 1888.

PLATVOET, Jan G. 1999. To define or not to define: the problem of the definition of religion. In: PLATVOET, Jan G; MOLENDIJK, Arie L. (org.). *The pragmatics of defining religion: contexts, concepts and contests*. Leiden and Boston, MA: Brill, 1999, p. 247-248.

PLATVOET, Jan G; MOLENDIJK, Arie L. (org.). *The pragmatics of defining religion: contexts, concepts and contests*. Leiden and Boston, MA: Brill, 1999.

POPPER, Karl. The nature of philosophical problems and their roots in science. *The British Journal for the Philosophy of Science*, v. 3, n. 10, 1952, p. 124-156.

PRANDI, Carlo. As religiões: problemas de definição e de classificação. In: FILORAMO, G; PRANDI, Carlo. Tradução de José Maria de Almeida. *As Ciências das Religiões*. 5. Ed. São Paulo: Paulus, 2010, p. 253-284.

PUMMER, Reinhard. Religionswissenschaft or religiology? *Numen*, v. 19, n. 2, 1972, p. 91-127.

PYE, Michael. Integração metodológica na Ciência da Religião. Tradução de Mariana Fernandes de Souza. *Rever*, v. 17, n. 2, 2017, p. 162-178.

- PYE, Michael. Methodological integration in the study of religions. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, v. 17, n. 1, 1999, p. 189-206.
- PYYSIÄINEN, Ilkka. Buddhism, religion, and the concept of 'God'. *Numen*, v. 50, n. 2, 2003[a], p. 147-171.
- PYYSIÄINEN, Ilkka. Cognitive Science of Religion: State-of-the-Art. *Journal for the Cognitive Science of Religion*, v. 1, n. 1, 2012, p. 5-28.
- PYYSIÄINEN, Ilkka. *How religion works: towards a new cognitive science of religion*. Brill, Leiden, Boston, 2003[b].
- PYYSIÄINEN, Ilkka. *Supernatural agents: why we believe in souls, gods, and buddhas*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- PYYSIÄINEN, Ilkka; LINDEMAN, Marjaana; HONKELA, Timo. Counterintuitiveness as the hallmark of religiosity. *Religion*, v. 33, n. 4, 2003, p. 341–355.
- RÉVILLE, Albert. *Prolégomènes de l'histoire des religions*. 2. Éd. Paris: G. Fischbacher, 1881.
- RIESEBRODT, Martin. *Cultus und heilsversprechen: eine theorie der religionen*. München: Verlag C. H. Beck oHG, 2007.
- RIESEBRODT, Martin. *The promise of salvation: a theory of religion*. Chicago; London: University of Chicago Press, 2010.
- ROBERTS, Jon H. In: SHOOK, John R. (org.). *The dictionary of modern American philosophers*. V. 1-4. Bristol: Thoemmes Continuum, 2005, p. 1446-47.
- ROBERTSON, Roland. *The sociological interpretation of religion*. Oxford: Basil Blackwell, 1972 [1970].
- ROBINSON, Richard. *Definition*. London: Clarendon Press, 1954.
- RYBA, Thomas. Comparative religion, taxonomies and 19th century philosophies of science: Chantepie de la Saussaye and Tiele, *Numen*, v. 48, n. 3, p. 309–38, 2001.
- RYBA, Thomas. Phenomenology of Religion. *Religion Compass*, v. 3, n. 2, 2009, p. 253–287.
- SABATIER, Auguste. *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*. Paris: Librairie Fischbacher, 1897.
- SAID, Edward W. *O orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SAID, Edward W. *Orientalism*. London: Routledge & Kegan Paul, 1978.
- SALER, Benson, *Conceptualizing religion: imminent anthropologists, transcendent natives, and unbounded categories*. New York; Oxford: Berghahn Books, 2000.
- SALER, Benson, *Conceptualizing religion: imminent anthropologists, transcendent natives, and unbounded categories*. Leiden: E.J. Brill, 1993.

SALIBA, John A. Religion and the anthropologists. *Anthropologica*, v. 18, n. 2, 1976, p. 179-213.

SANTOS, Ricardo. Introdução à edição portuguesa. In: KRIPKE, Saul A. *O nomear e a necessidade*. Tradução de Ricardo Santos e Teresa Felipe. Lisboa: Gradiva, 2012.

