

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO – UNICAP
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO – PROPESPI
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO – PPGCR

**EMBATES EPISTEMOLÓGICOS EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO:
a cartografia discursiva de uma prática científica**

MAILSON FERNANDES CABRAL DE SOUZA

RECIFE

2023

MAILSON FERNANDES CABRAL DE SOUZA

**EMBATES EPISTEMOLÓGICOS EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO:
a cartografia discursiva de uma prática científica**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de doutor em Ciências da Religião. Linha de pesquisa: Campo Religioso Brasileiro, Cultura e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão.

RECIFE

2023

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Universidade Católica de Pernambuco

S729e

Souza, Mailson Fernandes Cabral de

Embates epistemológicos em Ciência da Religião:
a cartografia discursiva de uma prática científica /
Mailson Fernandes Cabral de Souza, 2023
506 f.

Orientador: Gilbraz de Souza Aragão

Tese (Doutorado) - Universidade Católica de Pernambuco.
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. Doutorado
em Ciências da Religião, 2023.

1. Religião e ciência. 2. Teoria do conhecimento.
3. Análise do discurso. I. Título.

CDU 215

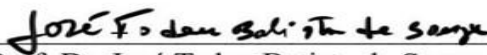
Ficha catalográfica elaborada por Luciana Vidal – CRB 4/1338

MAILSON FERNANDES CABRAL DE SOUZA

**EMBATES EPISTEMOLÓGICOS EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO:
a cartografia discursiva de uma prática científica**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de doutor em Ciências da Religião. Linha de pesquisa: Campo Religioso Brasileiro, Cultura e Sociedade.


BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. José Tadeu Batista de Souza



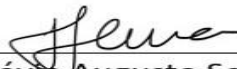
Profa. Dra. Nadia Pereira da Silva Gonçalves de Azevedo



Prof. Dr. Waldney de Souza Rodrigues Costa



Prof. Dr. Caio Augusto Teixeira Souto



Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro



Prof. Dr. Gilbraz de Souza Aragão
(Presidente da Banca Examinadora)

Recife, 28 de junho de 2023

AGRADECIMENTOS

Ao prof. Gilbraz Aragão, pelo incentivo, confiança e liberdade criativa concedida no decorrer da orientação deste trabalho.

À prof.^a Nadia Azevedo, pelas valiosas observações na banca de qualificação e por ter me introduzido no estudo da Análise do Discurso de linha francesa.

Ao prof. Caio Souto, pelas memoráveis lições sobre Epistemologia Histórica e por ter aceitado participar de uma banca nesta estranha vizinha à Filosofia que é a Ciência da Religião.

Aos profs. Flávio Senra, José Tadeu e Waldney Costa pelos comentários e sugestões feitos na banca de qualificação e por acreditarem na relevância deste trabalho para a comunidade científica da Ciência da Religião.

À prof.^a Marília Machado, por me ajudar a aprofundar e redimensionar minha visão sobre a Análise do Discurso de linha francesa.

Ao amigo Dário Alencar, que desde a minha adolescência sempre me incentivou aos estudos, além de ter me introduzido no universo da cartografia.

Ao amigo Max Weydson, companheiro de navegação desde o mestrado nas discussões sobre epistemologia e história da Ciência da Religião.

Ao amigo Georges Patriarca, que através da acupuntura e da meditação me ajudou a encontrar o equilíbrio físico, mental e espiritual necessário para fazer desta pesquisa não um fardo, mas o efeito de um processo de crescimento e amadurecimento pessoal.

A todos os familiares e amigos que estiveram na torcida, sempre com palavras de ânimo, carinho, esperança e fé.

À CAPES, pela bolsa de estudos que permitiu a minha dedicação integral para a realização desta pesquisa.

“Nós, homens de conhecimento, não nos conhecemos; de nós mesmos somos desconhecidos – e não sem motivo. Nunca nos procuramos: como poderia acontecer que um dia nos encontrássemos? Com razão alguém disse: ‘onde estiver teu tesouro, estará também teu coração’. Nosso tesouro está onde estão as colmeias do nosso conhecimento”.

Friedrich Nietzsche, *Genealogia da moral*

“Mensagem intelectual tanto quanto documentário, traço de união entre um autor e um leitor, o mapa não é neutro. Ele transmite uma certa visão do planeta, inscreve-se num certo sistema de conhecimento e propõe uma certa imagem do mundo, quer se trate da Terra inteira ou do meio ambiente imediato”.

Fernand Joly, *A cartografia*

RESUMO

Desde o início dos anos 2000, a Ciência da Religião tem experimentado, no Brasil, um forte período de expansão acadêmica, com a abertura de vários cursos de graduação e pós-graduação (mestrado e doutorado). Como efeito desse processo, o delineamento político e institucional desses cursos adquiriu contornos mais nítidos, tornando a epistemologia um tema central nas discussões acerca do perfil acadêmico do cientista da religião, de sua área de formação e atuação. No entanto, as posições assumidas nesse debate são heterogêneas, especialmente no que tange à existência ou não de um quadro teórico-metodológico e de uma genealogia que sejam próprias à Ciência da Religião. A fim de cartografar essa questão, nossa tese tem como objetivo geral analisar como são produzidos os discursos referentes ao objeto, métodos e filiações conceituais da Ciência da Religião no Brasil. E como desdobramento, os seguintes objetivos específicos: a) apresentar como a articulação entre a Epistemologia Histórica, praticada por Georges Canguilhem, e a Análise do Discurso, elaborada por Michel Pêcheux, permite examinar a produção de valores e sentidos de uma prática científica em uma dada época; b) rastrear, a partir de uma genealogia do conceito de religião para a Ciência da Religião, a emergência, desenvolvimento e diáspora dessa prática científica; c) examinar o aparecimento e disseminação dos cursos de Ciências da Religião no Brasil e das reflexões teórico-metodológicas sobre a área; d) mapear o funcionamento discursivo do termo epistemologia no debate sobre estatuto epistemológico da Ciência da Religião no cenário nacional entre 2001 e 2022. Metodologicamente ancorados na cartografia discursiva das práticas científicas, traçamos uma história epistemológica da Ciência da Religião em sua fase formativa e período clássico, bem como analisamos as condições de produção que caracterizam a sua institucionalização universitária em terras brasileiras e as contradições inerentes a esse processo, investigando como o tema da epistemologia adquire importância nessa conjuntura. Na análise discursiva do debate em torno do termo epistemologia, observamos que apesar das variadas tentativas de equacionar o tema, persiste uma série histórica de problemas teóricos, metodológicos e institucionais nos modos dominantes de compreender o que seja a Ciência da Religião. Nas linhas que marcam o desfecho desse estudo, indicamos que apesar das incompreensões que atravessam os embates epistemológicos da disciplina em nosso país, permanecer nelas não precisa ser o destino final dos cientistas da religião. A possibilidade de novas partidas não está fechada.

Palavras-chave: Ciência da Religião; Epistemologia; Análise do Discurso; Cartografia.

ABSTRACT

Since the beginning of the 2000s, the Religious Studies has experienced, in Brazil, a strong period of academic expansion, with the opening of several undergraduate and postgraduate courses (master's and doctorate degree). As an effect of this process, the political and institutional outline of these courses acquired clearer contours, making epistemology a central theme in discussions about the academic profile of the scholar in Religious Studies, his area of training and performance. However, the positions taken up in this debate are heterogeneous, especially regarding the existence or not of a theoretical-methodological framework and a genealogy that are proper to the Religious Studies. In order to map this issue, our thesis has the general objective of analyzing how the discourses referring to the object, methods and conceptual affiliations of Religious Studies in Brazil are produced. And as a development, the following specific objectives: a) to present how the articulation between Historical Epistemology, practiced by Georges Canguilhem, and Discourse Analysis, elaborated by Michel Pêcheux, allows examining the production of values and meanings of a scientific practice in a given time; b) to track, from a genealogy of the concept of religion to the Science of Religion, the emergence, development and diaspora of this scientific practice; c) to examine the emergence and dissemination of courses in Religious Studies in Brazil and the theoretical-methodological reflections on the area; d) to map the discursive functioning of the term epistemology in the debate on the epistemological status of Religious Studies on the national scene between 2001 and 2022. Methodologically anchored in the discursive cartography of scientific practices, we outline an epistemological history of the Religious Studies in its formative phase and classical period, as well as analyzing the production conditions that characterize its university institutionalization in Brazilian lands and the contradictions inherent to this process, investigating how the theme of epistemology acquires importance in this context. In the discursive analysis of the debate around the term epistemology, we observed that despite the various attempts to equate the theme, a historical series of theoretical, methodological and institutional problems persists in the dominant ways of understanding what the Religious Studies is. In the lines that mark the outcome of this study, we indicate that despite the misunderstandings that cross the epistemological clashes of the discipline in our country, remaining in them need not be the final destination of scholars in Religious Studies. The possibility of new departures is not closed.

Keywords: Religious Studies; Epistemology; Discourse Analysis; Cartography.

RÉSUMÉ

Depuis le début des années 2000, la Science de la Religion a connu, au Brésil, une forte période d'expansion académique, avec l'ouverture de plusieurs cursus de premier cycle et cycles supérieurs (master et doctorat). En conséquence de ce processus, la conception politique et institutionnelle de ces cours a acquis des contours plus clairs, faisant de l'épistémologie un thème central dans les discussions sur le profil académique du scientifique de la religion, son domaine de formation et de performance. Cependant, les positions prises dans ce débat sont hétérogènes, notamment en ce qui concerne l'existence ou non d'un cadre théorique et méthodologique et d'une généalogie propres à la Science des Religions. Afin de cartographier cette question, notre thèse vise à analyser comment les discours liés à l'objet, aux méthodes et aux affiliations conceptuelles de la Science de la Religion au Brésil sont produits. Et par conséquent, les objectifs spécifiques suivants: a) présenter comment l'articulation entre l'Épistémologie Historique, pratiquée par Georges Canguilhem, et l'Analyse du Discours, élaborée par Michel Pêcheux, permet d'examiner la production des valeurs et des significations d'une pratique scientifique à une époque donnée; b) retracer, d'une généalogie du concept de religion à la Science de la Religion, l'émergence, le développement et la diaspora de cette pratique scientifique; c) examiner l'émergence et la diffusion des cours de Sciences de la Religion au Brésil et les réflexions théoriques et méthodologiques sur ce domaine; d) cartographier le fonctionnement discursif du terme épistémologie dans le débat sur le statut épistémologique de la Science de la Religion dans le scénario national entre 2001 et 2022. Méthodologiquement ancré dans la cartographie discursive des pratiques scientifiques, nous retraçons une histoire épistémologique de la Science de la Religion dans sa phase de formation et sa période classique, ainsi que l'analyse des conditions de production qui caractérisent son institutionnalisation universitaire dans les terres brésiliennes et les contradictions inhérentes à ce processus, en étudiant comment le thème de l'épistémologie acquiert de l'importance dans cette conjoncture. Dans l'analyse discursive du débat autour du terme épistémologie, nous avons observé que malgré les tentatives variées d'assimiler le thème, une série historique de problèmes théoriques, méthodologiques et institutionnels persiste dans les moyens dominants de comprendre ce qu'est la Science de la Religion. Dans les lignes qui marquent le résultat de cette étude, nous indiquons que malgré les malentendus qui traversent les affrontements épistémologiques de la discipline dans notre pays, y rester ne doit pas être la destination finale des scientifiques de la religion. La possibilité de nouveaux matchs n'est pas fermée.

