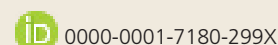


Religião como objeto científico a partir de uma abordagem definicional

Religion as scientific object from a definitional approach

Nestor FIGUEIREDO¹



Resumo

O artigo aborda a questão definicional do objeto religião, inicialmente, a partir de três posturas frequentemente observadas na Ciência da Religião: 1) é impossível ou desnecessário definir religião; 2) uma definição pode ser dada de forma relativa; e 3) uma definição de nosso objeto de estudo é necessária. Após o delineamento das três perspectivas, consideramos o problema levando em conta os principais momentos da disciplina ao longo de sua história com pouco mais de um século e meio: a Ciência da Religião clássica, sobretudo com os “pais fundadores” (Max Müller, Petrus Tiele e Chantepie de la Saussaye), o ramo fenomenológico e, por fim, seu último desdobramento mais significativo, a Ciência Cognitiva (e Evolucionária) da Religião. Na última seção, defendemos a necessidade de um conceito de religião cientificamente estabelecido, sugerindo uma abordagem definicional como ponto de partida metodológico e discutindo alguns de seus desafios. Em conclusão, destacamos a superação desta questão central como condição para o conhecimento sistemático de nosso objeto de estudo com relevância e progressividade científica.

Palavras-chave: Abordagem definicional. Anomia definicional. Ciência da Religião. Definição de religião. Modelo hipertextual.

Abstract

The article addresses the definitional question of the religion object, initially, from three postures frequently observed in the Science of Religion: 1) it is impossible or unnecessary to define religion; 2) a definition can be given in relative form and 3) a definition of our object of study is necessary. After delineating the three perspectives, we consider the problem taking into account the main moments of the discipline throughout its history of just over a century and a half: the classical Science of Religion, particularly with the “founding fathers” (Max Müller, Petrus Tiele, and Chantepie de la Saussaye), the phenomenological branch, and finally, its most significant recent development, Cognitive (and Evolutionary) Science of Religion. In the last section, we argue for the need for a scientifically established concept of religion, suggesting a definitional approach as a methodological starting point and discussing some of its challenges. In conclusion, we highlight the overcoming of this central issue as a condition for the systematic knowledge of our object of study with scientific relevance and progressiveness.

Keywords: *Definitional approach. Definitional anomie. Science of Religion. Definition of religion. Hypertextual model.*

¹ Universidade Federal da Paraíba, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de Pós-Graduação em Sociologia. João Pessoa, PB, Brasil. E-mail: <mgs3000@hotmail.com>.

Artigo elaborado a partir da tese de N. FIGUEIREDO, intitulada “Religião como objeto de ciência”. Universidade Federal da Paraíba, 2022.



Introdução

A questão definicional do objeto religião é um tema recorrente desde o início da Ciência da Religião (*Science of Religion/Religionswissenschaft*). Podemos observar já nos primeiros trabalhos dos “pais fundadores” a preocupação em definir o objeto central de sua investigação (Müller, 1870, 1878, 1889; Tiele, 1877, 1886, 1899; Chantepie de la Saussaye, 1891). O mesmo pode ser dito em relação a dois de seus desdobramentos principais: a fase fenomenológica e a cognitivo-evolucionária (Figueiredo, 2022). Passados mais de 150 anos de constituição, a Ciência da Religião (CR) ainda não conseguiu atingir um consenso mínimo em torno desse problema fundamental (Greschat, 2005; Guthrie, 1993; Saler, 2000). Muito pelo contrário, há quem defenda não só o abandono do termo, mas também o da própria disciplina (Fitzgerald, 2000; McCutcheon, 2001). Contudo, devemos colocar essa situação em perspectiva. Pouco mais de um século e meio não é muita coisa, se comparado a disciplinas como Filosofia, ou, mais radicalmente, à Teologia, de onde a CR procurou se desvencilhar a partir da segunda metade do século XIX (Figueiredo, 2020, 2022). O antigo desiderato de abordar religião como objeto científico, concretamente, parece ainda algo por se realizar (Martin; Pyysiäinen, 2014; Martin; Wiebe, 2012; Wiebe 1998), embora o ramo cognitivo-evolucionário tenha alcançado maior sucesso nesse sentido (Petersen *et al.*, 2019), pelo menos fora do Brasil, posto que em solo nacional é uma abordagem pouco discutida na CR, salvo algumas exceções, notadamente: Figueiredo (2022); Silva e Mariano (2018); Silva, Ribeiro e Fonseca (2019); Silva e Maraldi (2022).

Essa falta de estabilidade conceitual em relação ao objeto religião tem tido um papel decisivo na baixa relevância científica da CR para um público mais amplo (Brand, 2022; Hanegraaff, 2019), se comparada a disciplinas que também se institucionalizaram a partir do século XIX, como Antropologia, Sociologia e Psicologia. Para que possamos atingir um nível mais elevado na pesquisa científica, o ponto de partida metodológico deve ser, assim entendemos, dizer em primeiro lugar o que é religião. Portanto, defendemos que uma resposta a esse problema é obrigatória para a ciência que toma religião como objeto exclusivo de estudo, posto que, enquanto área do conhecimento, a CR “*precisa dizer* o que é religião de um ponto de vista necessariamente científico”. Ademais, “a definição desse conceito *precisa não só existir*, mas sobretudo ser assumida academicamente [de maneira minimamente consensual] pela disciplina, pois é a partir dele que a CR estrutura sua epistemologia”. Não atender a esse “imperativo categórico” pode significar “a continuidade de um modelo teórico-metodológico anárquico” (Figueiredo, 2022, p. 14), estabelecido de qualquer forma, seja por um processo de “heteronomia definicional”, isto é, por definições de outras disciplinas que abordam religião a partir de seus próprios objetos e marcos teóricos, seja a partir de um processo de *anomia definicional*, isto é, pela demolição do termo “religião” (e até da própria disciplina) e conseqüente caos conceitual.

Seja como for, religião parece continuar um objeto incógnito (seria essa mesma a ideia?), com muita coisa nesse “vácuo” conceitual sendo considerada religiosa. É razoável supor que caberia exatamente à ciência desse objeto, por sua própria razão de ser, dar uma resposta ao problema como ponto de partida metodológico, desenvolvendo, a partir daí, uma epistemologia própria, com a qual seja possível formular proposições teóricas cientificamente consistentes e de significação social mais ampla. Embora a ideia de limitação esteja implicada necessariamente em uma definição, cientificamente considerado, isso não é negativo, muito pelo contrário, posto que “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)². A pergunta que devemos nos fazer, e de fato nos fazemos, é: para tais situações, qual seria a resposta da CR ao se colocar no lugar de “ciência deste objeto”? O que teria essa ciência a dizer nesses casos, de uma maneira geral, e, em muitos outros, de forma específica em múltiplas áreas da experiência e existência humana? Tem de fato a CR um lócus epistemológico próprio ou continua dependendo em grande medida de categorias estabelecidas por outras disciplinas? Não é sem sentido todo o debate realizado em torno dessa questão metateórica central, além de, felizmente, começar a ser objeto de dossiês, artigos em periódicos e congressos de relevância no Brasil³.

Portanto, partindo da constatação de que temos um problema fundamental na disciplina e da afirmação de que deve ser enfrentado em primeiro lugar como ponto de partida metodológico, abordamos este tema considerando, na primeira seção, três posturas frequentemente encontradas em estudos de religião amplo senso e na CR: é impossível ou desnecessário definir religião; uma definição pode ser dada de forma relativa; e uma definição de nosso objeto de estudo é necessária, momento em que trazemos alguns dos principais autores que realizam essa discussão a partir dos anos de 1960, cerca de duas décadas após um período de “pouco progresso teórico de maior importância”, durante e após a II Guerra Mundial, como sugere Clifford Geertz. Praticamente, ninguém estava considerando procurar ideias analíticas em outro lugar (na filosofia, na história, no direito, na literatura ou em ciências mais ‘duras’), como se fizera no início daquele século, além de conceitos de uma “tradição intelectual estreitamente definida” (Geertz, 2004, p. 1). Na segunda seção, tratamos do problema definicional a partir do que consideramos três fases centrais da disciplina ao longo de sua história de 153 anos. Assim, em que sentido a CR clássica, fenomenológica e cognitivo-evolucionária lidaram com esse problema e de que maneira isso pode nos ajudar hoje? Na terceira e última seção, o artigo faz a defesa por uma definição de religião cientificamente estabelecida, concluindo com a sugestão de uma abordagem definicional nesse sentido, considerando esse esforço acadêmico como uma necessidade metodológica para a disciplina alcançar relevância e progressividade no conhecimento científico de seu objeto de estudo.

A questão definicional do objeto religião em seu estado da arte

A discussão em torno da importância e da necessidade ou não de se definir o conceito de religião não é recente, muito pelo contrário. Trata-se de algo que vem se desenrolando desde as primeiras obras estruturantes da CR, existindo, dentro desse debate, segmentos claramente identificáveis. Pode-se alegar uma ideia comum ou intuitiva de religião, portanto, não havendo necessidade de defini-la. Entretanto, o grande número e a diversidade de tentativas sugerem que não seria algo tão simples assim. Além disso, o número elevado dessas mesmas tentativas daria igualmente razão à defesa de sua “indefinibilidade” (Stausberg; Gardiner, 2016). A tendência mais recente e também mais desafiadora, de caráter desconstrutivista, não vê necessidade alguma de definir nosso objeto, recomendando evitar ou abandonar o termo “religião” ou até mesmo acabar com todo o empreendimento disciplinar. Trata-se da *anomia definicional*, um pressuposto teórico generalizado (Figueiredo, 2022). A impossibilidade de definir religião, em muitos casos, repousaria em uma “suposição particular sobre definições”, isto é, que apenas coisas reais podem ser definidas (realismo ontológico), algo controverso, ao consideramos uma

² A tradução de textos em língua estrangeira ainda não publicados em português, quando não indicada expressamente, é de nossa autoria.

³ É sintomático que o 9º Congresso da ANPTECRE seja aberto com uma conferência dedicada à “Análise Epistemológica do conceito de religião” (Disponível em: <https://anptecre.org.br/9congressoanptecre#programacao>. Acesso em: 20 maio 2023).

discussão sobre o “real”. Portanto, “[...] 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). Seja na ausência, seja na negação de uma definição, precisamos ter consciência de que, em contrapartida, existe uma consideração a ser feita sobre definições em ambos os sentidos operando implicitamente.