SCHAFFALITZKY DE MUCKADELL, Caroline. On essentialism and real definitions of religion. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 82, n. 2, 2014, p. 495-520.

SCHILBRACK, Kevin. *Philosophy and the Study of Religion: a manifesto*. Hoboken: Wiley Blackwell, 2014.

SCHILBRACK, Kevin. The social construction of 'religion' and its limits - A critical reading of Timothy Fitzgerald. *Method and Theory in the Study of Religion*, v. 24, n. 2, 2012, p. 97-117.

SCHILBRACK, Kevin. What isn't religion? *Journal of Religion*, v. 93, n. 3, 2013, p. 291-318.

SEGAL, Robert A. Dubuisson's *The Western construction of religion*. In: ENGLER, Steven; MILLER, Dean. Review symposium: Daniel Dubuisson, *The Western construction of religion*. *Religion*, v. 36, n. 3, 2006, p. 131-138.

SEIWERT, Hubert. Theory of religion and historical research. A Critical Realist perspective on the Study of Religion as an empirical discipline. *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, v. 28, n. 2, 2000, p. 207-236.

SHARPE, Eric J. *Comparative religion: a history*. London: Duckworth, 1986 [1975].

SHOTWELL, J. T. Review. A psychological study of religion: its origin, function, and future by James H. Leuba. *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, v. 10, n. 12, 1913, p. 326-328.

SIMMEL, Georg. *A contribution to the sociology of religion*. Essays on religion. New Haven: Yale University Press, 1997 [1898].

SLONE, Jason D. *Theological incorrectness: why religious people believe what they shouldn't*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

SMART, Ninian. *Concept and empathy*. Essays in the study of religion by Ninian Smart. Edited by Donald Wiebe. London: Macmillan, 1986.

SMITH, Brian K. Exorcising the transcendent: strategies for defining Hinduism and religion. *History of Religions*, v. 27, n. 1, 1987, p. 32-55.

SMITH, Christian Stephen. *Religion: what it is, how it works, and why it matters*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2017.

SMITH, Jonathan Z. Religion and Religious Studies: no difference at all. *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, v. 71, n. 2/3, The Santa Barbara Colloquy: Religion within the Limits of Reason Alone, 1988, p. 231-244.

SMITH, Jonathan Z. Religion, Religions, Religious. In: TAYLOR, Mark C. (org.). *Critical terms for religious studies*. Chicago; London: University of Chicago Press, 1998, p. 269-284.

SMITH, Wilfred Cantwell. *O sentido e o fim da religião*. Tradução de Geraldo Korndöfer. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

SMITH, Wilfred Cantwell. *The meaning and end of religion*. New York: The New American Library, 1962.

SNOEK, Jan A. M. Defining 'religions' as the domain of study of the empirical sciences of religion. In: PLATVOET, Jan G; MOLENDIJK, Arie L. (org.). *The pragmatics of defining religion: contexts, concepts and contests*. Leiden and Boston, MA: Brill, 1999, p. 313-333.

SNYDER, I. *Hypertext: the electronic labyrinth*. Washington: New York University Press, 1997.

SØRENSEN, Jesper. Religion in mind: a review article of the Cognitive Science of Religion. *Numen*, v. 52, n. 4, 2005, p. 465-494.

SOSIS, Richard. 2006. Religious behaviors, badges, and bans: signaling theory and the evolution of religion. In: MCNAMARA, Patrick. *Where God and Science meet: how brain and evolutionary studies alter our understanding of religion*. V. 1. Westport, London: Praeger, 2006, p. 61-86.

SOUTHWOLD, Martin. Buddhism and the definition of religion. *Man*, v. 13, n. 3, 1978, p. 362-379.

SPERBER, Dan. *Explaining culture: a naturalistic approach*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.

SPERBER, Dan. *Rethinking Symbolism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

SPICKARD, James V. Cultural context and the definition of religion: seeing with Confucian eyes. In: GREIL, Arthur L; BROMLEY, David G. (org.). *Defining Religion: investigating the boundaries between the sacred and secular*. Amsterdam: JAI, 2003, p. 189-199.

SPIPKA, Bernard et al. *The psychology of religion: an empirical approach*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1985.

SPIRO, Melford E. Religion: problems of definition and explanation. In: BANTON, Michael (org.). *Anthropological approaches to the Study of Religion*. London; New York: Routledge, 2004 [1966], p. 85-126.