Mot-clés: Science de la Religion; Épistémologie; Analyse du discours; Cartographie.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO UMA CARTA DE MAREAR	11
2 DA CONSTRUÇÃO DO MÉTODO AO MÉTODO COMO QUESTÃO: PREPARATIVOS PARA UMA EXPEDIÇÃO	20
2.1 Demarcar um território na pesquisa científica: sobre a epistemologização da história	20
2.2 Projeções cartográficas: a filosofia do conceito em Georges Canguilhem	24
2.3 Ferramentas de navegação: obstáculos, rupturas e recorrências	27
2.4 Traçar rotas, calcular e avaliar distâncias: a aventura teórica do discurso	34
2.5 Uma latitude crescente: de Louis Althusser a Michel Pêcheux.....	38
2.6 A máquina cartográfica: um dispositivo de leitura	46
2.7 Da navegabilidade do sentido: a crítica à afirmação do óbvio	50
2.8 Uma metáfora epistemológica: a cartografia discursiva das práticas científicas	60
3 NAVEGANTES ACIMA DOS TRÓPICOS: A CIÊNCIA DA RELIGIÃO EM SEU NASCEDOURO EUROPEU	65
3.1 Marcos e fronteiras: uma rosa dos ventos.....	66
3.2 Geologia de um ambiente marinho: mito, poesia e metáfora na Ciência da Religião	69
3.3 Coordenadas geográficas: em busca de uma formalização para a Ciência da Religião	82
3.4 Da armada inglesa às navegações holandesas: a entrada da Ciência da Religião no mundo universitário	102
3.5 O cais do porto e as luzes do farol: a percepção do Infinito e o aparecimento da Fenomenologia da Religião	121
3.6 Ventos do mar aberto: morfologia e ontologia da religião no limiar do século XX	141
4 ONDE AS ONDAS QUEBRAM: AUTONOMIA, SÍNTESES E CRISE NA CIÊNCIA DA RELIGIÃO	168
4.1 Um oceano inavegável para a razão: a santidade e a experiência do sagrado.....	169
4.2 A correnteza e o fluxo das marés: o desaguar da Fenomenologia da Religião	185

4.3 Rotas náuticas de combate: hermenêutica e historicismo na Ciência da Religião ...	203
4.4 A escala de um fenômeno marítimo: o anti-historicismo e o novo humanismo.....	228
4.5 A grande tempestade: a crítica ao conceito de religião.....	249
4.6 A velocidade dos novos ventos: uma ciência em sua errância.....	266

5 TERRA BRASILIS: CHEGADAS, INSTITUCIONALIZAÇÕES E CONFRONTOS DA CIÊNCIA DA RELIGIÃO NO BRASIL	274
5.1 Recifes de naufrágios: os primeiros desembarques na costa brasileira	275
5.2 Sedimentos oceânicos: os intelectuais protestantes e o estudo comparado das religiões	289
5.3 A construção das primeiras embarcações: as formações em Ciências da Religião	299
5.4 Pontos cardeais: rastreando a localização inicial de um debate	313
5.5 Na proa do século XXI: a busca por uma identidade acadêmica.....	328
5.6 Um veleiro em águas turbulentas: o horizonte incerto dos cientistas da religião	357

6 MAPEANDO UMA DISPUTA: O ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DA CIÊNCIA DA RELIGIÃO EM DEBATE	392
6.1 Instrumentos de cartografia: aspectos metodológicos da análise	392
6.2 Um território e sua rede discursiva: embates epistemológicos no corpus I.....	396
6.3 Um território e sua rede discursiva: embates epistemológicos no corpus II.....	416

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS: OS NAVEGANTES TROPICAIS E A POSSIBILIDADE DE NOVAS PARTIDAS.....	448
---	------------

REFERÊNCIAS	455
--------------------------	------------

ANEXO A – História e Fenomenologia na Ciência da Religião (Raffaele Pettazzoni)	484
--	------------

ANEXO B – Fenomenologia da Religião (William Brede Kristensen).....	488
--	------------

1 INTRODUÇÃO: UMA CARTA DE MAREAR¹

“Alguém poderia afirmar com total segurança que caminha na direção de um objeto de estudo absolutamente nu, desarmado? Mesmo que assevere que, em relação à religião, seu objeto de estudo é ateu (conceito já carregado de paradoxal compromisso), agnóstico ou materialista, já contaminou suas posições. O que conduz o cientista a determinado objeto é a paixão, seja a afirmação ou negação em relação ao objeto” (MENDONÇA, 2001b, p. 189).

“Eu não diria que em Ciência da Religião tudo é ganho. Não! Nela há perdas, e perdas de muitas coisas que consideramos preciosas. Mas afirmo que, tanto quanto sou capaz de avaliar, isso não implica na perda de nada que seja essencial para a verdadeira religião e que, se atingirmos o equilíbrio com honestidade, o ganho será incomensuravelmente maior que a perda” (MÜLLER, [1899] 2020b, p. 37).

Esta pesquisa nasceu da tentativa de responder a uma questão que atravessa, direta ou indiretamente, a existência de diferentes pessoas que têm a sua formação acadêmica nos cursos convencionalmente chamados, no Brasil, com maiores ou menores divergências de nomenclatura, de Ciências da Religião: *nós, cientistas da religião, o que somos?* Se isso se tornou uma questão latente para nós, cientistas da religião, é certamente porque ela evidencia uma problemática mais ampla em que a *Ciência da Religião* está tensionada². A busca por reconhecimento, legitimação e autonomia acadêmica, ou seja, o desejo por credibilidade científica, não é um processo que antecede, porém que acompanha o desenvolvimento de uma prática científica. Em razão disso, a reflexão crítica sobre uma ciência, ou acerca daquilo que

¹ A carta de marear, antigo nome dado à carta náutica ou ao plano hidrográfico, é uma representação cartográfica de uma área náutica e de suas regiões costeiras, sendo o correspondente marítimo dos mapas terrestres. As cartas de marear tinham por objetivo auxiliar na navegação direta, a partir da linha costeira, fornecendo posicionamentos e coordenadas para os navegantes (MARTINS, 2005).

² É importante ter em mente que, fora do contexto brasileiro, as nomenclaturas Ciência da Religião, Ciência das Religiões, História da Religião, História das Religiões, Religião Comparada e Estudos de Religião frequentemente são empregadas como sinônimos para designar a disciplina acadêmica responsável pelo estudo comparado das religiões. Por isso, optamos por não nos fixarmos na rigidez de uma única nomenclatura, empregando, ao longo desta introdução, *Ciência da Religião* para designar a prática científica destinada ao estudo comparado das religiões e *Ciências da Religião* para nomear o conjunto de cursos acadêmicos de graduação e pós-graduação surgidos no Brasil que se ocupam do objeto-tema religião. Desenvolvemos melhor tal distinção no capítulo destinado à história da área no país.

assim se pretendeu um dia, é sempre posterior ao trajeto trilhado. E é justamente perseguindo os rastros desse caminho que um trabalho epistemológico pode investigar como a história dos métodos, técnicas de pesquisa e conceitos científicos fornecem vestígios para refazer percursos e percalços que levaram uma ciência e os seus praticantes a sua ordenação atual.

Ao enveredarmos por essa trilha, desejamos descrever o lugar de onde vem o cientista da religião, reconhecer e caracterizar seu espaço. Trata-se, em outras palavras, de elaborar um mapa. E um mapa, segundo Joly (1990), visa responder à questão: *onde estou?* ou *onde está este objeto?* A localização, portanto, é o problema central. Assim, a metáfora epistemológica que melhor permite traçar os contornos de nossa pesquisa é a cartografia, visto que ela tem por objetivo representar graficamente as especificidades de uma área em mapas. E o mapa, principal objeto do cartógrafo, funciona como um sistema lógico de visualização capaz de representar em um plano “objetos observados sobre a superfície terrestre, ao mesmo tempo na sua posição absoluta e nas suas relações em distâncias e em direções” (JOLY, 1990, p. 14).

O espaço a ser cartografado nas páginas desta tese é o dos *embates epistemológicos em Ciência da Religião*. Mais precisamente, a região onde eles se desdobram: o discurso científico. Propomo-nos mapear o fluxo produtivo desse debate, traçando coordenadas sobre sua forma de estruturação, rede de significações e filiações conceituais. Isso implica em questionar de onde vêm os valores e sentidos que tecem essa discussão, como eles se constituem e se entrelaçam na construção da realidade através da língua e da história. Com efeito, falar em cartografia não significa ceder a um modismo de termos, porém se valer de uma metáfora para pensar a composição de um método adequado à dinâmica do objeto a ser investigado. Cartografar um embate epistemológico, nesse sentido, é demonstrar que ele é contemporâneo de um discurso sempre situado e circunscrito, produto de um processo histórico rastreável.

Com isso, gostaríamos de afastar uma eventual interpretação apressada de nosso estudo: não temos a intenção de apontar qual seria a melhor ou mais justa epistemologia para a Ciência da Religião. O que queremos, na verdade, é apresentar uma leitura – que não se pretende isenta de falhas e de lapsos – sobre o espaço em que essa disputa é travada. Por essa razão, a questão que de início nos motivou, a identidade do cientista da religião, transmutou-se no decorrer da pesquisa: *o que se passa mesmo conosco, cientistas da religião? Como nos tornamos o que somos?* De uma busca por identidade ou essência, passamos para uma análise do conjunto das práticas científicas e discursivas em que o cientista da religião é concebido. A fim de traçar as coordenadas sobre esse território, recorreremos à Epistemologia Histórica, praticada por Georges Canguilhem, articulando-a com a Análise do Discurso de linha francesa, formulada por Michel Pêcheux. Embasados nesse arranjo conceitual e metodológico, elaboramos uma *cartografia*

discursiva das práticas científicas em Ciência da Religião. Convém, primeiramente, mostrar o caminho que nos levou a essa problematização e a escolha por tal abordagem.