A estratégia de minar historicamente o termo, contudo, tem sido uma linha argumentativa mais frequente, variando na forma entre os autores que criticam e recomendam seu abandono. Propostas tipicamente anomistas, em geral, estabelecem-se tecnicamente por meio de duas práticas no discurso acadêmico: ou pelo abandono do termo através de substituição ou desconstrução. Alguns exemplos a seguir demonstram o primeiro caso. W. C. Smith, além de detectar um suposto problema conceitual e comprometimento semântico do termo, apresenta uma explícita proposta de substituição “[...] em termos de dois fatores diferentes em espécie e ambos dinâmicos: uma ‘tradição cumulativa’ histórica e a fé pessoal de homens e mulheres” (Smith, 2006, p. 177). As realidades diferentes chamadas de *fé* e de *tradições cumulativas* seriam as faces internas e externas da vida religiosa da humanidade (Hick, 2006). Benson Saler (2000, p. 9), embora tecnicamente diferente, busca no conceito de “[...] semelhanças familiares” uma abordagem alternativa. Religião seria uma categoria folclórica ocidental “[...] que estudiosos ocidentais contemporâneos se apropriaram” para defini-la ou caracterizá-la de forma academicamente refinada e aprofundada, muito embora “[...] a tarefa de identificar a essência ou o núcleo universal de religião” tenha sido “[...] um fracasso, considerando a falta de consenso entre os estudiosos”. A solução seria evitar uma definição restritiva em prol de um conceito flutuante aplicável, conforme cada caso empírico enfrentado, utilizando-se a ideia de “semelhanças familiares” de Wittgenstein em associação “[...] com os insights selecionados derivados da teoria do protótipo nas ciências cognitivas contemporâneas” (Saler, 2000, p. 9).

Daniel Dubuisson (2003), vendo religião como uma categoria muito histórica e culturalmente contingente para servir de base a uma disciplina comparada, sendo própria da cultura ocidental e inerentemente teológica e fenomenológica, sugere sua substituição pelo conceito de “formações cosmográficas”, cujos fenômenos devem ser tomados como construções discursivas que ligam os indivíduos corporificados às ordens sociais, culturais e cósmicas, estando enraizadas “[...] em um instinto universal de criação de concepções”. Enquanto religião seria “[...] um artefato dentro do ‘universo histórico’”, as formações cosmográficas participariam de um universo superior, “o hipertexto que idealmente reúne todos os textos de nossa cultura” (Engler, 2006, p. 120). Ademais, a problemática trajetória do conceito estaria tão intimamente ligada “[...] à ‘nossa’ história e cultura que não” poderia “ser redefinido em nenhum sentido fundamentalmente diferente”, com referências “a qualquer tipo de princípio transcendente” colocando “em questão o lugar da disciplina entre as ciências humanas e sociais” (Dubuisson, 2006, p. 165). Algo semelhante é pretendido por Taves, Asprem e Ihm (2018), sugerindo o uso de visões de mundo ou cosmovisões, conceituadas em termos da capacidade humana de fazer e refletir sobre grandes questões. Taves e Asprem também pediram a substituição do termo “religião”, ao defender o uso de ‘cosmovisão’ como “conceito analítico operativo em nossa disciplina”, com o benefício de conduzir o “trabalho analítico, comparativo e explicativo” sem a preocupação em “(a) definir religião ou (b) se aqueles que estudamos se consideram religiosos” (Taves; Asprem, 2019, p. 297)⁴.

No caso da desconstrução como técnica (o segundo procedimento de abandono do termo “religião”), o argumento da inviabilidade de religião parte da acusação de “colonialismo semântico”,

⁴ Ann Taves, em curta resposta a um artigo de Hubert Seiwert, declara ser uma “anti-definicionista”, argumentando ser possível assumir essa posição sem deixar de permanecer “amarrada” à Ciência da Religião (Taves, 2021).

“imperialismo cultural”, entre outras designações, que procuram comprometer o uso do termo exatamente enquanto categoria analítica. Três exemplos são paradigmáticos: Talal Asad; Russell McCutcheon; e Timothy Fitzgerald. O procedimento anterior não parece uma solução válida, a exemplo do que defende Asad (2010), indo além da ideia de substituição ao declarar peremptoriamente que é impossível definir religião, sendo a busca teórica por uma essência de religião responsável pela separação conceitual entre religião e poder. Processos contingenciais expressos por toda e qualquer religiosidade impediriam compreensões estáticas do fenômeno próprias de definições trans-históricas e universalistas. Enquanto que, em Hanegraaff (1999), temos a defesa de uma definição de religião *apesar* da história, em Asad (2010, p. 264), 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” (Asad, 2010, p. 271). Timothy Fitzgerald discute uma suposta inadequação analítica do conceito de “religião”, alegando vagueza e imprecisão no uso da noção de religião em textos acadêmicos. A confusão gerada por isto “não poderia 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).

Central no argumento era “[...] mostrar como a ciência da religião, como uma agência para reproduzir uma ideologia mistificante, tenta construir um fenômeno a-histórico descontextualizado, separando-o das questões de poder” (Fitzgerald, 2000, p. 9). Religião seria 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. A ideia, portanto, seria dissolver tanto o conceito quanto o campo acadêmico de estudos relacionados, que teriam surgido apenas para gerenciá-lo (Schilbrack, 2012). Fitzgerald também critica as definições de semelhança familiar (Saler, 2000), pois, sendo tão amplas no que incluem, não poderiam servir a nenhum propósito analítico constante, jogando religião no esquecimento, posto que seria indistinguível de ideologias, visões de mundo ou sistemas simbólicos em geral (Fitzgerald, 2000). Russell T. McCutcheon, igualmente, defendeu a desconstrução da categoria e sua validade para a própria área de estudos, propondo uma abordagem crítica em relação aos termos utilizados em uma CR dominada por teorias construídas a partir de premissas infundadas e insustentáveis, cujas raízes ideológicas, históricas e políticas revelariam os interesses das estratégias discursivas academicamente estabelecidas que apelam ao *sui generis*. Religião seria uma categoria a-histórica e apolítica, fabricada a partir desse discurso como algo sócio e politicamente autônomo, especialmente na esteira de Eliade. A CR deveria ser repensada como um estudo crítico de práticas culturais em vez de cuidadora de tradição religiosa ou fonte de sabedoria atemporal (McCutcheon, 1997, 2001).

Contrariamente a essas perspectivas anomistas de abandono do termo “religião” por substituição ou desconstrução, existem estudiosos de religião (amplo senso) que admitem uma definição de forma relativa na direção oposta da *anomia definicional*. Contorna-se o abandono radical do termo enquanto categoria, procurando demonstrar que algum tipo de definição deveria existir, embora sua ausência em determinados contextos analisados ou a falta de precisão e validade não impedisse o estudo de religião. Raymond Firth é um exemplo desse relativismo, ao evitar uma definição de “ponto” ou critério único, preferindo uma “demarcação do campo em termos mais empíricos, de maneira configuracional ou multifatorial”. Sua definição “eclectica” substancial pretendia “[...] sublinhar a importância das questões levantadas por implicação nas proposições e não tentar delinear com muita precisão” (Firth, 1959, p. 131). Mircea Eliade, para quem o sagrado seria a característica definidora de expressões religiosas de não religiosas, defendia que religião poderia continuar a ser um termo útil, desde que não implicasse “[...]”

necessariamente a crença em Deus, deuses ou fantasmas”, mas sim “a experiência do sagrado” (Eliade, 1989, p. 9). Peter Berger (1985, p. 182) também relativiza a necessidade do conceito defendendo o pragmatismo que estava em jogo para determinado campo de estudo, posto que, isso permitiria “[...] 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” (Berger, 1985, p. 184).

Um tal caráter utilitário nas definições de religião também é visto na coletânea sobre a questão definicional, *The pragmatics of defining religion* (1999), quando, no prefácio, os organizadores Jan Platvoet e Arie Molendijk anunciam o foco da obra “na instrumentalidade pragmática e na intenção estratégica de qualquer conceito de ‘religião’ proposto”, com abordagens não essencialistas, não hegemônicas e multidimensionais. Portanto, “uma ampla variedade de definições de religião” poderia ser “legitimamente desenvolvida e proposta” (Platvoet; Molendijk, 1999). Nesse sentido, Molendijk (1999, p. 3) defende que “[...] às vezes, parece inevitável especificarmos exatamente sobre o que estamos falando”, tratando-se de uma necessidade *ad hoc*, devendo sempre estar relacionada ao contexto em que se processa o uso. 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 em um contexto específico” ou de um determinado objetivo (Molendijk, 1999, p. 9). Alguns trabalhos dessa coletânea nos são ilustrativos. Massimo Introvigne (1999, p. 43) considerando definições étnicas, afirma que 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”. Essas definições seriam construções sociais produzidas por grupos de interesses concorrentes, tendo pouca semelhança com definições acadêmicas de religião, que procuram aumentar o conhecimento sobre o objeto (Introvigne, 1999).

Jan Platvoet argumenta que a definição teria um uso mais modesto, ao abandonar a ambição universalista, sendo uma ferramenta bastante útil no estudo acadêmico das religiões. E mesmo considerando a definição apenas como “uma ferramenta de pesquisa útil”, não seria o caso de prescindir dela completamente, visto que dispensá-la, embora admissível, seria imprudente, e sua utilidade modesta ainda é necessária nesse sentido (Platvoet, 1999). James L. Cox discute a ideia de uma intuição reflexiva inicial informada, isto é, que uma definição preliminar como uma “intuição prévia” definida cultural e historicamente, “[...] mas não escravizada pelas teorias precedentes, delinea os parâmetros da pesquisa específica de um estudioso sobre fenômenos religiosos e, assim, melhora as interpretações do pesquisador sobre os dados” (Cox, 1999, p. 267). Central aqui é que “[...] antes dos estudos de campo reais, deveríamos esclarecer o senso intuído da natureza de religião em si” (Cox, 1999, p. 268). Jan Snoek afirma que 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 religião⁵. 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” ao invés de “religião”, pois esse 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. 314).

⁵ Para um estudo analítico sobre os tipos definicionais, ver Figueiredo (2022).