STAAL, Frits. Ritual syntax. In: NAGATOMI, Masatoshi et al (ed.). *Sanskrit and indian studies: essays in honour of Daniel H. H. Ingalls*. Dordrecht: D. Reidel, 1979, p. 119-142.

STARK, Rodney; BAINBRIDGE, William Sims. *A Theory of religion*. Peter Lang: New York 1987.

STARK, Rodney; BAINBRIDGE, William Sims. *Uma teoria da religião*. Tradução de Rodrigo Inácio Ribeiro Sá Menezes, Rodrigo Wolff Apolloni e Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2008. (Coleção repensando a religião).

STAUSBERG, Michael (ed.). *Contemporary theories of religion: a critical companion*. London; New York: Routledge, 2009.

STAUSBERG, Michael; ENGLER, Steven (org.). *The Oxford handbook of the Study of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

STAUSBERG, Michael; ENGLER, Steven (org.). *The Routledge handbook of research methods in the study of religion*. New York: Routledge, 2011.

STAUSBERG, Michael; Mark Q. Gardiner. Definition. In: STAUSBERG, Michael; ENGLER, Steven (org.). *The Oxford handbook of the Study of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 09-32.

STERN, Fábio L. Agnosticismo metodológico. In: USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio (org.). *Dicionário de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Loyola; Paulus, 2022, p. 41-43.

STERN, Fábio L. Ciência da Religião aplicada. In: USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio (org.). *Dicionário de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Loyola; Paulus, 2022, p. 143-149.

STIRRAT, Michael; CORNWELL, R. Elisabeth. Eminent scientists reject the supernatural: a survey of the Fellows of the Royal Society. *Evolution: Education and Outreach*, v. 6, n. 33, 2013.

STRAUSS, David Friedrich. *Der alte und der neue glaube: ein bekenntnis*. Leipzig: S. Hirzel, 1872.

STRAUSS, David Friedrich. *The old and the new faith: a confession*. Translated by Mathilde Blind. 2. Ed. London: ASHER & CO., 1873

STRENG, Frerick J. Studying religion: possibilities and limitations of different definitions. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 40, n. 2, 1972, p. 219-237.

STRENSKI, Ivan. The proper object of the Study of Religion: why it is better to know some of the questions than all of the answers. In: JAKELIC, Slavica; PEARSON, Lori. *The Future of the Study of Religion*. V. 103. Leiden, Brill, 2004, p. 145-171. 2004.

SZOCIK, Konrad; VAN EYGHEN, Hans. *Revising Cognitive and Evolutionary Science of Religion: religion as an adaptation*. Cham: Springer, 2021.

TAVES, A; ASPREM, E. Scientific Worldview Studies: a programmatic proposal. In: PETERSEN, A. K. et al. *Evolution, Cognition, and the History of Religion: a new synthesis*. Festschrift in honour of Armin W. Geertz. Leiden; Boston: Brill, 2019, p. 297-308.

TAVES, A; ASPREM, E; IHM, E. Psychology, meaning making, and the Study of Worldviews: beyond religion and non-religion. *Psychology of Religion and Spirituality*, v. 10, n. 3, 2018, p. 207-217.

TAVES, Ann. Religion, religious: can anti-definitionalists stay tethered to the Study of Religion? *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, v. 29, n. 2, 2021, p. 285-289.

TAYLOR, Mark C. *After God*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

TER BORG, Meerten B. What is religion? In: PLATVOET, Jan G; MOLENDIJK, Arie L. (org.). *The pragmatics of defining religion: contexts, concepts and contests*. Leiden and Boston, MA: Brill, 1999, p. 397-408.

TERRIN, Aldo Natale. *Introdução ao estudo comparada das religiões*. Tradução de Giuseppe Bertazzo. São Paulo: Paulinas, 2003.

TERRIN, Aldo Natale. *Introduzione allo studio comparato delle religioni*. Brescia: Editrice Morcelliana, 1991.

TIELE, Cornelis Petrus. Concepção, objetivo e método da Ciência da Religião. Tradução de Waldney Costa. *Rever*, v. 18, n. 3, 2018 [1897], p. 217-228.

TIELE, Cornelis Petrus. *Elements of the Science of Religion*. Part I. Morphological. Being the Gifford Lectures delivered before the University of Edinburgh in 1896. Edinburgh; London: William Blackwood and Sons, 1897.