Embora a presença da Ciência da Religião nas universidades brasileiras date de meados da década de 1960, com a disciplina de História das Religiões, ministrada por Jorge César Mota, na graduação em História da Universidade de São Paulo (MOTA, 1975), e com a criação do colegiado de Ciências da Religião na Universidade Federal Juiz de Fora, em 1969 (TEIXEIRA, 2012), os estudos dedicados à reflexão epistemológica dessa prática científica começaram a aparecer no país somente a partir da década de 1990 (FIGUEIRA, 1993); (OLIVEIRA, 1996); (ROLIM, 1997); (MAGALHÃES, 1997); (MENDONÇA, 1999); (WIEBE, [1981] 1998); (FILORAMO; PRANDI, [1987] 1999); (ANDRADE, 2000). Com efeito, a questão da epistemologia passou a se tornar mais difundida com a publicação, em 2001, do livro *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil*, organizado por Faustino Teixeira (TEIXEIRA, 2001a). Desde então, o tema tem sido abordado – diretamente ou não – em vários artigos, livros, capítulos de livros, dissertações e teses. A constante retomada do tema pode ser demonstrada, sem a pretensão de esgotar a bibliografia, por uma sequência crescente de publicações no país: (JOSGRILBERG, 2001); (PONDE, 2001a, 2001b), (DREHER, 2001, 2003); (MENDONÇA, 2003, 2004); (GRESCHAT, [1988] 2005); (USARSKI, 2006, 2007); (CAMURÇA, 2008, 2011), (STARK; BAINBRIDGE, [1987] 2008); (HOCK, [2002] 2010); (ARAGÃO, 2011); (PORTELLA, 2011); (FERREIRA; SENRA, 2012); (PASSOS; USARSKI, 2013a); (GROSS, 2012, 2014, 2018); (CRUZ, 2013, 2018); (SENRA, 2015, 2016a); (SILVEIRA, 2016); (SILVEIRA; MORAES JÚNIOR, 2017); (STERN; COSTA, 2017); (SOUZA, 2018, 2019, 2021a); (PIEPER, 2017, 2018, 2019); (COSTA, 2019); (RIES, 2019); (VILLAS BOAS, 2020); (STERN, 2020a, 2020b); (SENRA; CAMPOS; ALMEIDA, 2020); (SILVA, 2021); (CASTRO, 2021); (FIGUEIREDO, 2022); (ALMEIDA, 2022). Ao mesmo tempo, vivenciamos um recente interesse dos cientistas da religião brasileiros pela tradução de textos formativos da área (PETTAZZONI, [1959] 2016b); (TIELE, [1897] 2018); (WACH, [1988] 2018); (MÜLLER, [1873] 2020a); (BURNOUF, [1876] 2021); (SAUSSAYE [1891] 2022), tendo como seu ápice a publicação, até então inédita em língua portuguesa, do clássico *Introdução à Ciência da Religião*, pela Editora Senso (MÜLLER, [1899] 2020b).

Essa produção acadêmica ocorre de forma paralela à expansão dos cursos de graduação e pós-graduação (mestrado e doutorado) em Ciências da Religião nas últimas duas décadas no país. Três fatores institucionais são importantes para compreender esse avanço: a refundação, em 2007, da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da

Religião (ANPTECRE), que conferiu maior caráter de unidade aos programas de pós-graduação; o status concedido, em 2016, as Ciências da Religião e a Teologia de *área de avaliação autônoma* pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)³; a aprovação, em 2018, das Diretrizes Curriculares Nacionais para os Cursos de Licenciaturas em Ciências da Religião – formação responsável por fornecer os conteúdos pedagógicos para o ensino religioso não confessional na rede de escolas públicas.

Como efeito desse processo, o delineamento político-institucional dos cursos de Ciências da Religião adquiriu contornos mais nítidos, tornando a epistemologia um tema central para a construção do perfil acadêmico do cientista da religião, de sua área de formação e atuação. No entanto, as posições assumidas nesse debate são heterogêneas. A variação na nomenclatura dos cursos, tanto de graduação como de pós-graduação, por exemplo, permite-nos supor ao menos três possibilidades de leitura existentes sobre o assunto: *Ciência da Religião*, designando uma ciência autônoma que tem o seu objeto e métodos próprios; *Ciências da Religião*, indicando que o estudo da religião deve partir de um conjunto de disciplinas (Filosofia, Ciências Sociais, Psicologia, História, etc.) com um enfoque interdisciplinar ou transdisciplinar; *Ciências das Religiões*, assinalando uma abordagem multidisciplinar que tem como objeto as diferentes religiões, não existindo um fenômeno singular denominado religião⁴. A rigor, tais variações de designação, por si mesmas, pouco nos ajudam a compreender o que está em questão, caso não sejam remetidas às condições históricas de surgimento dos cursos de Ciências da Religião no Brasil. Retomar uma antiga entrevista feita com um dos primeiros pesquisadores e docentes da área, pode nos servir de auxílio para compreender melhor isso:

Parece não ter havido nenhuma ideia a não ser a ditada pelas circunstâncias. Nenhum debate ou estudo que pusesse em relevo questões de ordem científica em favor das Ciências da Religião. O que houve foi um salto histórico na apropriação de um estágio avançado da questão já em uso na Europa. Houve entre nós a tentativa de superação abrupta de uma tradição arcaica, marcada pela dupla presença de dois fatores antagônicos que imobilizavam qualquer pretensão de considerar a religião como objeto de ciência: a Teologia metafísica com seus absolutos universais, de um lado, e o Positivismo que se

³ “Historicamente, os programas de pós-graduação em Ciências da Religião e Teologia estavam locados na Área de Avaliação de Filosofia da CAPES, sendo uma de suas subcomissões. Em ordem decrescente, poderíamos exemplificar essa hierarquia da seguinte forma: Grande Área do Conhecimento (Ciências Humanas), Área (Filosofia/Teologia), Subcomissão Filosofia (dividida em sete subáreas) e Subcomissão Teologia (dividida em oito subáreas). Até o ano de 2015, a nomenclatura *Ciências da Religião e Teologia* não era utilizada para classificar a subcomissão Teologia, embora o termo Ciências da Religião já aparecesse em quatro das subáreas” (SOUZA, 2019, p. 260). O mesmo reconhecimento, entretanto, não se deu no Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), espaço que a área de Ciências da Religião e Teologia continua – até o momento da redação desta tese – ligada à área de Filosofia.

⁴ O termo *Ciência das Religiões* não é empregado para nomear os cursos. Dentre as três nomenclaturas citadas, a mais utilizada pelos cursos e adotada pela CAPES, órgão regulador do funcionamento das pós-graduações no país, é Ciências da Religião.

batia pela superação desse estágio como empecilho do progresso científico, de outro. A falta de uma fundamentação inicial iria provocar depois de alguns anos um debate que ainda se prolonga. A intenção nunca esteve muito clara nos primeiros tempos, isto é, nos dez ou doze anos seguintes à criação dos cursos (MENDONÇA, 2007, p. 208-209).

O essencial a ser retido dessa citação é que a criação dos primeiros cursos de Ciências da Religião não foi precedida ou acompanhada por uma avaliação histórica e crítica da prática científica a que nominalmente eles se vinculavam. O que estava em questão, segundo Mendonça (2007), era adquirir meios para afirmar uma posição frente aos antagonismos teológico e positivista à possibilidade do estudo científico da religião. Não devemos, apesar disso, reprovar de antemão essa ausência de precisão em demarcar um domínio teórico específico. Há uma questão que precisa ser respondida antes de emitir tal juízo: *o que se quer com essa associação a uma prática que se pretende um estudo científico da religião?* De acordo com Valle (2007, p. 196), que também é um dos primeiros professores da área, o intuito, na época, era “dar um estatuto científico e uma identidade aos estudos da religião no quadro das Ciências Humanas no Brasil”. Para Valle (2007), ao menos três fatores teriam motivado a criação dos cursos: a) o sentimento de que o estudo da religião se encontrava fragmentado e, portanto, havia uma urgência em unificá-lo; b) o intuito de reunir os pesquisadores e professores das diferentes disciplinas das Ciências Humanas a fim de produzir uma interlocução entre eles, visto que, a priori, compartilhavam uma temática comum que os ligava; c) a evolução do fenômeno religioso brasileiro que, de uma forte hegemonia católica, tornou-se um cenário multifacetado de religiões, principalmente após a segunda metade do século XX.

Seguindo uma leitura análoga, Dreher (2001, p. 154) afirma que, mesmo no início dos anos 2000, persistia “uma demanda reprimida e crescente, condicionada por fatores contextuais, no estudo da religião e dos fenômenos religiosos”. Em sua visão, isso seria fruto de um problema que acompanha a área desde o seu partejamento: o fato da religião não ser aceita como um objeto genuinamente passível de estudo científico no Brasil, “país cujas instituições de ensino foram em geral dominadas pela tradição positivista avessa à religião e o seu estudo ou por setores eclesiais geralmente prontos a desqualificar qualquer estudo não-teológico e/ou institucionalmente independente da religião” (DREHER, 2001, p. 154). Para Dreher (2001), foi por meio da interlocução entre a herança teórica da Teologia da Libertação e as Ciências Sociais que se estabeleceu o estudo acadêmico do que é, no Brasil, denominado de Ciências da Religião. Essa tese se tornou bastante difundida por outros autores, principalmente por meio de Camurça (2008) e Gross (2012), possuindo o mérito de delimitar parte da conjuntura teórica e política em que estavam engajados os primeiros pesquisadores da área. Entretanto, ela é pouco

instrutiva para compreender o que está recoberto pela pluralidade de nomes da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões). Na visão de Portella (2011, p. 212), essas nomenclaturas são o indicativo de uma incerteza identitária, fruto de entendimentos divergentes sobre o que seria a área e de uma dificuldade em “estabelecer consensos mínimos sobre as bases comuns de um projeto acadêmico de Ciências da Religião”. Esse conflito encontra a sua expressão na própria diversificação da nomenclatura, levando o autor ao seguinte questionamento:

Queria a proposta das Ciências da Religião produzir um super-acadêmico, holístico e supra-disciplinar em competências e operacionalidades? Ou em fazer com que as diversas visões acadêmicas sobre religião possam estar assentadas em lastros de síntese? Talvez nenhuma das duas possibilidades. Ao que parece, algumas pesquisas desenvolvidas em Programas tendem mais a que vislumbremos não uma ciência ou ciências em diálogos, mas disciplinas acadêmicas que de forma estanque fazem suas pesquisas, das quais nascem dissertações e teses em Filosofia da Religião, Sociologia da Religião, História da Religião, Teologia, Exegese, Psicologia da Religião. Mas, então, retorna a pergunta: não seria mais honesto e coerente abrigar tais pesquisas em áreas de concentração dentro destes Departamentos/Programas universitários específicos? Em que, nisto, se faz *Ciência(s) da Religião*, ou Ciência dialogando no sentido de uma síntese que justifique uma área de estudos independente chamada Ciência(s) da Religião? (PORTELLA, 2011, p. 216).

Em síntese, o argumento é que não existiria um eixo de orientação teórica que organizasse e delimitasse um domínio próprio aos campos do saber congregados na área de Ciências da Religião. Na ausência de um objeto e de uma abordagem científica específica, o cientista da religião acabaria retornando à especificidade de outras disciplinas, como a Sociologia, a Antropologia ou a Psicologia da Religião – ou ainda à Teologia⁵. Consequentemente, definir o que é um cientista da religião se torna problemático, visto que ele se constitui sempre a partir do discurso de outras disciplinas⁶.

Nesse cenário, acentuou-se, a partir da década de 2010, uma disputa por paternidade teórica: isto é, *como, e sob quais condições*, poder-se-ia falar de um quadro teórico-metodológico próprio à(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) e traçar sua genealogia (SOUZA, 2021a). Essa discussão tem se perfilado em duas tendências dominantes: de um lado, a defesa

⁵ Lembremos que em 2011, ano em que esse texto foi publicado, dois avanços institucionais significativos já mencionados ainda não tinham se concretizado – a criação da área autônoma de Ciências da Religião e Teologia, em 2016, e a aprovação das Diretrizes Curriculares Nacionais para os Cursos de Licenciatura em Ciências da Religião, em 2018. No entanto, esses avanços se referem mais ao amadurecimento de uma política institucional já em curso do que propriamente a um tipo de solução para as questões que são apontadas por Portella (2011).