O aspecto pragmático persiste em *Defining religion* (Greil; Bromley, 2003), no qual religião é tomada como uma categoria discursiva e social. Definir religião é uma necessidade prática da vida cotidiana em todas as sociedades, sendo a tarefa prática de definir religião “[...] 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). O debate acadêmico sobre a definição adequada tradicionalmente colocava em polos opostos conceitos “exclusivistas” e “inclusivistas”, ou abordagens substantivas e funcionais, embora ambos os casos adotassem 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” (Greil; Bromley, 2003, p. 5). Portanto, nem a consciência do enraizamento histórico do conceito e “[...] nem a investigação empírica da construção social das definições religiosas na vida cotidiana” evitariam “a necessidade de estudiosos terem definições práticas de seu assunto” (Greil; Bromley, 2003, p. 7). William Bainbridge, na mesma obra, considera 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, em uma 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).

Saindo da esfera relativista informada por concepções pragmáticas, várias abordagens veem a definição como algo necessário, a exemplo de Robin Horton (1960), quando discute a necessidade do conceito no contexto da antropologia britânica, postulando o entendimento de que a principal característica da vida religiosa seria o estabelecimento de relações do tipo humano com entidades não humanas; e de Vittorio Lanternari (2006, p. 47), quando fala em “[...] definir de uma vez por todas o que é religião”, embora a partir de uma natureza antropológica relacionada a “atitudes culturalmente determinadas”. Dois importantes trabalhos sobre o tema foram publicados nessa época. O primeiro deles 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 formula-se um influente conceito de religião que até hoje é utilizado em várias áreas de estudo (Geertz, 2004). O segundo argumenta sobre a necessidade de uma definição para a investigação, destacando que, embora uma definição não possa substituí-la em si, sua ausência inviabilizaria a condução da pesquisa, pois é a partir dela, seja ostensiva ou nominal, que se atribui um significado ao fenômeno sob investigação. Portanto, a ausência de uma definição ostensiva de “religião” dificulta a distinção entre observações que pertencem à classe dos fenômenos religiosos e outras classes fenomenais, como parentesco ou política. Na ausência de uma definição ostensiva, o observador é compelido a recorrer a uma definição implícita (Spiro, 2004).

Ilustra esse problema a discussão de uma progressiva secularização e desencantamento do mundo, cujas posições compartilhavam a convicção de que o mundo moderno emergente seria caracterizado pela ausência de religião, com o argumento partindo de uma definição geral de religião enganosa, que implicitamente tomava por base uma forma histórica particular e dominante de religiosidade (cristianismo) (Luckmann, 1967). Apesar disso, uma definição amplamente aceita ainda não estaria ao alcance, pois existiriam “[...] 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). Também Hubert Knoblauch questionava: “[...] é necessário perguntar se não precisamos de um conceitual denominador comum para fazer essa distinção”, parecendo um conceito acadêmico amplo de religião o mais apropriado, além de mais frutífero, ao trazer 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, p. 70). Armin Geertz considerou o “problema da definição de religião” nada mais do que “o problema do método e do escopo da teoria na ciência da religião”, além de sermos “obrigados a definir o objeto de nosso estudo, se quisermos ser conhecidos como cientistas” (Geertz, 1997, p. 29). Jonathan Z. Smith observou o termo “religião” desempenhando o 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 (Smith, 1998).

Na obra *What is religion?* (Idinopulos; Wilson, 1998, p. 9, grifo próprio), apresenta-se o seguinte diagnóstico: “[...] hoje, cada vez mais, os professores de ciência da religião 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, compartilha-se 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, p. 9, grifo próprio). Martin Riesebrödt igualmente reafirma 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. É um exagero sugerir a não existência de categoria correspondente em muitas culturas, posto que seu conceito de religião conseguia distinguir analiticamente ações religiosas de não religiosas e que, na ausência de um conceito de religião, grupos religiosos se reconheceriam como concorrentes no mesmo campo social (Riesebrödt, 2010). Kevin Schilbrack, de um ponto de vista filosófico, vem realizando um debate em torno da questão com autores cujo projeto é argumentar que religião é uma construção social motivada ideologicamente. Reconhece, contudo, que a categoria “religião” se tornou excessivamente inclusiva e pesada, em razão das múltiplas definições de religião em jogo atualmente serem muito diversas e divergentes, sendo algumas delas tão amplas que o termo “religião” perderia sua utilidade analítica (Schilbrack, 2013).

Por isso, para Christian Smith (2017, p. 20), “[...] o primeiro passo para entender religião é identificar o que é religião”, isto é, “do que estamos falando?” Além disso, a falta de consenso entre “definições rivais de religião” levaria muitos a desistirem de tentar defini-la ou decidirem “que religião nem existe ‘lá fora’ para ser estudada e compreendida”, sendo apenas uma invenção ocidental moderna imposta ao mundo para fins políticos e religiosos. Nessa mesma direção, Rodney Tussing destaca como algo significativo o termo “religião”, novamente, ser considerado indefinível por muitos estudiosos da área. Contudo, persistir no uso do termo sem entender exatamente o que ele significa seria perpetuar a confusão. Portanto, “algum tipo de definição viável parece imperativa”. 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 lutando com essa demanda mais desafiadora por definição e seu lugar na investigação intelectual (Tussing, 2019, p. 45). Atualmente, o tema está mais evidenciado, como se observa em alguns exemplos a seguir. Thomas Tweed dedica o capítulo de abertura de seu livro ao problema definicional em nossa área, considerando a importância das definições em relação às práticas e aos 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).

Hughes e McCutcheon afirmam que religião como conceito “deve ser definida, e definida não apenas explicitamente, mas com alguma precisão”, quando se estiver empregando o termo, posto 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”. 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)⁶. Sobre o termo latino *religio*, Toni Alimi (2023) questiona a suposta concepção moderna de religião argumentando que essa ideia já estaria presente na “teoria de religião” de Lactâncio, no século IV⁷, enquanto James W. Turner (2022) faz uma defesa do conceito de religião considerando uma definição que suportaria essa reivindicação de universalidade. Kevin Schilbrack (2022) apresenta uma breve história do termo “religião” e também do debate sobre essência e as críticas mais comuns a essa ideia. A questão é pautada no *Journal of Religious History*, edição especial⁸ de 2022, no qual se discute também o conceito de religião como problema central. Samuel Lebens (2023), partindo da filosofia da religião, reafirma a necessidade e a importância do conceito, oferecendo sua definição como ponto de partida. Por fim, Danz e Deibl (2023) reúnem abordagens inter e transdisciplinares de religião, com a questão definicional em chave crítica histórico-desconstrutivista⁹.

O problema definicional em mais de 150 anos de disciplina

Nesta segunda seção, verificamos como a questão definicional aparece nas publicações do período clássico da *Religionswissenschaft*, fenomenológico e cognitivo-evolucionário, considerando alguns de seus autores sobre esse tópico central. Inicialmente, partimos de três deles, tratados na literatura da área como os “pais fundadores” da CR: Friedrich Max Müller (1823-1900); Cornelis Petrus Tiele (1830-1902); e Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye (1848-1920). Desses, Max Müller é considerado o pioneiro. Pelo menos em três de suas obras, um claro esforço é dedicado à questão. No documento inaugural da disciplina (Sharpe, 1986), *Lectures to the Science of Religion* (1870)¹⁰, Max Müller apresenta a versão inicial de seu conceito de religião como “faculdade de fé” (faculdade de perceber o infinito), sob uma dupla significação: religião como corpo de doutrinas a ser seguido por alguém (tanto quanto uma língua a ser aprendida); e religião como faculdade ou capacidade para gerar representações desse infinito. Portanto, “assim como existe uma faculdade de fala, independentemente de todas as formas históricas de linguagem”, haveria uma faculdade de fé no ser humano, também “independente de todas as religiões históricas”, isto é, 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’. Em razão dessa “disposição”, existiria em todas as religiões “[...] uma *luta* para conceber o inconcebível, para proferir o indizível, um anseio pelo Infinito”. E essa faculdade da mente,

⁶ É interessante notar que, nesta obra, em coautoria com Aaron Hughes, Russell McCutcheon enfrenta a questão definicional sem aquela ênfase na desconstrução da categoria “religião” verificada anteriormente (McCutcheon, 1997, 2001).

⁷ Para a discussão etimológica sobre *religio*, ver Müller (1878, 1889); Casadio (2010, 2016). Figueiredo (2022) oferece um estudo sobre esse tópico, recuperando alguns autores importantes deste debate.

⁸ Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/toc/14679809/2022/46/4>.

⁹ No Brasil, a questão definicional não produziu um debate sistemático consistente. Sem entrar no mérito destes trabalhos de distintas abordagens e da falta de articulação e diálogo, é digno de nota alguns exemplos em função desta lacuna na CR: Guerriero (2012); Silva e Santos (2017), Figueiredo (2019, 2022), Pieper (2019); Usarski (2022).

¹⁰ Para um estudo detalhado sobre o percurso editorial desta primeira e importante publicação de nossa área enquanto disciplina institucionalizada, ver Figueiredo (2020).

ou a faculdade de perceber o infinito, coordenada com o senso e a razão, estaria “na raiz de todas as religiões” (Müller, 1870, p. 444, grifo próprio)¹¹.

Em 1878, o autor retoma e aprofunda essa discussão. A pergunta decisiva, como vimos anteriormente, permanecia: “o que se entende por religião (...)?” , sendo esse exatamente o ponto que deveria ser determinado primeiro. Contudo, o autor reconhecia tratar-se de um grande desafio, visto que haveria quase tantas definições de religião quantas são as religiões no mundo, fazendo a seguinte indagação: “[...] 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. 21). Sua resposta era que, de fato, não seria possível, antecipando as discussões que muitos anomistas empreenderiam mais de um século depois sobre a impossibilidade histórica de prover uma definição universal. Contudo, aquele segundo sentido do termo não seria o caso, pois a capacidade mental para perceber o infinito distinguiria “[...] 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” (Müller, 1878, p. 22). Posteriormente, a ideia foi revisada, embora mantendo o *kernel*, ou o sólido cerne da proposta, pois não seria uma definição exaustiva, mas sim uma definição válida, por fazer a necessária distinção entre consciência religiosa e não religiosa: religião seria “[...] a energia potencial que permite ao homem perceber o infinito” (Müller, 1878, p. 31), sendo esse último termo preferível a outros como “indefinido, invisível, supersensorial, sobrenatural [*supernatural*], absoluto ou divino”, e também por ser um termo mais amplo, permitindo generalizações mais elevadas [teorizações] (Müller, 1878, p. 28).