TIELE, Cornelis Petrus. *Elements of the Science of Religion*. Part 2. Ontological. Being the Gifford Lectures delivered before the University of Edinburgh in 1898. Edinburgh; London: William Blackwood and Sons, 1899.

TIELE, Cornelis Petrus. *Outlines of the history of religion to the spread of the universal religions*. London: Trübner & Co., Ludgate Hill, 1877 [1876].

TIELE, Cornelis Petrus. Religions. *Encyclopedia Britannica. A Dictionary of Arts, Sciences, and General Literature*. V. XX. 9. Ed. Edinburgh: Adam and Charles Black, 1886, p. 358-371.

TUSSING, Rodney W. *Religion and science: deconstructing a modern paradigm. A critique of religion as a socially constructed device of modernity*. Phoenix: Public Philosophy Press, 2019.

TWEED, Thomas A. *Crossing and dwelling: a theory of religion*. Cambridge; Harvard University Press, 2006.

TWEED, Thomas A. *Religion: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2020.

TYLOR, Edward B. *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*. V. 1. London: John Murray, 1871.

USARSKI, Frank. *Constituintes da Ciência da Religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma*. São Paulo: Paulinas, 2006.

USARSKI, Frank. O que define uma religião? *Casa do Saber*, 24 de mar., 2016. Disponível: <https://www.youtube.com/watch?v=3fyiV1fcB3U&list=PLajmQUaNY09jnGwEwKYedWnREKX6LeDkN>. Acesso: 21.07.2019.

USARSKI, Frank. Os enganos sobre o sagrado: uma síntese da crítica ao ramo “clássico” da Fenomenologia da Religião e seus conceitos-chave. *Rever*, v. 4, n. 4, 2004, p. 73-95.

- USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio (org.). *Dicionário de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas; Loyola; Paulus, 2022.
- VAAS, Rüdiger. Gods, gains, and genes. On the natural origin of religiosity by means of bio-cultural selection. In: VOLAND, Eckart; SCHIEFENHÖVEL, Wulf (org). *The biological evolution of religious mind and behavior*. Berlin; Heidelberg: Springer, 2009.
- VALLE, Edênio. A psicologia da religião. In: USARSKI, Frank (org.). *O espectro disciplinar da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 122-167.
- VAN DEN BOSCH, Lourens Peter. *Friedrich Max Müller: a life devoted to the humanities*. Leiden: Brill, 2002.
- VAN DER LEEUW, Gerardus. *Phänomenologie der religion*. Tübingen: J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1933.
- VELASCO, Juan Martín. *Introducción a la Fenomenología de la Religión*. Madrid: Trotta, 2006.
- VERNOFF, Charles. Naming the game: a question of the field. *Council on the Study of Religion: Bulletin*, v. 14, 1983, p. 109-113.
- VRIES, Jan de. *The study of religion. A historical approach*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1967.
- WAARDENBURG, Jacques. *Classical approaches to the study of religion: aims, methods and theories of research. Introduction and anthology*. The Hague, Paris: Mouton & Co; 1973.
- WAARDENBURG, Jacques. *Reflections on the Study of Religion: including an essay on the work of Gerardus van der Leeuw*. The Hague: Mouton, 1978.
- WAARDENBURG, Jacques. Religion between reality and idea: a century of Phenomenology of Religion in the Netherlands. *Numen*, v. 19, n. 2/3, 1972, p. 128-203.
- WARREN, William. *The religions of the world and the world-religion. An introduction to their scientific study*. Boston: [Somerset Street], 1895.
- WATTS, Fraser. *Theology and psychology*. Aldershot: Ashgate, 1994.
- WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. Rev. técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo de Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WEBER, Max. Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus. I. Das problem. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, v. XX, 1904, p. 1-54.
- WEBER, Max. Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus. II. Die berufsidee des asketischen protestantismus. *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, v. XX, 1905, p. 1-110.

WEBER, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft: grundriss der verstehenden Soziologie*. Hrsg. von Marianne Weber. Tübingen: J.C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1921/1922.

WELLS, W. Raymond. Is supernaturalistic belief essential in a definition of religion? *The Journal of Philosophy*, v. 18, n. 10, 1921, p. 269-275.

WHITEHEAD, Alfred North. *Religion in the making* (Lowell Lectures, 1926). Cambridge: Cambridge University Press, 1927.