⁶ Isso ressoa na forma como é apresentado o amplíssimo perfil do cientista da religião no documento de área da CAPES: “O/A pós-graduando/a em Ciência(s) da(s) Religião(ões) pesquisa o fato religioso, a experiência religiosa, os fenômenos, as experiências, os conteúdos, as expressões, os textos, as tradições, as linguagens, as culturas religiosas e as tradições de sabedoria, considerados em perspectiva externa, em diálogo com outros saberes acadêmico-científicos, com ênfase em investigações de natureza qualitativa e quantitativa, podendo também ser de natureza teórica ou aplicada, a partir de abordagens teórico-metodológicas próprias das escolas que constituem o campo de estudos da(s) religião(ões), suas subáreas e disciplinas auxiliares (CAPES, 2019, p. 4).

da contínua abertura das *Ciências da Religião* para as demais Ciências Humanas como principal característica da área (SILVEIRA, 2016), do outro lado, a mobilização pelo resgate da história internacional da área como meio de afirmar a autonomia disciplinar da *Ciência da Religião* no Brasil⁷ (STERN; COSTA, 2017). E, recentemente, surgem tentativas de aclimatar essas tendências, reduzindo seus antagonismos (SENRA, 2020; CASTRO, 2020).

Tal impasse, se remetido à sua produção discursiva, pode ser lido sob outro ângulo. O termo epistemologia, ponto em que se cruzam os sentidos em disputa, funciona como um traço discursivo que assinala as diferentes posições teóricas que estão em relação e estruturando esse confronto. A análise do processo discursivo em que se tece essa trama, por sua vez, implica em um *deslocamento de perspectiva* que permita escutar o que dizem os discursos que estão em disputa, ao invés de simplesmente se deixar capturar por um deles. Por conseguinte, isso torna necessário explicitar a nossa posição: defendemos a tese de que *os embates epistemológicos em Ciência da Religião reproduzem valores e sentidos inscritos na prática discursiva que normatiza a sua atividade científica*.

A fim de cartografar essa questão, nossa pesquisa tem como objetivo geral analisar como são produzidos os discursos referentes ao objeto, métodos e filiações conceituais da Ciência da Religião no Brasil. E como desdobramento, os seguintes objetivos específicos: a) apresentar como a articulação entre a Epistemologia Histórica, praticada por Georges Canguilhem, e a Análise do Discurso, elaborada por Michel Pêcheux, permite examinar a produção de valores e sentidos de uma prática científica em uma dada época; b) rastrear, a partir de uma genealogia do conceito de religião para a Ciência da Religião, a emergência, desenvolvimento e diáspora dessa prática científica; c) examinar o aparecimento e disseminação dos cursos de Ciências da Religião no Brasil e das reflexões teórico-metodológicas sobre a área; d) mapear o funcionamento discursivo do termo epistemologia no debate sobre estatuto epistemológico da Ciência da Religião no cenário nacional entre 2001 e 2022.

Para realizar essa empreitada, no primeiro capítulo deste nosso estudo, apresentamos, a partir da Epistemologia Histórica e da Análise do Discurso, uma articulação teórica entre genealogia dos conceitos científicos e análise da produção material do sentido dos processos discursivos. O produto dessa conjunção, a *cartografia discursiva das práticas científicas*, funciona como um nó metodológico que possibilita localizar o processo de produção de conhecimentos científicos em seu fluxo produtivo. Ao traçar essas coordenadas conceituais e

⁷ Essas posições não possuem a mesma idade teórica e aceitação no Brasil, sendo a mobilização em favor da interdisciplinaridade maior e anterior à defesa da disciplinarização. Essa observação, como se verá no decorrer deste estudo, é indispensável para apreendermos como os fios dessa trama estão entrelaçados.

metodológicas, colocamos como o cerne de nossa investigação a temporalidade e a materialidade intrínsecas ao discurso científico.

Embasados nessa articulação, descrevemos, no segundo capítulo, o surgimento de uma prática científica metodologicamente centrada na comparação das religiões: o nascimento e institucionalização da *Ciência da Religião* (*Science of Religion/ Religionswissenschaft*), tal como foi nomeada em seu nascedouro europeu na segunda metade do século XIX. Para isso, empreendemos uma genealogia da formação do conceito científico de religião para a Ciência da Religião, mapeando a discussão metodológica e pressupostos teóricos empregados para a delimitação do objeto dessa nova ciência. Nossa análise rastreia o limiar de cientificidade dessa discussão a partir de Max Müller, passando por Cornelis Petrus Tiele e Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye e seus principais desdobramentos até o começo do século XX, com a publicação de uma das primeiras obras destinadas à história da disciplina, escrita por Louis Henry Jordan.

Entre as décadas de 1910 e 1960, demarca-se a época dos grandes debates teóricos: a introdução do conceito de sagrado, os embates referentes à unidade disciplinar e autonomia da Ciência da Religião – assim como as controvérsias envolvendo as suas duas frentes de trabalho nesse período (Fenomenologia Religião e História da Religião) –, as tentativas de novas sínteses para a superação desses impasses e a crítica ao conceito de religião. No terceiro capítulo, passando por autores como Nathan Söderblom, Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, William Brede Kristensen, Joachim Wach, Raffaele Pettazzoni, Mircea Eliade e Wilfred Cantwell Smith, traçamos a história epistemológica dessas polêmicas, assim como apontamos alguns dos encaminhamentos e reconfigurações que elas tomaram a partir dos anos 1970.

Contudo, como essa ciência chegou ao Brasil? O que efetivamente se estruturou sob os diferentes nomes dessa prática científica? No quarto capítulo, descrevemos o surgimento e consolidação da Ciência da Religião no país. Apresentamos os seus antecedentes na segunda metade do século XIX, reconstruindo o desembarque das ideias de Max Müller no Brasil e como elas foram mobilizadas por ilustres personagens da história nacional, tais como José de Alencar, Couto de Magalhães, Sylvio Romero e Dom Pedro II, bem como, no início do século XX, Farias Brito traça comentários acerca do que ele entende ser a relevância social da Ciência da Religião. Também descrevemos como, na década 1960, por intermédio de Jorge Bertolaso Stella e Jorge César Mota, deu-se a primeira inserção da disciplina no âmbito universitário. Na sequência, mostramos o surgimento dos cursos (graduação e mestrados) de Ciências da Religião, na década de 1970, e os impasses institucionais e ideológicos envolvidos nessa trama e como, a partir dos anos 1990, emergem as discussões acerca das bases epistemológicas que norteariam esses cursos no país. Por fim, mostramos como essa discussão se amplificou no

decorrer dos dois primeiros decênios dos anos 2000, fazendo com que o tema da epistemologia fosse mobilizado em prol de uma identidade acadêmica para a área e as contradições presentes nesse processo.

No quinto capítulo, examinamos o que se encontra discursivamente implicado e construído quando o *termo epistemologia* é empregado pelas posições teóricas que se ocupam, no cenário nacional, da discussão sobre o estatuto epistemológico da Ciência da Religião. Para isso, efetuamos uma análise da produção dos efeitos de sentido que estão mobilizados através desse termo no debate. Iremos nos ater às relações anafóricas, tomando-as como marcas linguísticas para identificar como o *tema da epistemologia* é discursivamente construído por essas posições teóricas. Para compor o nosso corpus analítico, selecionamos alguns dos principais textos que se ocuparam dessa temática entre os anos de 2001 e 2022, dividindo-os em dois períodos: primeira fase (2001/2012) e segunda fase (2013/2022).

Os capítulos do presente estudo, quando comparados entre si, apresentam volume e subdivisões em extensão desiguais. Essa dissimetria é de pouca importância, tendo em vista os temas abordados e do modo como eles se encadeiam no quadro geral da pesquisa. Na composição de nossa cartografia, subjaz o propósito de ampliar o conjunto dos recursos teóricos, históricos e metodológicos de que dispõe os cientistas da religião brasileiros para o conhecimento e compreensão do processo de formação de sua disciplina, fazendo-os avançar, o tanto quanto possível, nesse debate⁸ (sob essa ótica, os anexos A e B ofertam uma tradução nossa de textos clássicos que, apesar de pouco conhecidos no Brasil, podem contribuir para um maior aprofundamento das discussões teóricas em curso). E, paralelamente, esperamos também contribuir para as questões conceituais e metodológicas tanto da Epistemologia Histórica como da Análise do Discurso.

Para arrematar essas palavras introdutórias, gostaríamos de mais uma vez evocar o efeito metafórico da cartografia: o mapa fornece os fundamentos de orientação para os deslocamentos em um território, permite calcular as distâncias percorridas e visualizar seus declives. Com o mapa, podemos nos lançar às navegações, criando novas rotas ou invertendo rotas antigas, escapar das ondas violentas, do canto e dos encantos das sereias. E assim, leves e flutuantes sobre a espuma das águas, regressar ao cais com tesouros, aventuras e histórias para contar.

⁸ Seguindo essa motivação, as citações diretas retiradas das obras consultadas em língua estrangeira foram por nós traduzidas para o português. Diante do grande número dessas citações, dispensamo-nos da tarefa de indicar, em nota de rodapé, o texto fonte em cada uma delas, evitando um aumento desmedido do volume da presente tese.

2 DA CONSTRUÇÃO DO MÉTODO AO MÉTODO COMO QUESTÃO: PREPARATIVOS PARA UMA EXPEDIÇÃO⁹

“Numa trama histórica, alguns fios podem ser inteiramente novos, enquanto outros são tirados de texturas antigas” (CANGUILHEM, 1977, p. 23).

“[...] as teorias não se desenvolvem nunca no espaço puro do discurso lógico, mas se estabelecem sobre uma rede metafórica que lhe serve de apoio” (PÊCHEUX, [1984] 2016b, p. 154).

Neste capítulo, apresentamos o arranjo conceitual e metodológico que ancora nossa investigação. Empreendemos uma leitura da Epistemologia Histórica e da Análise do Discurso que as articula combinando suas propostas de trabalho teórico: a genealogia dos conceitos científicos e a análise da produção material do sentido. Como produto dessa conjunção, que nomeamos de *cartografia discursiva das práticas científicas*, propomos um método que possibilite localizar o desenvolvimento dos conceitos que fundamentam a construção discursiva de uma prática científica em uma dada época. Caucionados nessa proposta, delineamos as questões que orientam a nossa pesquisa.

2.1 Demarcar um território na pesquisa científica: sobre a epistemologização da história

Ao se falar de epistemologia, não são poucas as possibilidades de aproximação conceitual sobre o tema. De igual modo, também não são unívocos os sentidos da atividade que tal termo deveria designar. Em razão disso, existem diferentes formas de acessar esse terreno, fazendo-o território de um determinado tipo de reflexão sobre as ciências. Delinear a especificidade da prática epistemológica à qual nos vinculamos, portanto, faz-se necessário para compreender em que registro se inscreve este trabalho.

Seguindo essa direção, convergimos com Rheinberger (2012, p. 111), quando ele afirma que “Sejam quais forem os aspectos da ciência como expressão cultural da humanidade, e que devem ser analisados e compreendidos em sua especificidade, é a pesquisa que permanece

⁹ Neste capítulo, não fizemos marcações nas citações diretas que foram mobilizadas. Todos os grifos e marcações nelas encontradas já estavam presentes nos textos consultados.

como o seu cerne”. Tal delimitação, segundo Rheinberger (2012), afasta a epistemologia de uma busca por essências atemporais de que as ciências possam supor consistir, para adentrar na história das ciências. A história se torna, assim, uma questão central para a epistemologia, uma vez que ela põe em evidência os problemas suscitados pelo desenvolvimento do conhecimento científico, permitindo empreender uma análise histórica das práticas discursivas das ciências, seus domínios e cronologias.