Antes de chegar a uma nova redação de sua definição em *Natural religion* (1889), 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” (Müller, 1889, p. 193), uma vez que o conhecimento religioso, como qualquer outro, seja verdadeiro ou falso, deva passar pelos portões dos sentidos e da razão, necessariamente nessa ordem, para que se produzam suas garantias e credenciais. Essa nova redação 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 obrigatoriamente 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 (Müller, 1889). O autor voltaria a reexaminar essa definição em *Physical Religion* (1891), porém sem nenhuma 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).

Cornelis Petrus Tiele (1877), no primeiro compêndio da disciplina, defendia uma aplicação generalizada de religião, dado que nenhuma tribo ou nação teria sido encontrada ainda “com falta de crença em qualquer ser superior”, e os viajantes, que afirmaram o oposto, “foram posteriormente refutados pelos fatos”. Portanto, seria legítimo chamar religião em seu sentido mais geral de “fenômeno universal da humanidade” (Tiele, 1877, p. 4). No verbete *Religions*, que havia escrito para a Enciclopédia

¹¹Esta obra foi traduzida parcialmente para a língua portuguesa em 2020 pelo cientista da religião Pedro Rodrigues Camelo (UERN). Nesse mesmo ano, foi publicada pela Editora Senso uma edição bilingue completa das Preleções.

Britânica (1886), o autor apresenta as religiões históricas estabelecidas como “modos de culto divino próprios de diferentes tribos, nações ou comunidades”, e religião, como um dos “motores mais poderosos da história da humanidade”, responsável “tanto pela formação como destruição de nações”, bem como por atos “de heroísmo, autorrenúncia e devoção” (Tiele, 1886, p. 358). Anos depois, o autor observaria um estado de espírito que se adapta à relação humano/sobre-humano [*superhuman*] como sendo a verdadeira essência de religião ou uma estrutura mental em que todos os seus vários elementos têm origem (Tiele, 1899). Ao manter a mente como tópico central em uma abordagem definicional, Tiele retoma Max Müller, reconhecendo que sua investigação alinhava-se à tese do seu colega, posto que, em sua condição humana, o homem 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”. Assim, 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” (Tiele, 1899, p. 228).

Chantepie de la Saussaye, no primeiro Manual da CR (1891), não se ocupou tanto desse tema, embora tenha trazido significativas reflexões. Para esse autor, aquilo que podemos chamar de fenômeno de natureza religiosa dependerá de alguma definição de religião, ainda que preliminar. Em outro momento, ao tratar sobre a existência ou não de seres humanos sem religião, o autor voltaria 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. E ao considerar a afirmação de que muitos “povos da natureza” não teriam religião, Chantepie de la Saussaye (1891, p. 17) reitera: “Para começar, depende muito de como definimos religião”. Além disso, religião não seria, exatamente como em Tylor (1871), 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” (Chantepie de la Saussaye, 1891, p. 71). E, se por um lado, para o crente, uma religião e um culto pudessem existir por si só, isto é, independentemente de sua relação com esse suposto objeto, por outro, enquanto essa dimensão fosse esvaziada e perdida ao longo do tempo, em uma 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. 75). Vale destacar, nesse ponto, a convergência metateórica em relação ao uso dos termos “mente”, “agência” e “poder sobre-humano”, observada de uma forma geral nesses três autores, em suas abordagens definicionais para o conceito de religião que, afinal, era o objeto da ciência que estavam propondo.

Essa preocupação em relação à definição é evidenciada também pelo debate crítico decorrente, pelo menos nos exemplos aqui utilizados. 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. Isso porque, atendendo 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, posto que radicado em sua mente, logo encontrou resistência e foi prontamente questionada como, por exemplo, reducionista da experiência religiosa (Faber, 1879). 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, visto que falharia ao atribuir muito pouco peso aos motivos práticos (Pfleiderer, 1888). 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, como em Edward Caird (1893). Além disso, chegar a uma definição do objeto pela via negativa (finita) da experiência (infinita) não era aceitável

para alguns autores (Menziés, 1895; Pfeleiderer, 1888). Em todo caso, no início do século XX, essa questão continuava muito presente, já que era aceita como ponto de partida no bojo das contribuições alcançadas pelos fundadores da disciplina e também de sua crítica.

Portanto, um tal debate convergente indicava tanto a legitimidade do escopo assumido pela CR clássica como estimulava uma agenda resultante dessa discussão metateórica, cujos desdobramentos ainda eram considerados até pouco antes da I Guerra Mundial. Aqui devemos mencionar a discussão desse tópico promovida em obras que se dedicavam à disciplina, como nos casos de *The Study of Religion* (Jastrow, 1901) e *Comparative Religion* (Jordan, 1905), como também a partir de outras áreas, a exemplo da psicologia funcional (que estava tomando corpo naquele início de século, sobretudo nos Estados Unidos), por meio de trabalhos como *The development of religion* (King, 1910) e *A psychological study of religion* (Leuba, 1912). Depois, no próprio pensamento sociológico clássico, que por meio de Émile Durkheim (1912) (*Les forms élémentaires de la vie religieuse*), recupera a definição de Max Müller para questioná-la no âmbito de uma proposta teórica para religião, derivada da definição sociológica desse objeto, após uma significativa discussão acerca de definições de outros autores já no primeiro capítulo desta obra. A conclusão era que, “descartadas essas definições”, seria 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, dado que a definição sociológica (por necessidade) não partia daquela disposição mental, mas apenas do aspecto histórico-contingencial do objeto (isto é, as religiosidades), exatamente a parte morfológica tida como problemática ou impossível de se definir na CR clássica, conforme observado anteriormente.

Na fase fenomenológica que se sucedeu, a questão definicional estava presente como elemento fundante de sua epistemologia nas discussões empreendidas pelos principais autores desse período, a partir dos quais se evidenciava a construção do conceito de religião baseado na ideia do “sagrado”. Desse ponto, derivava-se uma abordagem compreensiva e simpática das manifestações religiosas, descolada da fenomenologia filosófica de caráter mais descritivo e desdobrada em teorias até hoje influentes, cuja importância dominou e se confundiu com a própria CR em boa parte do século XX. A questão definicional resultava de uma linha coesa em torno da busca pelo “sagrado”, a exemplo de Rudolf Otto, com sua obra de 1917, *Das Heilige* (Otto, 2014), representante da Escola de Marburgo, a qual estava comprometida em sua proposta para uma definição de religião “[...] intuitiva, essencial, ostensiva e também hermenêutico-teológica” (Terrin, 2003, p. 43). Mesmo antes de Otto, Nathan Söderblom teria contribuído para garantir a essa Fenomenologia da Religião um lugar estabelecido na Ciência da Religião, ao constatar 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”. O tipo de abordagem experiencial que, por meio de seu processo descritivo, procurava a estrutura essencial e universal do fenômeno religioso, permitindo transparecer o caráter irreduzível do numinoso, isto é, a qualidade única de toda experiência religiosa, como registram Filoramo e Prandi (2010).

O que tornava Otto um fenomenólogo era exatamente “[...] sua defesa do numinoso como a essência universal”, exatamente 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, p. 85). Fica evidente o caráter basilar dessa abordagem definicional, sendo a partir dele que dois outros nomes importantes trariam estabilidade para o conceito de religião como

busca pelo sagrado: Gerardus van der Leeuw e Mircea Eliade. O primeiro exerceu papel decisivo por meio de sua obra *Phänomenologie der Religion* (Leeuw, 1933), cujo objetivo era, mais do que em outros autores, conferir o *status* de disciplina autônoma à Fenomenologia da Religião, ao incorporar, dentre outros aspectos, a concepção do “sagrado” de Otto, 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). Portanto, essa 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 (Hock, 2010). O pressuposto de uma autonomia absoluta do objeto religião baseava-se em uma definição, *a priori*, emprestada de Rudolf Otto (Filoramo; Prandi, 2010).

Mircea Eliade retomou explicitamente como base de seu projeto a categoria do “sagrado” na dicotomia “sagrado/profano”, consolidando a Fenomenologia da Religião como uma disciplina autônoma do ponto de vista epistemológico. 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, da “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 *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, por outro, abriu espaço para a crítica mais contundente, o que levaria a Fenomenologia da Religião, em sua forma mais difundida, à suspeição criptoteológica ou mesmo teológica, sobretudo a partir da década de 1970, com muitos estudiosos, rapidamente rejeitando qualquer tipo de especulação metafísica (Figueiredo, 2022).

Alguns exemplos são suficientes para evidenciar essas críticas que foram feitas em torno de conceitos-chave, de uma falta de cientificidade e rigor metodológico, bem como do uso de perspectivas essencialistas e “criptoteológicas”: Flood (1999); Fitzgerald (2000); McCutcheon (2001); Usarski (2004). Mas a intensidade e a permanência dessas observações também evidenciavam o poder e o alcance de uma abordagem definicional. Por isso, a crítica mais recorrente e contundente a esse projeto fenomenológico estava relacionada à definição de religião em termos de “sagrado” e o método dele derivado (Oxtoby, 1968; Sharpe, 1986). 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 (Flood, 1999; Jensen, 2003; Ryba, 2009). Entretanto, o problema não estaria, a princípio, no essencialismo em si, isto é, na definição de religião como busca pelo sagrado, mas no tipo de essencialismo selecionado, se adequado ou não a um programa científico. Certamente, a CR no período formativo também partiu de uma essência, como pudemos acompanhar. A diferença fundamental, contudo, era que fazia isso de um ponto de vista bioantropológico, considerando religião como um substrato ou estrutura mental radicado na própria natureza humana, o que, conseqüentemente, limitava a investigação a essa condição ontológica (Figueiredo, 2022), facilmente reconhecida em Müller (1878, 1889) e Tiele (1899).