WHITEHOUSE, Harvey. *Inside the cult: religious innovation and transmission in Papua New Guinea*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

WHITEHOUSE, Harvey. *Modes of religiosity: a cognitive theory of religious transmission*. Walnut Creek: AltaMira Press, 2004.

WHITEHOUSE, Harvey. Modes of religiosity: towards a cognitive explanation of the sociopolitical dynamics of religion. *Method & Theory in the Study of Religion*, v. 14, n. 3, 2002, p. 293–315.

WHITMAN, Walt. *Leaves of grass: authoritative texts, prefaces, Whitman on his art, criticism*. Edited by Sculley Bradley and Harold W. Blodgett. New York; London: W. W. Norton & Company, 1973.

WIDENGREN, Geo. *Fenomenología de la religión*. Traducción de Alvaro Alemany. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976.

WIDENGREN, Geo. *Religionens värld*. Stockholm: AB Verbum-Diakonistyrelsens Bokforlag, 1945.

WIDENGREN, Geo. *Religionsphänomenologie*. Berlin: Walter de Gruyter, 1969.

WIDGERY, Alban G. *The comparative study of religions. A systematic survey*. London: Williams & Norgate, 1923.

WIEBE, Donald. Does talk about the evolution of religion make sense? In: BULBULIA, Joseph et al (ed.). *The evolution of religion: studies, theories, & critiques*. Santa Margarita, CA: Collins Foundation Press, 2008, p. 339-346.

WIEBE, Donald. Is a Science of Religion possible? *Studies in Religion*, v. 7, n. 1, 1978; 5-17.

WIEBE, Donald. Phenomenology of religion as religio-cultural quest: Gerardus van der Leeuw and the subversion of the scientific study of religion. In: WIEBE, Donald. *The politics of Religious Studies: the continuing conflict with Theology in the Academy*. New Your: Palgrave, 1999 [1990, p. 62-86], p. 173-190.

WIEBE, Donald. *Religião e verdade: rumo a um paradigma alternativo para o estudo da religião*. Tradução de Luís Henrique Dreher. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

WIEBE, Donald. *Religion and truth: towards an alternative paradigm study of religion*. The Hague: Mouton, 1981.

WILSON, Brian C. From the lexical to the polythetic: a brief history of the defining religion. In: IDINOPULOS, Thomas A; WILSON, Brian C. (org.). *What is Religion? Origins, definitions, and explanations*. Leiden: Brill, 1998, p. 141-162.

WILSON, David Sloan. *Darwin's cathedral: evolution, religion, and the nature of society*. Chicago, London: University of Chicago Press, 2002.

WOLFE, Raymond N. Two views of anomia and the nature of normlessness. *The Journal of Social Psychology*, v. 75, n. 1, 1968, p. 91-99.

WUNDT, Wilhelm. *Ethics: an investigation of the facts and laws of the moral life*. V. I. Introduction: the facts of the moral life. London: Swan Sonnenschein and Co., Lim; New York: Macmillan, 1897.

WUNDT, Wilhelm. *Ethik: eine untersuchung der thatsachen und gesetze des sittlichen lebens*. Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke, 1886.

WUNN, Ina; KLEIN, Constantin. Evolutionary processes in early religion: the psychological interpretation of the earliest indicators of a religious sentiment. *Braunschweiger Naturkundliche Schriften*, v. 11, 2012, p 129–140.

XYGALATAS, Dimitris. Bridging the gap: the Cognitive Science of Religion as an integrative approach. In: PETERSEN, A. K. et al. *Evolution, Cognition, and the History of Religion: a new synthesis*. Festschrift in honour of Armin W. Geertz. Leiden; Boston: Brill, 2019, p. 256-272.

XYGALATAS, Dimitris. Cognitive Science of Religion. In LEEMING, David A. (ed.). *Encyclopedia of Psychology and Religion*. Dordrecht: Springer, 2014, p. 343–347.

XYGALATAS, Dimitris; MCKAY, Ryan. Announcing the Journal for the Cognitive Science of Religion. *Journal for the Cognitive Science of Religion*, v. 1, n. 1, 2013, p. 1-4.

YANDELL, Keith E. *Philosophy of religion: a contemporary introduction*. London; New York: Routledge, 1999.

YINGER, J. Milton. *Religion, society, and the individual: an introduction to the Sociology of Religion*. New York: Macmillan, 1957.

YINGER, J. Milton. *The Scientific Study of Religion*. New York: Macmillan, 1970.