Para diferentes autores, como Braunstein (2002), Rheinberger (2012), Foucault ([1984] 2013), Almeida (2016) e Souto (2019), essa articulação entre epistemologia e história das ciências encontra seu ápice nos trabalhos de Georges Canguilhem (1904-1995). Na concepção de Canguilhem, é a prática da atividade científica que deve servir como referência para elaborar uma história epistemológica das ciências – ou, como ficou mais difundido a partir dos estudos de Dominique Lecourt¹⁰, uma Epistemologia Histórica. Segundo Souto (2019), a Epistemologia Histórica se caracteriza como uma forma de fazer história das ciências e não uma filosofia com ênfase na história das ciências. Ela é uma análise das condições históricas de possibilidade dos problemas científicos e das tentativas de resposta a esses problemas. Refazer a trajetória de um processo de pesquisa, nesse sentido, é pôr em relevo a historicidade em que ele está vinculado e as regularidades que determinam o seu discurso, analisando a racionalidade do pensamento científico a partir de sua história interna, da produção dos seus conceitos (SOUTO, 2019).

Essa compreensão encontra apoio em Canguilhem ([1968]¹¹ 2012b), quando ele alerta que, para fazer a história de uma questão científica, devemos ficar vigilantes para três pontos: a) nenhuma inteligência é contemporânea de seus pressentimentos; b) conceitos científicos não são separáveis (ao menos em sua origem) de seu contexto; c) esses contextos são sempre mais ricos de sobrevivências que de inovações. Essa vigilância epistemológica implicaria em:

[...] trabalhar para dissipar essa ilusão da viscosidade do progresso. Escrita mais tarde, a história da ciência é sempre necessariamente a de um progresso de esclarecimento. Mas os estudiosos, ao mesmo tempo em que fazem a ciência, não a fazem à luz de seus próprios trabalhos. Essa luz que esclarece seus sucessores se propaga, na realidade, num sentido retrógrado, do presente para o passado; é uma luz reflexiva (CANGUILHEM, [1968] 2012b, p. 298).

¹⁰ “Quanto ao termo específico ‘epistemologia histórica’, ao qual o estilo francês é com razão assimilado, ele parece ter ganhado a dimensão que hoje conhecemos a partir da publicação da obra de D. Lecourt, em 1969, intitulada *L’épistémologie historique* de Gaston Bachelard, que foi orientada e prefaciada por G. Canguilhem” (SOUTO, 2019, p. 22).

¹¹ As datas, em colchetes, referem-se ao ano de publicação dos livros consultados (em sua maioria coletânea de estudos), não coincidindo, necessariamente, com o ano da primeira publicação desses textos em francês por Canguilhem. Destacamos quatro de seus livros, traduzidos para o português, que foram imprescindíveis para o desenvolvimento deste capítulo – além das teses de Almeida (2016) e Souto (2019): *Ideologia e Racionalidade nas Ciências da Vida* (CANGUILHEM, 1977); *O conhecimento da vida* (CANGUILHEM, [1965] 2012a); *Estudos de História e Filosofia das Ciências* (CANGUILHEM, [1968] 2012b). *A formação do conceito de reflexo nos séculos XVII e XVIII* (CANGUILHEM, [1977] 2022).

Em outras palavras, o passado de uma ciência é um espaço de prática epistemológica em que o conhecimento crítico sobre o presente reconstrói e reorganiza esse passado. Isso porque, para Canguilhem ([1968] 2012b), o passado de uma ciência não é o juiz do seu presente, porém o testemunho de um movimento que o ultrapassa e o faz depoente em face do presente. Cabe à epistemologia o papel de fornecer o princípio de um julgamento que permita à história das ciências elaborar a sua problemática, transmitindo-lhe “a última linguagem falada por tal ciência [...] e permitindo-lhe assim recuar no passado até o momento em que essa linguagem deixa de ser inteligível ou traduzível em alguma outra, mais distensa ou mais vulgar, anteriormente falada” (CANGUILHEM, [1968] 2012b, p. 5). A Epistemologia Histórica, por conseguinte, não só lança a sua luz reflexiva sobre a história dos problemas científicos, como também faz julgamentos de valor científico. O que não significa que esse juízo parte de um conhecimento em geral sobre as ciências, anteposto à própria atividade científica. Trata-se, na verdade, de um empenho para “pesquisar e fazer compreender em que medida noções ou atitudes ou métodos ultrapassados foram, em sua época, uma ultrapassagem, e, por conseguinte, em que o passado ultrapassado continua o passado de uma atividade para a qual se deve conservar o nome de científico” (CANGUILHEM, [1968] 2012b, p. 7). Praticar Epistemologia Histórica, portanto, é fazer uma história das discontinuidades e das recorrências nas filiações dos conceitos científicos, reconhecendo nas ciências o local privilegiado da organização racional do saber, o espaço da racionalidade especificamente científica.

Esse destaque dado à ciência como local de desenvolvimento da razão é, para Braunstein (2002), o ponto característico do *estilo francês em epistemologia*. No estilo francês, rejeita-se o postulado de um método externo à ciência para avaliar o saber científico, uma vez que a epistemologia é praticada em relação com a história das ciências, tornando essa história crítica, valorativa. Braunstein (2002) utiliza o termo estilo francês para diferenciá-lo de outros estilos, como o analítico e o sociológico, por exemplo¹². Ele argumenta que, apesar das muitas divergências teóricas e metodológicas entre autores como Auguste Comte, Pierre Duhem, Abel Rey, Gaston Bachelard, Jean Cavaillès, Alexandre Koyré, Georges Canguilhem e Michel Foucault, existem certos aspectos que permitiriam reuni-los sob um mesmo estilo. Para Braunstein (2002, p. 3), o estilo francês possui quatro traços fundamentais: “parte de uma

¹² “Apesar dos diferentes matizes, poucos pesquisadores discordariam do diagnóstico geral de Lorraine Daston, para quem, desde a década de 70, ‘três escolas historiográficas dominaram a história das ciências: a escola filosófica, a escola sociológica e a escola histórica’. E, em cada uma dessas escolas, a História das Ciências construiu objetos próprios e desenvolveu características próprias, que se, por um lado, conduziram muitos pesquisadores ao entrenchamento nas especialidades, por outro, permitiram o alargamento da nossa compreensão do que é e do que pode ser a História das Ciências” (ALMEIDA, 2016, p. 205).

reflexão sobre as ciências, essa reflexão é histórica, essa história é crítica, e essa história é igualmente uma história da racionalidade”. Esses traços designam as características comuns de um determinado tipo de investigação epistemológica, sem excluir, no entanto, a época e a singularidade de cada um dos autores que ilustram esse estilo – desterritorializando, assim, o tema da Epistemologia Histórica.

E como aponta Braunstein (2002), não é preciso ser francês para ilustrar o estilo francês em epistemologia, uma vez que tal estilo atualmente aparece com mais vitalidade em outros países do que na própria França, com autores não franceses que encontram, ao seu modo, certos aspectos desse estilo, como Ian Hacking, Hans-Jörg Rheinberger, Lorraine Daston, Wolf Lepenies, entre outros¹³. Mais do que designar uma nacionalidade nos estudos em epistemologia, o estilo francês indica um procedimento de investigação filosófico e histórico sobre as ciências. Segundo Souto (2019), é próprio a esse estilo reconhecer que a racionalidade e a objetividade científicas, apesar de suas pretensões à universalidade, têm formas historicamente determinadas e que a unidade e as regras comuns de cada ciência advêm das necessidades epistemológicas que lhes são intrínsecas, posto que cada ciência se desenvolve em função de seu objeto¹⁴.

E se o ponto constitutivo do estilo francês é a ênfase no caráter histórico das ciências, é com Canguilhem que a historicidade será assumida como um critério de demarcação entre o que é científico ou não: “Enquanto a historicidade é comumente concebida como contraditória com a objetividade, Canguilhem vê, ao contrário, a prova da cientificidade de uma disciplina em seu caráter histórico” (BRAUNSTEIN, 2002, p. 10). É pela história que se torna possível a reconstituição dos problemas científicos, bem como suas condições internas de possibilidade, uma vez que a emergência, funcionamento e transformações que marcam o discurso científico são processos regulados e condicionados historicamente. Nesse sentido, o pensamento de Canguilhem filia-se a uma filosofia do saber, da racionalidade e do conceito (FOUCAULT, [1984] 2013). E essa filiação é central em seus trabalhos, visto que as linhas de força dessa filosofia se materializam e ganham singularidade em sua Epistemologia Histórica.

¹³ “Desde meados do século XX, com efeito, esse estilo francês já vinha tendo alguma recepção em países como a Alemanha, a Itália e os EUA. Como exemplo, pensemos no debate realizado entre o final do século XIX e a primeira metade do século XX sobre continuísmo e descontinuísmo envolvendo Duhem e Koyré, que teve sua sequência nos EUA com T. Kuhn, I. B. Cohen, entre outros” (SOUTO, 2019, p. 21).

¹⁴ “A natureza não é por ela mesma recortada e repartida em objetos e em fenômenos científicos. É a ciência que constitui seu objeto a partir do momento em que ela inventou um método para formar, por proposições capazes de ser compostas integralmente, uma teoria controlada pela preocupação de surpreendê-la em erro” (CANGUILHEM, [1968] 2012b, p. 9).

2.2 Projeções cartográficas: a filosofia do conceito em Georges Canguilhem¹⁵

Em seu último texto publicado em vida, Michel Foucault ([1984] 2013) traçou uma clivagem entre duas filiações no pensamento francês, inicialmente esboçada por Jean Cavailles (1903-1944). Trata-se da oposição entre filosofia da consciência e filosofia do conceito. Foucault ([1984] 2013) afirma que embora essas linhagens possam ser remetidas até ao século XIX, nas figuras de Maine de Biran e Auguste Comte, é na tentativa de responder às questões levantadas pela fenomenologia de Edmund Husserl, no início do século XX, que essa divisão encontrará seu aprofundamento e desenvolvimento nas décadas seguintes:

[...] uma filosofia da experiência, do sentido, do sujeito e uma filosofia do saber, da racionalidade, do conceito. De um lado, uma filiação que é de Sartre e de Merleau-Ponty; e depois uma outra, a de Cavailles, Bachelard, Koyré e Canguilhem. [...] foi através desse ponto estabelecido no século XX que a fenomenologia foi aceita na França. Pronunciadas em 1929, modificadas e traduzidas e publicadas pouco depois, as *Meditações cartesianas* foram precocemente o que esteve em jogo em duas leituras possíveis: uma que, na direção de uma filosofia do sujeito, procurava radicalizar Husserl e não devia tardar a encontrar as questões de *Sein und Zeit*; trata-se do artigo de Sartre sobre a “*Transcendance de l’ego*”, em 1935; a outra, que vai aos problemas fundadores do pensamento de Husserl, os do formalismo e do intuicionismo; e que redundará nas duas teses de Cavailles sobre *Méthode axiomatique* e sobre *La formation de la théorie des ensembles*. Quaisquer que tenham sido, a seguir, as ramificações, as interferências, as aproximações, essas duas formas de pensamento constituíram, na França, duas tramas que permaneceram, ao menos durante um certo tempo, profundamente heterogêneas (FOUCAULT, [1984] 2013, p. 370-371).