Com o surgimento da Ciência Cognitiva da Religião (CCR), parte do programa da CR clássica foi retomado (ao invés de negado, como na Fenomenologia da Religião tratada) um pouco antes, mas sobretudo durante e logo após a década de 1990 (Barrett, 2000, 1993; Barrett; Keil, 1996; Boyer, 1994, 2001; Guthrie, 1980; Lawson; McCauley, 1990, 2002; Sperber, 1975). Assim, a chamada “revolução cognitiva” e seu interesse no papel da mente humana remontariam às disciplinas gestadas no século XIX, após um longo período de “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 próprio). Explicitamente, os autores do século XX decidiram “repensar a *Religionswissenschaft*, sugerindo explicações cognitivas para fenômenos que residiam em grande parte na província hermenêutica” (Lawson, 2000, p. 343). Embora, no início do século passado, e até um pouco antes da I Guerra Mundial, essa *Religionswissenschaft*, agora sob revisão, mantivesse estreita relação com a psicologia funcional e com o paradigma evolucionário ainda dominante, sobretudo se considerarmos, por exemplo, as obras de James Leuba (Figueiredo, 2022). O primeiro passo dessa “revolução cognitiva”, mais uma vez, submeteria nosso objeto de estudo a uma abordagem definicional.

Nesse período de trabalhos seminais da CCR, que ocorreu especialmente entre 1990 e 2000, verifica-se uma fundamental convergência de pensamento, possivelmente responsável pelo significativo avanço nessa investigação enfaticamente científica de religião, a partir da perspectiva cognitiva e também já em alguma medida evolucionária (Lawson, 2022). Atribuimos essa coesão de pensamento, acima de tudo, ao ponto de partida comum e ao conjunto metateórico do qual derivariam novos e cruciais avanços metodológicos. 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 *apud* Barrett, 2016, p. 13), ou “‘programa de pesquisa’” (Lakatos, 1970 *apud* Barrett, 2016, p. 13). 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, 2016, p. 13), que começou a tomar forma com *Rethinking Religion* (Lawson; McCauley, 1990) como a primeira tentativa de teorização propriamente dita, a partir do modelo cognitivo-evolucionário. Exatamente nessa obra, observamos “um critério claro para distinguir o ritual religioso de outros tipos de ações”, uma vez 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” (Engler; Gardiner, 2009, p. 22).

Podemos ver claramente em tais reflexões a importância da abordagem definicional para uma sólida trajetória acadêmica desse paradigma, tendo em vista que 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; Lindeman; Honkela, 2003), antropomorfismo (Guthrie, 1993 *apud* Engler; Gardiner, 2009; Guthrie, 2001) e ‘detecção de agência hiperativa’ (Barrett, 2004 *apud* Engler; Gardiner, 2009; Barrett, 2000). Afinal, 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, isso 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 se encontraria na

obra de Lawson e McCauley (1990, 2002). A agência contraintuitiva, em particular, seria central para religião, na medida em que ativaria “uma interpretação religiosa nos sujeitos”, diferenciando-a 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”. A violação ou não de expectativas ontológicas intuitivas por tal agência sugeriria um possível “núcleo comum a toda religiosidade”, isto é, um domínio cultural pan-humano (Pyysiäinen; Lindeman; Honkela, 2003, p. 343).

Uma abordagem definicional como ponto de partida metodológico

A questão definicional como tópico de fundamental importância para a metateoria da CR demonstra resiliência ao longo de mais de 150 anos de disciplina. A defesa por uma abordagem nessa direção deve ser vista como condição indispensável para um *locus* epistêmico disciplinar autônomo no âmbito científico de investigação de religião. Embora tal procedimento não seja suficiente, é de toda forma uma abordagem necessária como ponto de partida metodológico. Isso também não quer dizer que a CR precise de uma definição permanente, imutável e normativa para outras áreas, mas apenas que precisa ter a sua de próprio punho para começar, caso a disciplina pretenda se estabelecer de fato no negócio da ciência, que, por definição, é limitada, demorada e custosa em seu fazer, tanto para explicar quanto para compreender seus objetos. Obviamente, não estamos diante de uma tarefa fácil. No entanto, até que ponto a alegada e muito referenciada falta de consenso em torno de uma definição conceitual de nosso objeto seria de fato o caso “em todos os mundos possíveis” do fazer acadêmico? Como demonstramos, há uma defesa bastante consistente em prol da necessidade de definirmos o nosso objeto na direção contrária da *anomia definicional*. Nesta última seção, argumentamos inicialmente a partir de proposições que recomendam uma abordagem definicional (Baird, 1968, 1991; Ferré, 1970; Franek, 2014; Smith, 1987); depois, exploramos um modelo de “consenso” que aparece em uma amostra de definições operando no hipertexto definicional (Figueiredo, 2022), finalizando com uma reflexão sobre os desafios que a CR deve enfrentar nessa direção.

Nos últimos 50 anos da CR, a discussão e proposição de algumas abordagens definicionais sempre esteve presente. Podemos extrair lições importantes de alguns trabalhos nessa área. Robert D. Baird, por exemplo, defende esse tipo de abordagem como uma necessidade metodológica incontornável na CR, com a vantagem de evitar a inclusão de decisões normativas para uma visão de mundo sobre outra, isto é, se algo é puro ou impuro, verdadeiro ou falso, já que 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. Ou seja, 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. Contudo, 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, 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, 1968, 1991).

Outro exemplo vem de Frederick Ferré, em importantes aspectos. A definição é vitalmente necessária para acabar com o atual estado de caos conceitual que envolve os estudos sobre religião. 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. Ademais, esse estado de confusão conceitual obriga os estudantes a percorrerem um caminho hesitante, evidenciando a necessidade de consenso como força vital para padrões terminológicos de melhor comunicação e eficiência, ao invés de um pântano de mal-entendidos e ambiguidades. E o que é uma 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? Uma definição clara e viável de religião atingiria também a ordem social. 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).

Próximo da última década do século XX, Brian K. Smith discute certos temores derivados de uma abordagem definicional. 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” (Smith, 1987, p. 32). Admitir isso, contudo, é simplesmente desistir de nossa disciplina, pois, não havendo diferença entre religião e estrutura social, por exemplo, a Ciência da Religião estaria inteiramente englobada no estudo da sociedade. No entanto, “[...] aqueles que argumentam isso na rubrica acadêmica de ‘religião’ ou ‘Ciência da Religião’, parecem-me ter um desejo de morte para a disciplina” (Smith, 1987, p. 38). A definição também pode parecer algo ameaçador, dado que 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”. Mas definir “não precisa ser imaginado como finalizar”, e começar “não é confinar, mas criar algo para refinar e eventualmente redefinir”, não é destruir, “mas construir para fins de reflexão útil” (Smith, 1987, p. 33). O problema 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). Devemos concordar com Smith que essa atitude isoladamente não resolverá tudo, mas devemos insistir com ele e outros que uma abordagem definicional é o ponto de partida metodológico necessário para um estudo científico de nosso objeto.

Juraj Franek, apesar das dificuldades óbvias, considera pelo menos duas razões bem distintas para não varreremos o problema definicional para debaixo do tapete como teorização ociosa. Para ele, a definição de religião é uma teoria de religião em miniatura e, a menos que a CR queira renunciar a aceitação de pressupostos teóricos rigorosos e “juntar-se a Paul Feyerabend em seu anarquismo metodológico” (Franek, 2014, p. 4), 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 postulados teóricos básicos. A questão definicional não é apenas um problema de abstração filosófica, mas também

possui importantes consequências sociais (liberdade de culto, isenção fiscal, etc.). Daí a questão, mais uma vez: “[...] 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 em todo o mundo?” (Franek, 2014, p. 4). Embora o objetivo de uma ciência seja a aquisição de conhecimento, com a utilidade pública em segundo plano, qualquer empreendimento científico deve refletir sobre as possíveis consequências sociais das teorias que propõe. O fato é que a definição de religião fornecida pela CCR (que, a princípio, quase é indistinguível da doutrina do animismo de Tylor), considerada filosoficamente com sua base em Kant e Chomsky, consegue fornecer 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).

Mas até que ponto essa evolução conceitual, que aparentemente resolveria alguns problemas de nossa disciplina, também poderia servir de base para uma definição de religião minimamente consensual? Para responder a essa pergunta, recorreremos à análise de um significativo conjunto de definições abrangentes no tempo e no espaço, do qual se deriva um determinado tipo de consenso. Aqui, utilizamos um modelo analítico que parte do hipertexto definicional (Figueiredo, 2022) para verificar em que medida haveria um recorrente ponto de convergência nesse conjunto de definições. A proposta toma como base os conceitos centrais de “sobre-humano”, mais característico na disciplina durante o período formativo e também fenomenológico (a seu modo), e o de “contraintuitividade”, mais presente no modelo cognitivo-evolucionário. A ideia considera exatamente essa evolução conceitual como sua principal diretriz analítica, devendo, de alguma forma, esses conceitos aparecerem no hipertexto definicional como principal marcador daquilo que é e daquilo que não é religioso. Tal característica nas várias definições de religião seria resultante de uma pressuposta dicotomia básica entre dois níveis de existência: “[...] um ordinário ou ‘natural’, outro extraordinário ou ‘sobrenatural’”, que condicionaria “a cognição religiosa do homem” (Hultkrantz, 1983, p. 231). Esses conceitos operariam em um dos polos necessários para essa “dicotomia básica” ou na relação necessária entre dois níveis de existência, 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” (Figueiredo, 2022).

Esse modelo também se baseia no conceito de hipertexto, nativo da área computacional, significando uma escrita não sequencial composta por uma série de blocos textuais conectados por *links* (Landow, 1992). Para Ingedore Grünfeld Koch, a característica principal do hipertexto é a não linearidade ou não sequencialidade, tratando-se de uma instância que põe “em evidência não só um sistema de organização de dados, como também um modo de pensar”. Ela lista uma sequência de autores e suas concepções que nos ajudam na assimilação do hipertexto como uma matriz de textos potenciais, onde cada texto particular [ou cada definição] consistiria em uma leitura realizada a partir dessa matriz [isto é, o hipertexto]. Ou ainda, seria um conjunto de nós ligados por conexões [semânticas], podendo ser, dentre outras coisas, uma estrutura composta de blocos de texto conectados por nexos (Koch, 2007). Devem ser igualmente consideradas noções de intertextualidade, associações, conexões, interatividade, multicentramento e virtualidade. Em resumo, 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, 1992). Isso quer dizer que, tomadas isoladamente, as definições tendem a apresentar dissenso na superfície do texto. Somente quando consideradas por agrupamento intertextual é que ocorreria o consenso, ou seja, apenas no hipertexto definicional, seria possível verificar a ocorrência de um consenso mínimo que “orbite” em torno do termo “religião” sob a “força gravitacional” da diretriz analítica, isto é, sobre-humano/contraintuitividade (Figueiredo, 2022).