Na filosofia do conceito¹⁶, essa trama teceu-se como um questionamento crítico acerca da historicidade do pensamento racional, tornando o problema do fundamento da racionalidade indissociável da interrogação sobre as condições atuais de sua existência. Segundo Foucault ([1984] 2013), tal posicionamento liberou, no interior da história das ciências, um dos temas da filosofia do século XVIII: *Was ist Aufklärung?* (O que são as Luzes?):

Dois séculos após sua aparição, a *Aufklärung* retorna: ao mesmo tempo como maneira de o Ocidente tomar consciência de suas possibilidades atuais e das liberdades às quais ele pode ter acesso, mas também como uma maneira de se

¹⁵ Não pretendemos inventariar a totalidade da vasta obra de Canguilhem, porém tão somente expor suas incursões nas Ciências da Vida e seus agenciamentos com a epistemologia bachelardiana. Não trataremos de seu pluralismo axiológico e de seus estudos sobre Medicina. Tendo em vista o propósito de nossa tese, foi necessário impormos essa limitação, mobilizando apenas conceitos e discussões que consideramos impreteríveis para o nosso trabalho.

¹⁶ Foucault situará Canguilhem e a si mesmo na filosofia do conceito. Foucault ([1969] 2012), entretanto, não se coloca como historiador das ciências. Seus estudos arqueológicos se voltaram para os saberes em que as ciências estão engendradas ao invés da prática científica propriamente dita, formando um campo paralelo à Epistemologia Histórica. Na arqueologia foucaultiana, interessa como se constituem os regimes de verdade, ao passo que o foco da história epistemológica é a produção da verdade dos discursos científicos. Distingue-se, com isso, limiar de epistemologização (Arqueologia do Saber) e o limiar de cientificidade (Epistemologia Histórica).

interrogar sobre seus limites e os poderes que ele usou. A razão ao mesmo tempo como despotismo e como esclarecimento (FOUCAULT, [1984] 2013, p. 374).

A questão das Luzes¹⁷ trouxe à baila os limites, possibilidades e ambiguidades que constituíram o projeto de uma razão ocidental, de uma racionalidade como *logos* da Modernidade. Um dos efeitos desse questionamento, para Foucault ([1984] 2013, p. 374), foi “a importância assumida pela racionalidade científica e técnica no desenvolvimento das forças produtivas e no jogo das decisões políticas”. Nesse cenário, as obras de Koyré, Bachelard, Cavaillès e Canguilhem, por terem como referência domínios bem específicos (Física, Química, Matemática e Ciências da Vida), tornaram-se espaços privilegiados de análise da racionalidade científica em suas regionalidades, funcionando como “focos importantes de elaboração filosófica à medida que faziam atuar, sob diferentes facetas, essa questão da *Aufklärung*, essencial para a filosofia contemporânea” (FOUCAULT, [1984] 2013, p. 373).

Sob esse viés, Foucault ([1984] 2013) defende que, ao se voltar para as ciências que estão na encruzilhada com a Medicina¹⁸ (Biologia, Fisiologia, Anatomia, etc.), Canguilhem inseriu uma importante questão filosófica subjacente à história das Ciências da Vida: *o que foi feito do conceito na vida?* Ao invés de procurar no *vivido* o sentido originário de qualquer ato de conhecimento – tal como na fenomenologia proposta por Husserl –, Canguilhem irá buscá-lo do lado do próprio *vivente* (FOUCAULT, [1984] 2013). Isso é mais bem elucidado na formulação dada por Canguilhem ([1968] 2012b, p. 367) ao conceito de vida: “Por vida, pode-se entender o particípio presente ou o particípio passado do verbo viver, o vivente e o vivido. A segunda acepção é, a meu ver, comandada pela primeira, que é mais fundamental¹⁹”.

Ao traçar o caminho que o levará a essa definição, Canguilhem ([1965] 2012a) dirá, inicialmente, que toda filosofia que se aplica à reflexão sobre o problema do conhecimento, facilmente confere maior atenção às *operações do conhecer*, descuidando-se acerca do *sentido*

¹⁷ “Na França, é sobretudo a história das ciências que serviu de suporte para a questão filosófica sobre o que tinha sido a *Aufklärung*; as críticas de Saint-Simon, o positivismo de Comte e seus sucessores foram, de certa forma, uma maneira de retomar a interrogação de Mendelssohn e a de Kant na dimensão de uma história geral das sociedades. Saber e crença, forma científica do conhecimento e conteúdos religiosos da representação, ou passagem do pré-científico ao científico, constituição de um poder racional sobre um fundo de uma experiência tradicional, aparecimento, no seio da história, das ideias e das crenças, de um tipo de história característica do conhecimento científico, origem e limiar da racionalidade: é sob essa forma que, através do positivismo – e daqueles que se opuseram a ele –, através dos debates acalorados sobre o cientificismo e das discussões sobre a ciência medieval, a questão da *Aufklärung* foi transmitida” (FOUCAULT, [1984] 2013, p. 373).

¹⁸ “A medicina nos pareceria, e nos parece ainda, uma técnica ou arte situada na confluência de várias ciências, mais do que uma ciência propriamente dita” (CANGUILHEM, [1966] 2011, p. 6).

¹⁹ Ao estabelecer essa inversão entre a ordem do vivente e do vivido, Canguilhem sintetiza toda a diferença entre a sua compreensão da vida e a que é formulada pela fenomenologia, concebendo a partir do vivente a possibilidade do conhecimento científico da vida (SOUTO, 2019).

do conhecer. Colocar em menor escala, ou simplesmente responder a esse problema por meio de uma declaração de suficiência e pureza do saber – uma justificação autorreferente, um saber por saber –, traria mais complicações do que soluções por ser “a um só tempo a confissão de que o saber deve ter um sentido e a recusa de lhe encontrar um outro sentido diferente dele mesmo” (CANGUILHEM, [1965] 2012a, p. 1). Contra essa perspectiva, Canguilhem ([1965] 2012a) argumenta que se o conhecimento é análise, não é para permanecer apenas nessa condição: ele deve se converter em um benefício para o vivente²⁰, sendo uma postura equivocada admitir a existência de um conflito fundamental entre o conhecimento e a vida, como se um implicasse na negação ou derrisão do outro:

Ora, o conflito não é entre o pensamento e a vida no homem, mas entre o homem e o mundo na consciência humana da vida. [...] Não é verdade que o conhecimento destrua a vida, mas ele desfaz a experiência da vida a fim de abstrair dela, por meio da análise dos fracassos, razões de prudência (sapiência, ciência, etc.) e leis de sucessos eventuais, tendo em vista ajudar o homem a refazer o que a vida fez sem ele, nele ou fora dele. Por conseguinte, devemos dizer que, se pela ação do homem, pensamento e conhecimento se inscrevem na vida para regrá-la, essa mesma vida não pode ser a força mecânica, cega e estúpida, que nos comprazemos em imaginar quando a opomos ao pensamento. E, aliás, se ela é mecânica, ela não pode ser cega, nem estúpida. Só pode ser cego um ser que busca a luz, só pode ser estúpido um ser que pretende significar (CANGUILHEM, [1965] 2012a, p. 2).

Pensamento e conhecimento, na visão de Canguilhem ([1965] 2012a), são noções que emergem e são conceitualizadas a partir de uma reflexão epistemológica atenta às Ciências da Vida²¹. Sob esse prisma, que relaciona o vivente e o sentido do conhecer, o pensamento consistiria em um deslocamento, do ser humano e do mundo, em face dos obstáculos surgidos na vida; o conhecimento, por sua vez, seria a procura pela redução dos obstáculos e a construção de um método que permita ao ser humano refrear, direta ou indiretamente, as tensões que se produzem entre ele e o seu meio (CANGUILHEM, [1965] 2012a). O conhecimento é o que possibilita ao ser humano instituir um novo equilíbrio no mundo, bem como uma nova organização de sua vida, pois o vivente comporta em si mesmo um duplo aspecto com a vida:

²⁰ O vivente não é um equivalente biologizado do sujeito do conhecimento. Para Canguilhem ([1965] 2012b, p. 385), ele é um centro de referência: “Não é porque eu sou pensante, é porque sou vivente que devo procurar na vida a referência da vida”. Não há, portanto, distinção ontológica ou fenomenológica entre o vivente humano e os demais viventes, “estando a faculdade do *juízo*, não no sujeito, mas no vivente” (SOUTO, 2019, p. 79).

²¹ A reflexão concebida por Canguilhem é suscitada a partir da relação entre o organismo vivo e o seu meio: “[...] o meio do qual o organismo depende é estruturado, organizado pelo próprio organismo. O que o meio oferece ao vivente é função da demanda. [...] como vivente, o homem não escapa da lei geral dos viventes. O meio próprio do homem é o mundo de sua percepção, ou seja, o campo de sua experiência pragmática no qual suas ações, orientadas e reguladas pelos valores imanentes às tendências, recortam objetos qualificados, situam-nos uns em relação aos outros e todos em relação a ele. De modo que o ambiente ao qual ele supostamente reage encontra-se originalmente centrado nele e por ele” (CANGUILHEM, [1965] 2012a, p. 165-166).

[...] o vivente contém nele próprio a vida como totalidade e a vida em sua totalidade. A vida como totalidade, em razão do fato de que seu começo é fim, que sua estrutura é teleológica ou conceitual. E a vida em sua totalidade, enquanto produto de um produtor e produtor de um produto, o indivíduo contém o universal (CANGUILHEM, [1965] 2012b, p. 378-379).

Nesse sentido, o pensamento e o conhecimento se enraízam na vida, sendo maneiras que o vivente encontra de se organizar e se orientar em seu próprio universo. Portanto, não seria correto dizer que o conhecimento se constrói em oposição à vida, pretendendo destruí-la. Por ser um método de resolução das tensões entre o ser humano e o seu meio, o conhecimento desfaz a experiência imediata da vida, fazendo a mediação necessária para demonstrar o que a vida fez independentemente do ser humano e de seu querer (CANGUILHEM, [1965] 2012a). Por conseguinte, o sentido do conhecer é imprescindível para o ser humano, uma vez que ele também é um vivente. E se a vida possui um sentido “é preciso admitir que possa haver perda de sentido, risco de aberração ou de engano” (CANGUILHEM, [1968] 2012b, p. 399), ou seja, existe a possibilidade do erro. Não se trata, obviamente, do erro em seu sentido cartesiano (os erros do entendimento), porém do erro em seu sentido vital: “o erro humano é somente um junto com a errância” (CANGUILHEM, [1968] 2012b, p. 399). O erro é algo próprio ao vivente em relação com o seu meio e a existência do vivente humano é produto de um dos erros da vida, unindo-se sob um único e mesmo conceito a errância e o erro genético²² (SOUTO, 2019). O erro se torna, assim, a condição de possibilidade para construção do conhecimento científico da vida, sendo ele anterior à formação da verdade científica – o que levará Canguilhem a convergir com o pensamento epistemológico de Gaston Bachelard (1884-1962), para quem o erro não é uma fraqueza, porém uma força, uma potência na formação do espírito científico.

2.3 Ferramentas de navegação: obstáculos, rupturas e recorrências

A formulação das questões levantadas pela epistemologia praticada por Bachelard se localizam sobre a passagem do conhecimento comum ao conhecimento científico, isto é, na própria formação do espírito científico²³. Para Bachelard ([1938] 1996), o conhecimento

²² “O código genético é a conservação de uma informação retida após a eliminação de erros. Mas estes erros não eram erros de combinação, eram erros de tentativa ou de ensaio, isto é, insucessos de alguma combinação. Estes ensaios criavam uma interação entre organismos e meios. As mutações dos genótipos, mesmo quando se revelaram não pertinentes, não eram simplesmente desvios a partir de uma regra interna, eram também uma resposta, uma reação do meio” (CANGUILHEM, 1977, p. 104-105).

²³ “Várias vezes, nos nossos diferentes trabalhos consagrados ao espírito científico, nós tentamos chamar a atenção dos filósofos para o caráter decididamente específico do pensamento e do trabalho da ciência moderna. Pareceu-nos sempre cada vez mais evidente, no decorrer de nossos estudos, que o espírito científico contemporâneo não podia ser colocado em continuidade com o simples bom senso, que este novo espírito científico representava um

científico se manifesta e se produz em *ruptura epistemológica* com o conhecimento comum, inexistindo continuidade entre experiência comum e experiência científica²⁴. Na obra de Bachelard, a ruptura epistemológica “representa as discontinuidades no desenvolvimento histórico das ciências, quando um tremor conceitual nos obriga a uma reformulação dos nossos conhecimentos e do próprio modo como conhecemos” (ALMEIDA, 2016, p. 52). Tal ruptura, permitiria ao pensamento científico receber retificações e superar os *obstáculos epistemológicos*²⁵ que se colocam diante do progresso do conhecimento científico. E uma vez que “*é em termos de obstáculos que o problema do conhecimento científico deve ser colocado*” (BACHELARD, [1938] 1996, p. 17), é pelo desenvolvimento de meios para superá-los que o conhecimento científico se produz, em um movimento de *descontinuidade*²⁶ – ultrapassagem do conhecimento comum pela ciência – nomeado de *dialética*:

O que Bachelard chama de dialética é o movimento indutivo que reorganiza o saber, ampliando suas bases, onde a negação dos conceitos e dos axiomas é somente um aspecto de sua generalização. Essa retificação de conceitos, Bachelard chama, por outro lado, de bom grado, envolvimento ou inclusão tanto quanto ultrapassagem (CANGUILHEM, [1968] 2012b, p. 207).

Em outras palavras, não se faz progresso no espírito científico sem dialética, sem certa polêmica que multiplique o campo das contradições possíveis na evolução do pensamento científico²⁷. A contradição é, nesse sentido, “ora a diferença entre experiência e os conhecimentos antecedentes, ora a diversidade dos sentidos que os conceitos utilizados como

jogo mais arriscado, que ele formulava teses que, inicialmente, podem chocar o senso comum” (BACHELARD, [1953] 1972b, p. 27).

²⁴ “[...] a experiência que não retifica nenhum erro, que é monotonamente verdadeira, sem discussão, para que serve? A experiência *científica* é, portanto, uma experiência que *contradiz* a experiência *comum*. Aliás, a experiência imediata e usual sempre guarda uma espécie de caráter tautológico, desenvolve-se no reino das palavras e das definições; falta-lhe precisamente esta perspectiva de *erros retificados* que caracteriza, a nosso ver, o pensamento científico” (BACHELARD, [1938] 1996, p. 14).

²⁵ “[...] é no âmago do próprio ato de conhecer que aparecem, por uma espécie de imperativo funcional, lentsões e conflitos. É aí que mostraremos causas de estagnação e até de regressão, detectaremos causas de inércia às quais daremos o nome de obstáculos epistemológicos” (BACHELARD, [1938] 1996, p. 17).

²⁶ Foi a partir das obras de Bachelard, Koyré e Canguilhem que a questão da descontinuidade se popularizou como um tema fronteiro entre a epistemologia e a história das ciências. Antes disso, conforme afirma Almeida (2016, p. 53), “A descontinuidade aparecia apenas como acidente, ou algo que deveria ser suprimido pelo historiador, que tinha a tarefa de reencontrar a unidade sob a dispersão temporal provocada, digamos, por uma descoberta”. Apesar disso, a problemática da descontinuidade é abordada de modo distinto por cada um desses autores: “Retomando esse mesmo tema elaborado por Koyré e por Bachelard, Georges Canguilhem insiste no fato de que a identificação das descontinuidades não é, para ele, nem um postulado, nem um resultado; é, antes, uma ‘maneira de fazer’, um procedimento que se integrou à história das ciências, porque ele é requisitado pelo próprio objeto do qual ela deve tratar” (FOUCAULT, [1984] 2013, p. 376).

²⁷ Tal dialética não opera por negatividade, como no pensamento hegeliano, porém como uma polaridade dinâmica: “Essa dialética procede tão pouco de contradições que tem, ao contrário, como efeito retroativo, mostrá-las ilusórias, não certamente no nível do que ultrapassa, mas no nível de sua posição. As contradições nascem não dos conceitos, mas do uso incondicional de conceitos com estrutura condicional” (CANGUILHEM, [1968] 2012b, p. 208). Como veremos, no desenrolar deste capítulo, Pêcheux se vale de uma compreensão da contradição distinta, calcada na releitura do materialismo histórico e dialético marxista pensada por Louis Althusser.

seres e não como funções tomam como espíritos diferentes” (CANGUILHEM, [1968] 2012b, p. 208). O valor dessa polaridade dinâmica reside em expor, dialeticamente, a tensão constitutiva dos momentos sucessivos do saber, restituindo o elo entre razão e ciência, isto é, a racionalidade científica. Racionalidade essa que só existe na pluralidade dos racionalismos regionais, sempre determinados pelos fundamentos de cada setor particular do saber (CANGUILHEM, [1968] 2012b). Com isso, alicerça-se a ciência em suas regionalidades, conferindo-lhe suas leis a partir de sua prática, ao invés de determiná-la aprioristicamente, ao passo que a epistemologia busca pensar a coerência dessa pluralidade de racionalismos.

Nesse contexto, o papel da história das ciências seria, para Bachelard ([1951] 1972a, p. 25), o de captar as ligações racionais do saber em seu progresso histórico para “fazer compreender na atualidade da ciência de seu tempo o que não poderia ser compreendido no momento em que a história fixa a descoberta”. Para isso, é necessário que aquele que pesquisa a história das ciências se coloque do ponto de vista normativo para julgar a eficácia do pensamento científico, o que implica em situar-se em uma história interna do conhecimento científico e estar atento aos valores de verdade da ciência atual (BACHELARD, [1951] 1972a). Isso porque, na epistemologia bachelardiana, o erro possui um primado teórico, sendo considerado algo intrínseco à construção do conhecimento científico, além de assumir um valor positivo e necessário na gênese do saber “não pelo fato de ele ser exterior ao conhecimento, mas pelo próprio ato do conhecimento” (CANGUILHEM, [1968] 2012b, p. 216).

São os erros retificados pela experiência científica que permitem, segundo Bachelard ([1953] 1972b), estabelecer uma distinção entre dois tipos de história das ciências. De um lado, uma *história caduca*, que reduz a história de uma ciência ao mero registro de cronologias, supondo uma continuidade linear da história. De outro lado, uma *história sancionada*, dialeticamente sensível ao reconhecimento da descontinuidade, dos obstáculos e das rupturas epistemológicas na história das ciências. Na história sancionada, explica Canguilhem ([1968] 2012b), o historiador das ciências distingue a continuidade do discurso histórico da continuidade da história por meio do conceito de *recorrência*, que o permite captar as transformações pelas quais se desenrolam os progressos científicos, não confundindo o tempo cronológico em que se insere a biografia dos estudiosos e o tempo do aparecimento da verdade científica. Isso porque “a história de uma ciência não se perfaz num curso linear ou perfeitamente lógico” (SOUTO, 2019, p. 105), visto que o “tempo do aparecimento da verdade científica, o tempo de verificação, tem uma liquidez ou uma viscosidade diferente para

disciplinas diferentes, nos mesmos períodos da história geral²⁸” (CANGUILHEM, [1968] 2012b, p. 13).

Essas relações entre epistemologia e história, propostas por Bachelard, são incorporadas aos trabalhos de Canguilhem. Tal adesão, contudo, não ocorre sem reajustes teóricos. Os conceitos bachelardianos, forjados no estudo da Física e da Química, serão remanejados para outra regionalidade: as Ciências da Vida. E uma vez que é possível o conhecimento científico da vida, cumpre compreender como ele emerge, desenvolve-se e passa por rupturas. Isso fará com que o objeto do conhecimento se desloque da matéria para a vida, ao passo que o sujeito do conhecimento, outrora definido “como aquele elemento, em meio à produção de conhecimento científico, que, por não poder ser objetivado, continua a perseguir o próprio processo de racionalização” (SOUTO, 2022a, p. 78), seja substituído pelo vivente em sua errância. Isso acarretará mutações na epistemologia bachelardiana, bem como fornecerá um novo ímpeto ao pensamento de Canguilhem:

Os erros não serão mais erros do entendimento, intrínsecos ao entendimento ou à racionalidade científica, mas serão erros radicados na própria vida. A não-ciência será nuançada, passando a ser reconhecidos intermediários entre a ciência e a anti-ciência que serão designados como “ideologias científicas”, conceito que não teria sentido para Bachelard, e que também passam a ser objeto da investigação histórica. Além disso, o papel de avaliação da ciência sancionada não será mais conferido à própria ciência, e Canguilhem reabilitará o papel autônomo de uma epistemologia, campo distinto da ciência e que terá a prerrogativa de valorá-la, à custa de distanciar a mera ciência da racionalidade. Uma função reflexiva à filosofia será resgatada. Para fazer essa valoração da ciência, a racionalidade só poderá examiná-la através de uma genealogia, por intermédio da qual Canguilhem reposicionará as relações entre epistemologia e história das ciências (SOUTO, 2019, p. 174).

Como efeito desse deslocamento conceitual, o valor e o sentido do conhecimento partirão do próprio conhecimento da vida. O erro deixará de ser apenas uma etapa do conhecimento científico para se integrar à vida, tornando a errância algo inerente à relação do vivente com o seu meio. O papel de avaliação da ciência não será mais conferido à ciência sancionada, sendo esse julgamento uma prerrogativa da epistemologia²⁹, que o executa a partir da *genealogia dos conceitos*, fazendo emergir uma história das filiações conceituais (SOUTO, 2019). Essa ênfase conferida aos conceitos decorre do fato de que eles são, para Canguilhem ([1968] 2012b), os elementos essenciais na construção das teorias científicas, e, por encerrarem

²⁸ E a despeito de a história das ciências e a história social comum dos homens “se desenvolverem reciprocamente, [elas] são irreduzíveis entre si. Mais do que isso, a racionalidade científica opera, num certo sentido, em resistência à história geral” (SOUTO, 2019, p. 107).