Para entendermos melhor essa relação analítica entre hipertexto e texto, podemos compará-la às observações de dois conhecidos telescópios espaciais. Enquanto o telescópio James Webb foi projetado principalmente para operar em infravermelho, procedimento que permite observar objetos mais distantes e mais antigos do universo, o Hubble foi projetado para observar, principalmente, a luz visível e próxima do ultravioleta¹². Nessa analogia, o hipertexto “seria” o nosso “James Webb”, ampliando a capacidade de “ver” com maior clareza e precisão o que estaria sempre “presente” em todo o tecido definicional, e não apenas num “retalho” desse tecido que, na aparência (na superfície do texto), poderia ou não estar em contradição com outras partes por serem, por exemplo, de cores e formatos diferentes. É nesse modelo de análise hipertextual que as definições convergem para a ideia de religião como algo ontologicamente dado na biologia humana; como uma capacidade, disposição, faculdade, impulso ou até mesmo instinto, cuja linha de comando recorrente é encontrar solução para o problema da finitude existencial, considerando aquela pressuposta dicotomia básica entre dois níveis de existência, isto é, de um lado, o ser humano, e do outro, o sobre-humano ou contraintuitivo. Ou seja, no cerne do hipertexto virtualizado reside, necessariamente, “algo” enraizado (religião) que busca, de formas variadas (religiosidades), na dimensão sobre-humana/contraintuitiva, solução para um problema humanamente insuperável. Portanto, religião, no hipertexto definicional, seria, em primeiro lugar, biologia, depois cognição e antropologia, realizando-se contingencialmente em postulados sobre-humanos/contraintuitivos.

Em outras palavras, “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”. A religiosidade humana é um produto dessa relação entre o modal humano de existência e a postulada contraparte sobre-humana/contraintuitiva, sendo a ausência dessa relação o marcador de uma “irreligiosidade”. Isso fica evidente em exemplos do hipertexto definicional a partir de certos autores e suas respectivas propostas¹³. Por outro lado, algumas definições do conjunto analisado sugerem, na superfície do texto, as questões relacional e enraizada (Brelich, 1970; Robertson, 1972), com Borg (1999) conseguindo “emular” nessa superfície 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]” (Figueiredo, 2022, p. 248), sinalizando nesse nível para uma hipotética continuidade existencial como solução pressuposta que, no hipertexto, emerge da questão relacional entre modos de existência. Portanto, a partir da diretriz analítica considerada, haveria no hipertexto definicional uma convergência significativa e consistente, sobretudo se considerarmos que isso ocorre entre autores distintos cronológica e geograficamente (Figueiredo, 2022).

Devemos considerar, portanto, que uma definição estabelecida metodologicamente com base nesse hipertexto se qualificaria como uma proposta consistente. Obviamente, o consenso hipertextual em nada ajudará se não conseguirmos trazê-lo para o nível textual. É preciso explicitar aquela relação necessária entre modos existenciais. Isso significa prover uma arquitetura redacional eficaz, do ponto de vista dessa virtualização no hipertexto, que incorpore a questão relacional, em que religião é definidora, ao invés de priorizarmos expressões culturalmente determinadas. Também seria necessário reafirmarmos

¹²*Observatory - Hubble vs. Webb. National Aeronautics and Space Administration (NASA)*. Disponível em: <https://www.nasa.gov/content/goddard/hubble-vs-webb-on-the-shoulders-of-a-giant>. Acesso em: 20 maio 2023.

¹³Ver, por exemplo, Yandell (1999), Tweed (2006) e Taylor (2007).

o termo “religião” 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”. Essa defesa é feita por Casadio (2010) e Riesebrodt (2010), argumentando em favor do termo “*religio*”, que estaria perfeitamente em harmonia até mesmo com teorias contemporâneas como as da CCR, que o acolhe e o define enquanto categoria cientificamente válida. E se é certo que a utilidade e a fecundidade teórica das definições são um dos poucos critérios objetivos de avaliação (Stark; Bainbridge, 2008), também deve ser o caso de outro critério 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 necessárias para uma formulação definicional de religião (Figueiredo, 2022).

A alegação por uma abordagem definicional não é novidade alguma, posto que, já na origem da disciplina, seus fundadores partiram desse ponto, sendo uma definição cientificamente possível aquela que não estaria interessada em circunscrever o que sabidamente muda no curso da história. Max Müller, Petrus Tiele e Chantepie de la Saussaye tinham essa consciência metateórica muito antes de alguns autores defenderem a impossibilidade de uma definição histórica de religião, tendo em vista que definir religião sociológica ou historicamente, por exemplo, seria sempre relativo a um substrato culturalmente posto. Por outro lado, em uma perspectiva naturalista, que vê religião como capacidade ou disposição da mente, essa contingência cultural não atuaria, sendo antes seu produto. Então, a partir desse ponto, poderíamos estabelecer uma definição mais duradoura que partisse do aspecto que não muda, do impulso que cria as religiosidades, e não o contrário. Por isso mesmo, para eles, e também para nós, a definição de religião não só deveria ser possível como também imprescindível na direção de uma pesquisa científica progressiva sobre o conhecimento de nosso objeto. Então, por que razão isso continua um problema ainda sem solução? Além da *anomia definicional*, devemos enfrentar outras questões que sistematicamente contribuem para o *status quo* da CR, sendo um deles o uso de religiosidade tomado como religião no singular, ou inversamente, religião no singular sendo assumida como religiosidade. Isso ocorre, sobretudo, ao se criticar em uma definição de religião, por exemplo, a ausência do papel social, como indica Leo Näreaho, ao tratar da CCR (Figueiredo, 2022).

Contudo, 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 considerado, mas sim das inúmeras possibilidades de configuração a partir de um determinado contexto. Em sua condição contingencial, religiosidade pede por uma definição diferente de religião no singular. Essa, no conjunto definicional e também na própria CCR, seria antes uma condição ontológica dada. A confusão entre religião e religiosidade do ponto de vista de uma abordagem definicional é uma consequência direta da falta de clareza metateórica, trazendo enormes prejuízos sob a perspectiva científica. Por outro lado, definida conceitualmente como algo ontologicamente dependente, isto é, algo enraizado em nossa biologia, essa questão seria dissolvida, restando apenas determinar de que capacidade estamos falando quando tratamos de religião nesse sentido, posto que teríamos uma capacidade “x” encontrada em todo ser humano, podendo ser utilizada por “n” formas culturais. Em outros termos, isso significaria que, quando teorizamos sobre a parte culturalmente dependente (religiosidade), não poderíamos usar os mesmos parâmetros próprios da parte ontologicamente dada (religião). Estabelecer essa distinção é imprescindível, pois, quando falhamos, qualquer coisa poderá ser dita sobre religião, inclusive que não precisamos defini-la conceitualmente. Em suma, a confusa sinonímia entre religião e religiosidade, que ocorre em muitos trabalhos sobre religião e na CR, parte da premissa que toma implicitamente religião por religiosidade, embora afirmando na superfície textual o termo no singular.

Outra ponderação diz respeito à qualificação dos conceitos de agência sobre-humana e contraintuitiva, centrais na definição de religião dentro dessa perspectiva. Embora a definição utilizada nos paradigmas clássico e cognitivo-evolucionário, com base nesses conceitos, ajude a manter coesão programática, especialmente em um ambiente assumidamente científico, ela ainda se ressent de justificação 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 nesse sentido. Ademais, 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, ou inversamente, um objeto da cultura isolado dessa estrutura mental, como acontece em parte da CR atual. Na perspectiva biocultural (Geertz, 2010), 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/contraintuitividade, 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 (Figueiredo, 2022).

Embora a tese biocultural trabalhe essa interação entre mente e cultura, em que religião não seria exatamente um produto cultural – como defendem Feierman e Oviedo (2020) –, mas antes a condição mental para sua criação, isso não responderia claramente à razão para agirmos dessa forma e, de maneira muito mais problemática, para termos um tal padrão de comportamento. Então, por que criamos inúmeras religiosidades com objetos e/ou seres contraintuitivos? Parte da resposta talvez seja 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, em uma 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. Para uma CR 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 hipotéticas de uma mesma capacidade nomeada religião, então temos um enorme objeto de estudo para ser investigado a partir de teorias que expliquem o porquê isso acontece e porque seria natural no ser humano.

Conclusão

Embora, de uma forma geral, muitos estudiosos de religião não desenvolvam uma definição de religião ou simplesmente se recusem a sugerir definições de religião, alcançar êxito na definição de nosso objeto é fundamental para nossa disciplina, dado que um determinado significado do termo ‘religião’ é como uma chave para a teoria com seu ponto de partida neste termo. Por isso mesmo, definir conceitualmente religião continua sendo nosso imperativo categórico, que se coloca como questão necessária a ser enfrentada e superada, tendo em vista que, enquanto isso não acontecer de forma explícita,

teremos que aceitar ou empregar, forçosamente, uma definição implícita, sendo esse um dos grandes geradores de confusão e mal-entendidos por meio de definições enganosas que nos levam a tropeçar nesse primeiro obstáculo, razão pela qual somos obrigados a definir nosso objeto como primeiro passo para identificar o que é religião. 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. Para uma disciplina assumidamente científica, esse pressuposto não poderia ser mais nocivo, dadas as exigências características de uma ciência. Portanto, tornar a definição de seu objeto explícita é algo inerente à pretendida cientificidade da disciplina, devendo ser formulada em um sentido forte do termo, isto é, com poder de evidência e clareza conceitual, além de potência distintiva e analítica decorrente.

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. Isso quer dizer que “religiões”, como ponto de partida, seguem 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, em uma abordagem definicional, por exemplo, por qual 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 em uma 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 pode 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”, argumentamos que isso não invalida uma abordagem definicional, como temos apresentado e defendido aqui. 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 reexaminada na medida em que alguns autores demonstrem significativas falhas nessa tentativa de desconstrução. 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. 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, obriga-nos 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.

A ideia de um necessário e difícil consenso mínimo em torno de uma definição de religião também deve ser redimensionada, uma vez que não precisamos, obrigatoriamente, alcançar qualquer unanimidade conceitual entre as diversas disciplinas que tratam de religião. Precisamos desse consenso

apenas em uma CR cientificamente estabelecida, desde que a definição: 1) possua formulação própria, sendo linguisticamente eficiente e clara, fazendo jus à sua natureza científica (portanto, defensável); 2) demarque explicitamente as fronteiras de seu objeto a partir da direção epistemológica que consiga alcançar (resolvendo a questão do escopo definicional); e 3) atinja consenso nesse contexto. A abordagem definicional explícita na CR orienta uma postura teórica de caráter geral que objetive explicações 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 visão fragmentária, ou de relativismo definicional, é, obviamente, uma opção pragmática frequentemente abraçada na área. Contudo, além de evasiva em relação a nosso imperativo categórico, tende a se transformar em multiplicador de definições *ad hoc* que, na maioria dos casos, tomariam religiosidade(s) por religião. Parte da CCR, ao fixar-se demasiadamente na estrutura mental, negligenciou a dimensão cultural da capacidade humana chamada religião, obliterando seu imprescindível aspecto sociocultural e histórico que funciona como índice material desse privilegiado substrato. Também aqui, partindo de uma abordagem definicional cientificamente estabelecida, a CR pode e deve realizar significativas contribuições.

Agradecimentos

Gostaria de expressar minha gratidão ao Prof. Dr. Thiago Antonio Avellar de Aquino (Universidade Federal da Paraíba), pela valiosa informação sobre a abertura de chamada para este dossiê.

Referências

- Alimi, T. Lactantius's "modern" conception of *religio*. *Journal of Religious History*, v. 47, n. 3, p. 1-23, 2023. Doi: <https://doi.org/10.1111/1467-9809.12928>
- Asad, T. A construção da religião como uma categoria antropológica. *Cadernos de Campo*, v. 19, n. 19, p. 263-284, 2010.
- Bainbridge, W. S. Sacred algorithms: exchange theory of religious claims. In: Greil, A. L.; Bromley, D. G. (org.). *Defining Religion*. Amsterdam: JAI, 2003. p. 21-37.
- Baird, R. D. *Category formation and the History of Religions*. With a new preface. 2. ed. New York: Mouton de Gruyter, 1991. (Religion and Reason 1).
- Baird, R. D. Interpretative categories and the History of Religions. *History and Theory*, v. 8, n. 8, p. 17-30, 1968.
- Barrett, J. L. Exploring the natural foundations of religion. *Trends in Cognitive Sciences*, v. 4, n. 1, p. 29-34, 2000. Doi: [https://doi.org/10.1016/S1364-6613\(99\)01419-9](https://doi.org/10.1016/S1364-6613(99)01419-9)
- Barrett, J. L.; Keil, F. C. Conceptualizing a nonnatural entity: anthropomorphism in God concepts. *Cognitive Psychology*, v. 31, n. 3, p. 219-247, 1996.
- Barrett, N. Ciencia Cognitiva de la Religión. In: Vanney, C. E.; Silva, I.; Franck, J. F. (ed.). *Diccionario Interdisciplinar Austral*. Buenos Aires: Instituto de Filosofia Universidad Austral, 2016. Disponível em: http://dia.austral.edu.ar/Ciencia_cognitiva_de_la_religion. Acesso em: 20 mar. 2023.
- Berger, P. L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.
- Borg, M. B. ter. What is religion? In: Platvoet, J. G; Molendijk, A. L. (org.). *The pragmatics of defining religion*. Leiden: Brill, 1999. p. 397-408.
- Boyer, P. *The naturalness of religious ideas*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Boyer, P. *Religion explained*. London: William Heinemann, 2001.

- Brand, M. Introduction: Historians in the Study of Religion. *Journal of Religious History*, v. 46, n. 4, p. 617-631, 2022. Doi: <https://doi.org/10.1111/1467-9809.12910>
- Brelich, A. Prolégomènes a une histoire des religions. In: Puech, H.-C. (ed). *Histoire des Religions*. Paris: Gallimard, 1970. p. 1-59.
- Caird, E. *The evolution of religion*. New York: Macmillan & Co., 1893.
- Casadio, G. 'Religio versus Religion.' In: Dijkstra, J. et al. *Myths, martyrs, and modernity*. Studies in the History of Religions in honour of Jan Bremmer. Leiden: Brill, 2010. p. 301-326.
- Casadio, G. Historicizing and translating religion. In: Stausberg, M.; Engler, S. (org.). *The Oxford handbook of the Study of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2016. p. 33-51.
- Chantepie de la Saussaye, P. D. *Manual of the Science of Religion*. London; New York: Longmans, Green, and Co., 1891. v. 1.
- Cox, J. L. Intuiting religion: a case for preliminary definitions. In: Platvoet, J. G.; Molendijk, A. L. (org.). *The pragmatics of defining religion*. Leiden: Brill, 1999. p. 267-284.
- Danz, C.; Deibl, J. H. (ed.). *Transformation of religion: interdisciplinary perspectives*. Leiden: Brill; Schöningh, 2023. Doi: <https://doi.org/10.30965/9783657790258>
- Dubuisson, D. Response. *Religion*, v. 36, n. 3, p. 165-175, 2006.
- Dubuisson, D. *The Western construction of religion*. Baltimore: J. Hopkins University Press, 2003.
- Durkheim, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1912.
- Eliade, M. *História das crenças e das ideias religiosas*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. v. 1.
- Eliade, M. *Origens: história e sentido na religião*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- Engler, S. Agency, order and time in the human science of religion. *Religion*, v. 36, n. 3, p. 120-126, 2006. Doi: <https://doi.org/10.1016/j.religion.2006.08.001>
- Engler, S.; Gardiner, M. Q. Religion as superhuman agency: On E. Thomas Lawson and Robert N. McCauley, Rethinking religion (1990). In: Stausberg, M. (ed.). *Contemporary theories of religion: a critical companion*. New York: Routledge, 2009. p. 23-38.
- Faber, E. *Introduction to the science of chinese religion*. A critique of Max Müller and other authors. Shanghai: Crawford & Co; Kelly & Walsh, 1879.
- Feierman, J. R.; Oviedo, L. (org.). *The evolution of religion, religiosity and theology*. New York: Routledge, 2020.
- Ferré, F. The definition of religion. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 38, n. 1, p. 3-16, 1970.
- Figueiredo, N. O percurso editorial das 'Preleções introdutórias à Ciência da Religião' (1870-1899), do professor F. Max Müller. *Rever*, v. 20, n. 3, p. 269-293, 2020. Doi: <https://doi.org/10.23925/1677-1222.2020vol20i3a17>
- Figueiredo, N. *Religião como objeto de ciência*. 2022. Tese (Doutorado em Ciências das Religiões). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2022. Disponível em: <https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/25212>. Acesso: 20.04.2023.
- Figueiredo, N. Sobre a definição de religião: historiografia, críticas e possibilidades. *Rever*, v. 19, n. 2, p. 271-295, 2019. Doi: <https://doi.org/10.23925/1677-1222.2019vol19i2a15>
- Filorama, G.; Prandi, C. *As Ciências das Religiões*. 5. ed. São Paulo: Paulus, 2010.
- Firth, R. Problem and assumption in an anthropological study of religions. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 89, n. 2, p. 129-148, 1959.
- Fitzgerald, T. A critique of "religion" as a cross-cultural category. *Method & Theory in the Study of Religion*, v. 9, n. 2, p. 91-110, 1997. Doi: <https://doi.org/10.1163/157006897X00070>
- Fitzgerald, T. *The ideology of Religious Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Flood, G. *Beyond phenomenology: rethinking the Study of Religion*. London: Cassell, 1999.
- Franek, J. Has the Cognitive Science of Religion (re)defined "religion"? *Religio: Revue Pro Religionistiku*, v. 22, n. 1, p. 3-27, 2014.

- Geertz, A. W. Brain, body and culture: a biocultural theory of religion. *Method & Theory in the Study of Religion*, v. 22, n. 4, p. 304-321, 2010. Doi: <https://doi.org/10.1163/157006810X531094>
- Geertz, A. W. Theory, definition, and typology: reflections on generalities and unrepresentative realism. *Temenos*, v. 33, p. 29-47, 1997.
- Geertz, C. Religion as a cultural system. In: Banton, M. (org.). *Anthropological approaches to the study of religion*. New York: Routledge, 2004. p. 1-46.
- Greil, A. L.; Bromley, D. G. (org.). *Defining Religion*. Amsterdam: JAI, 2003.
- Greschat, H-J. *O que é Ciência da Religião?* São Paulo: Paulinas, 2005.
- Guerriero, S. A atualidade da teoria da religião de Durkheim e sua aplicabilidade no estudo das novas espiritualidades. *Estudos de Religião*, v. 26, n. 42, p. 11-26, 2012.
- Guthrie, S. A cognitive theory of religion. *Current Anthropology*, v. 21, n. 2, p. 181-203, 1980.
- Guthrie, S. *Faces in the clouds*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Hanegraaff, W. J. Defining religion in spite of history. In: Platvoet, J. G.; Molendijk, A. L. (org.). *The pragmatics of defining religion*. Leiden: Brill, 1999. p. 337-378.
- Hanegraaff, W. J. Imagining the future study of religion and spirituality. *Religion*, v. 50, n. 1, p. 1-11, 2019. Doi: <https://doi.org/10.1080/0048721X.2019.1681103>
- Hick, J. Prólogo. In: Smith, W. C. *O sentido e o fim da religião*. São Leopoldo: Sinodal, 2006. p. 7-13.
- Hock, K. *Introdução à Ciência da Religião*. São Paulo: Loyola, 2010.
- Horton, R. A definition of religion and its uses. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 90, n. 2, p. 201-226, 1960.
- Hughes, A. W.; McCutcheon, R. T. (ed.). *What is religion?* Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Hultkrantz, A. The concept of the supernatural in primal religion. *History of Religions*, v. 22, n. 3, p. 231-253, 1983.
- Idinopulos, T. A.; Wilson, B. C. (org.). *What is Religion?* Leiden: Brill, 1998.
- Introvigne, M. Religion as claim: social and legal controversies. In: Platvoet, J. G.; Molendijk, A. L. (org.). *The pragmatics of defining religion*. Leiden: Brill, 1999. p. 41-72.
- Jastrow, M. *The Study of Religion*. London: Walter Scott, 1901.
- Jensen, J. S. *The Study of Religion in a new key*. Aarhus: Aarhus University Press, 2003.
- Jordan, L. H. *Comparative Religion: its genesis and growth*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1905.
- King, I. *The development of religion*. New York: Macmillan, 1910.
- Knoblauch, H. A plea for a broader concept of religion. In: Feil, E. *On the concept of religion* (ed.). New York: State University of New York Press, 2000. p. 70-75.
- Koch, I. G. Hipertexto e construção do sentido. *Alfa*, v. 51, n. 1, p. 23-38, 2007.
- Landow, G. P. *Hypertext*. Baltimore: J. Hopkins University Press, 1992.
- Lanternari, V. *Religione, magia e droga*. San Cesario di Lecce: Piero Manni, 2006. p. 7-76.
- Lawson, E. T. 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. T. Towards a Cognitive Science of Religion. *Numen*, v. 47, n. 3, p. 338-349, 2000.
- Lawson, E. T.; McCauley, R. N. *Rethinking religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Lawson, E. T.; McCauley, R. N. The cognitive representation of religious ritual form: a theory of participants competence with religious ritual systems. In: Pyysiäinen, I.; Anttonen, V. (ed.). *Current approaches in the Cognitive Science of Religion*. Oxford: Bloomsbury, 2002. p. 153-176.
- Lebens, S. *Philosophy of Religion: the basics*. New York: Routledge, 2023.
- Leeuw, G. van der. *Phänomenologie der Religion*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1933.

- Leuba, J. H. *A psychological study of religion*. New York: MacMillan, 1912.
- Luckmann, T. *The invisible religion*. New York; London: Macmillan, 1967.
- Martin, L.; Pyysiäinen, I. Conclusion. Moving towards a new science of religion; or, have we already arrived? In: Xygalatas, D.; McCorkle Jr., W. W. (ed.). *Mental culture: classical social theory and the Cognitive Science of Religion*. New York: Routledge, 2014. p. 213-226.
- Martin, L.; Wiebe, D. Religious Studies as a scientific discipline: the persistence of a delusion. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 80, n. 3, p. 587-597, 2012.
- Massenzio, M. *A História das Religiões na cultura moderna*. São Paulo: Hedra, 2005.
- McCorkle Jr, W. W.; Xygalatas, D. Past, present, and future in the Scientific Study of Religion: Introduction. *Religio*, v. 20, n. 2, p. 149-154, 2012.
- McCutcheon, R. T. *Critics not caretakers*. New York: State University of New York Press, 2001.
- McCutcheon, R. T. *Manufacturing religion*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Menzies, A. *History of Religion*. New York: Charles Scribners's Sons, 1895.
- Molendijk, A. L. In defence of pragmatism. In: Platvoet, J. G.; Molendijk, A. L. (org.). *The pragmatics of defining religion*. Leiden: Brill, 1999. p. 3-19.
- Müller, F. M. *Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religions of India*. London: Longmans, 1878.
- Müller, F. M. *Natural religion*. London, New York: Longmans, 1889.
- Müller, F. M. *Physical religion*. London; New York, Longmans, 1891.
- Müller, M. Lectures on the Science of Religion. First lecture. In: Froude, J. A. (ed.). *Fraser's Magazine*. New Series. V. I. January to June 1870. London: Longmans, 1870. p. 444-455.
- Nelson, T. H. Opening hypertext: a memoir. In: Tuman, M. C. (org.). *Literacy online*. Pittsburg: University of Pittsburgh Press, 1992. p. 43-57.
- Oliveira, V. P. A Fenomenologia da Religião. In: Dreher, L. H. (org.). *A essência manifesta*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2003. p. 35-58.
- Otto, R. *O sagrado*. 3. ed. São Leopoldo: Editora Sinodal, 2014.
- Oxtoby, W. Religions Religionswissenschaft. In: Neusner, J. (ed.). *Religions in Antiquity*. Leiden: Brill, 1968. p. 590-608.
- Petersen, A. K. et al. *Evolution, cognition, and the History of Religion: a new synthesis*. Festschrift in honour of Armin W. Geertz. Boston: Brill, 2019.
- Pfleiderer, O. *The Philosophy of Religion on the basis of its history*. London, Edinburgh: Williams and Norgate, 1888. v. 3.
- Pieper, F. Religião: limites e horizontes de um conceito. *Estudos de Religião*, v. 33, n. 1, p. 5-35, 2019.
- Platvoet, J. G. To define or not to define: the problem of the definition of religion. In: Platvoet, J. G.; Molendijk, A. L. (org.). *The pragmatics of defining religion*. Leiden: Brill, 1999. p. 245-265.
- Platvoet, J. G.; Molendijk, A. L. (org.). *The pragmatics of defining religion*. Leiden: Brill, 1999.
- Pyysiäinen, I.; Lindeman, M.; Honkela, T. Counterintuitiveness as the hallmark of religiosity. *Religion*, v. 33, n. 4, p. 341-355, 2003. Doi: <https://doi.org/10.1016/j.religion.2003.09.001>
- Riesebrodt, M. *The promise of salvation*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- Robertson, R. *The sociological interpretation of religion*. Oxford: Basil Blackwell, 1972.
- Ryba, T. Phenomenology of Religion. *Religion Compass*, v. 3, n. 2, p. 253-287, 2009.
- Saler, B. *Conceptualizing religion*. New York: Berghahn Books, 2000.
- Schilbrack, K. O conceito de religião. *Rever*, v. 22, n. 2, p. 207-236, 2022.

- Schilbrack, K. 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, p. 97-117, 2012.
- Schilbrack, K. What isn't religion? *Journal of Religion*, v. 93, n. 3, p. 291-318, 2013.
- Sharpe, E. J. *Comparative Religion: a history*. London: Duckworth, 1986.
- Silva, T. M. M.; Mariano, R. B. Os fundamentos psicológicos da agência sobre-humana. *Numen*, v. 21, n. 2, p. 109-128, 2018. Doi: <https://doi.org/10.34019/2236-6296.2018.v21.22146>
- Silva, T. M. M.; Ribeiro, M. F. F.; Fonseca, R. S. Acerca do Modelo Padrão da Ciência Cognitiva da Religião e algumas de suas implicações epistemológicas. *Plura*, v. 10, n. 1, p. 156-182, 2019.
- Silva, T. M. M.; Santos, L. S. Ciências cognitivas, história e o estudo comparativo das religiões: pela definição de um conceito formal e historicamente tangível de "religião". *Sacrilegens*, v. 14, n. 2, p. 25-44, 2017. Doi: <https://doi.org/10.34019/2237-6151.2017.v14.26976>
- Silva, T. M. M.; Maraldi, E. O. Ciência Cognitiva da Religião. In: Usarski, F.; Teixeira, A.; Passos, J. D. (org.). *Dicionário de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2022. p. 132-138.
- Smith, B. K. Exorcising the transcendent: strategies for defining hinduism and religion. *History of Religions*, v. 27, n. 1, p. 32-55, 1987.
- Smith, C. S. *Religion*. Princeton: Princeton University Press, 2017.
- Smith, J. Z. Religion, Religions, Religious. In: Taylor, M. C. (org.). *Critical terms for Religious Studies*. Chicago: University of Chicago Press, 1998. p. 269-284.
- Smith, W. C. *O sentido e o fim da religião*. São. Leopoldo: Sinodal, 2006.
- Snoek, J. A. M. Defining 'religions' as the domain of study of the empirical sciences of religion. In: Platvoet, J. G.; Molendijk, A. L. (org.). *The pragmatics of defining religion*. Leiden: Brill, 1999.
- Sperber, D. *Rethinking Symbolism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- Spiro, M. E. Religion: problems of definition and explanation. In: Banton, M. (org.). *Anthropological approaches to the Study of Religion*. New York: Routledge, 2004. p. 85-126.
- Stark, R.; Bainbridge, W. S. *Uma teoria da religião*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- Stausberg, M.; Gardiner, M. Q. Definition. In: Stausberg, M.; Engler, S. (org.). *The Oxford handbook of the Study of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2016. p. 9-32.
- 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. 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, p. 207-217, 2018.
- Taves, A. Religion, religious: can anti-definitionalists stay tethered to the Study of Religion? *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, v. 29, n. 2, p. 285-289, 2021.
- Taylor, M. C. *After God*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- Terrin, A. N. *Introdução ao estudo comparado das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- Tiele, C. P. *Elements of the Science of Religion*. London: William Blackwood and Sons, 1899. (Morphological, part. II).
- Tiele, C. P. *Outlines of the history of religion to the spread of the universal religions*. London: Trübner & Co., Ludgate Hill, 1877.
- Tiele, C. P. Religions. *Encyclopædia Britannica*. 9. ed. Edinburgh: ACB, 1886. p. 358-371. v. 20.
- Turner, J. W. Controversies revisited. A defense of the concept of religion. *Anthropos*, v. 117, n. 2, p. 323-343, 2022. Doi: <https://doi.org/10.5771/0257-9774-2022-2>
- Tussing, R. W. *Religion and science*. Phoenix: Public Philosophy Press, 2019.
- Tweed, T. A. *Crossing and dwelling*. Cambridge; Harvard University Press, 2006.

Tweed, T. A. *Religion: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2020.

Tylor, E. B. *Primitive culture*. London: John Murray, 1871. v. 1.

Usarski, F. 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, p. 73-95, 2004.

Usarski, F. Religião. In: Usarski, F.; Teixeira, A.; Passos, J. D. (org.). *Dicionário de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2022. p. 781-785.

Wiebe, D. *Religião e verdade*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

Xygalatas, D.; McKay, R. Announcing the Journal for the Cognitive Science of Religion. *Journal for the Cognitive Science of Religion*, v. 1, n. 1, p. 1-4, 2013.

Yandell, K. E. *Philosophy of Religion*. New York: Routledge, 1999.

Yinger, J. M. *The Scientific Study of Religion*. New York: Macmillan, 1970.

Como citar este artigo/How to cite this article

Figueiredo, N. Religião como objeto científico a partir de uma abordagem definicional. *Reflexão*, v. 48, e238607, 2023.
<https://doi.org/10.24220/2447-6803v48e2023a8607>