²⁹ Subordinada à crítica epistemológica, a história das ciências funcionaria como “a tomada de consciência explícita, exposta como teoria, pelo fato de que as ciências são discursos críticos e progressivos para a determinação do que, na experiência, deve ser tido como real” (CANGUILHEM, [1968] 2012b, p. 10).

uma norma operatória ou judicatória, não podem variar em sua extensão sem retificação de sua compreensão. Canguilhem ([1968] 2012b) direciona a sua atenção para a filiação dos conceitos, posto que são eles que permitem a formulação dos problemas científicos e o rastreo das condições que os tornaram formuláveis:

É que, para G. Canguilhem, definir um conceito consiste em formular um problema. A formulação dum problema requer, porém, a presença simultânea e racionalmente disposta dum certo número de outros conceitos que não são necessariamente os que constituirão a teoria que aparecerá como solução (LECOURT, 1980, p. 66).

Os conceitos concebidos em uma teoria podem migrar para outras, permitindo que teorias que estão em disputa venham a se valer de um mesmo conceito. Por essa razão, os conceitos não devem ser apresentados de forma isolada, visto que “não são nem visões do espírito, nem princípios dogmáticos, são ferramentas e modelos” (CANGUILHEM, [1968] 2012b, p. 113). É somente ao reconstituir as etapas de formação de um conceito, colocando-o em relação com o seu percurso contextual e teórico, que se pode julgar o seu grau de cientificidade e objetividade. Isso impõe diferenciar palavras e conceitos, visto que da mesma forma que não há relação de continuidade entre percepção e ciência na epistemologia bachelardiana, não existe, para Canguilhem ([1968] 2012b, p. 185), dedução lógica entre a presença da palavra e do conceito: “Uma mesma palavra não é um mesmo conceito. É preciso reconstituir a síntese na qual o conceito se encontra inserido, isto é, ao mesmo tempo, o contexto conceitual e a intenção diretriz das experiências ou observações”. Conceitos distintos podem ser abarcados por uma mesma palavra por meio de metáforas e analogias, ao passo que a ausência de uma palavra não implica na ausência do conceito, podendo a formulação do problema ser anterior à criação da palavra ou do seu empréstimo de outro domínio teórico.

Sob esse viés, a linguagem, tecido temporal da polêmica na história das ciências (BACHELARD, [1953] 1972b), não escapa à reflexão de Canguilhem. Se, para Bachelard ([1953] 1972b, p. 36), a linguagem científica “está em estado de revolução semântica permanente”, Canguilhem ([1968] 2012b) buscará a semântica das rupturas e recorrências dessa revolução na história das práticas científicas, tornando objeto de sua epistemologia a *historicidade do discurso científico*:

O objeto do discurso histórico³⁰ é, com efeito, a historicidade do discurso científico, enquanto essa historicidade representa a efetuação de um projeto interiormente normatizado, mas atravessada de acidentes, retardada ou desviada por obstáculos, interrompida por crises, isto é, momentos de julgamento e de verdade (CANGUILHEM, [1968] 2012b, p. 10).

³⁰ Com isso, distingue-se o objeto da história das ciências, a historicidade do discurso científico, do objeto científico, este último constituído pelo discurso metódico de uma ciência (CANGUILHEM, [1968] 2012b).

Com essa conceitualização, Canguilhem ([1968] 2012b) destaca a historicidade em que uma prática discursiva se produz como um dizer verdadeiro, bem como suas regularidades e leis de transformação, centrando-se no intervalo entre a ruptura epistemológica de uma ciência e o seu estado atual. A partir do momento em que a linguagem utilizada nesse intervalo torna incompreensíveis as tentativas anteriores de rupturas, opera-se uma descontinuidade de sentido, assinalando discursivamente uma reforma no saber científico. Esse olhar sobre a história de uma ciência é alinhavado pelo emprego metodológico do conceito de *recorrência*, que funciona como “jurisdição crítica sobre a anterioridade de um presente científico” (CANGUILHEM, 1977, p. 20), mostrando como “o passado ultrapassado continua o passado de uma atividade para a qual se deve conservar o nome de científico” (CANGUILHEM, [1968] 2012b, p. 7).

Segundo Canguilhem (1977), a atenção às rupturas e a boa utilização da recorrência³¹, são indispensáveis na elaboração de uma história epistemológica, dado o caráter descontínuo do progresso científico, além de evitarem um falso objeto histórico, o precursor. Canguilhem ([1968] 2012b) tece uma crítica severa a esse respeito, afirmando que a procura por precursores é um sintoma de inaptidão à crítica epistemológica: “Substituindo o tempo lógico das relações de verdade ao tempo histórico de sua invenção, alinha-se a história da ciência sobre a ciência, o objeto da primeira sobre a segunda, e cria-se esse artefato, esse falso objeto histórico que é o precursor” (CANGUILHEM, [1968] 2012b, 16). O trabalho da Epistemologia Histórica, portanto, é o de restituir a temporalidade descontínua das rupturas e invenções científicas, ao invés de colocar a figura do precursor como o vetor dos progressos do conhecimento científico.

Além desses remanejamentos e reajustes nos conceitos bachelardianos, Canguilhem (1977) cria um novo conceito, o de *ideologia científica*, para se referir aos saberes que se servem dos modelos científicos, porém que acabam apenas legitimando práticas sociais e políticas:

Por ideologia científica – denominação bastante discutível – pode entender-se um certo tipo de discurso, paralelo a uma ciência em constituição, que por exigências de ordem prática se vê pressionado a antecipar a consumação da investigação. Em relação à ciência que a fará qualificar-se como ideologia, essa construção discursiva é simultaneamente presunçosa e deslocada. Presunçosa, porque julga o seu fim concretizado desde o princípio. Deslocada, porque, quando a ciência realiza a promessa da ideologia, é de um modo diferente e noutra domínio que não o prometido (CANGUILHEM, 1977, p. 57).

O conceito de ideologia científica confere uma dimensão histórica aos saberes não sancionados pela ciência atual e declarados como não-científicos pelo juízo epistemológico,

³¹ Em razão das especialidades científicas, a recorrência não deve ser tomada irrefletidamente como uma chave-mestra, precisando adequar-se a regionalidade do saber em que será empregada (CANGUILHEM, 1977).

tornando a *não-ciência* objeto de investigação epistemológica (SOUTO, 2019). Para Canguilhem (1977, p. 36), a não-ciência corresponde ao espaço pré-científico requerido para “uma certa anterioridade da aventura intelectual sobre a racionalização” em que se desenrola a produção progressiva de novos conhecimentos científicos, não se confundindo com uma falsa ciência ou superstição. Concebida nesse espaço, a ideologia científica é, simultaneamente, obstáculo epistemológico e condição de possibilidade para a constituição da ciência. Conforme cessem as condições históricas que permitiram uma ideologia científica emergir, ela também desaparece³², deixando de integrar as teorias da ciência sancionada (CANGUILHEM, 1977). O mesmo não acontece com a ciência, porque ela, assim como a arte, pode “conservar um valor permanente para além das suas condições históricas e depois da desaparecimento dessas condições” (CANGUILHEM, 1977, p. 36)³³. Em resumo, o conceito de ideologia científica faz com que a Epistemologia Histórica trate uma ciência em sua história não como uma história dos *atos de verdade* – é ao discurso científico que compete a verdade –, porém como uma história da *produção das normas de verificação* das ciências (CANGUILHEM, 1977).

Isso, por sua vez, também permitirá a Canguilhem revisitar a questão dos valores de verdade produzidos pela ciência sancionada, problema pertinente à reflexão bachelardiana. A esse respeito, Canguilhem (1977) defenderá que a verdade é o próprio valor normativo da ciência, não sendo ela uma questão de correspondência, todavia um julgamento, uma valoração:

A veracidade ou o falar verdade da ciência não consiste na reprodução fiel de qualquer verdade inscrita desde sempre nas coisas ou no intelecto. O verdadeiro é a máxima do dizer científico. Como conhecê-lo? Pelo fato de que não foi afirmado aprioristicamente. Uma ciência é um discurso regulado pela sua retificação crítica. Se este discurso tem uma história cujo decurso o historiador crê reconstituir, isso deve-se ao fato de que existe uma história cujo sentido o epistemólogo deve reativar (CANGUILHEM, 1977, p. 20).

Nessa perspectiva, a potência valorativa do pensamento científico residiria na capacidade de o discurso científico produzir o valor de verdade que regula seu processo de retificação crítica, fazendo com que a ciência não seja o espelho da verdade, porém o que determina o verdadeiro. A ciência, portanto, é um *dizer verdadeiro*, produto do trabalho de

³² “O que destitui uma ideologia não é a sua denúncia enquanto tal e uma conseqüente depuração da ciência na qual ela se imiscuía, mas o fato de que uma ciência vem ocupar seu lugar. Não o lugar indicado pela ideologia, mas o lugar deixado pelo deslocamento da ideologia e a delimitação de um novo campo de estruturação dos objetos, de sistematização de enunciados, de verificação das provas e de formalização dos conceitos” (ALMEIDA, 2016, p. 132).

³³ Apesar disso, uma ideologia científica pode encontrar reminiscência na prática social, a exemplo da ideologia evolucionista de Herbert Spencer, no século XIX: “Encontramos ainda reminiscências desta ideologia na conduta das sociedades ditas avançadas relativamente às sociedades ditas ‘em vias de desenvolvimento’, mesmo agora que a etnologia culturalista, ao reconhecer a pluralidade das culturas, pareceu interditar a qualquer uma delas o erigir-se em norma de apreciação e medida do nível de êxito das outras” (CANGUILHEM, 1977, p. 40).

reorganização da experiência pela atividade científica. Caberá ao epistemólogo, portanto, reconstituir o percurso da história dessas normas de verificação e reativar o seu sentido por meio de um juízo crítico, tarefa que ele deve executar articulando a epistemologia e a história das ciências: condição de existência da própria Epistemologia Histórica.

E é porque o discurso é o plano material em que se desenrola historicamente esse dizer verdadeiro que nos interessa pôr em relação a *genealogia dos conceitos científicos* da Epistemologia Histórica com a *análise da produção material do sentido* da Análise do Discurso. Levar a sério a *discursividade* nessa articulação, implica em adentrar nas águas significantes do discurso, cartografar o seu movimento. Seguiremos nesse fluxo.

2.4 Traçar rotas, calcular e avaliar distâncias: a aventura teórica do discurso

Se ao falar de Epistemologia Histórica foi necessário traçar uma linha de demarcação por onde pudessemos avançar, não seria diferente com a Análise do Discurso de linha francesa (doravante AD). Mais especificamente, a AD tal como foi concebida e praticada por Michel Pêcheux³⁴ (1938-1983) e que encontrou importantes desdobramentos no Brasil³⁵. O ponto nodal da AD, o conceito de discurso, possui uma singularidade: a construção do dispositivo de análise discursiva e a reflexão teórica sobre o discurso são atividades que Pêcheux desenvolve de forma conjugada, entrelaçando questões concernentes à língua, à história e à política. Nesse gesto duplo, Pêcheux procurou elucidar, ao longo de sua obra, como os diferentes campos do conhecimento são afetados pela linguagem e que a constituição dos sujeitos e dos sentidos não escapa aos efeitos da ideologia³⁶.

³⁴ Além de Michel Pêcheux, também estavam no nascedouro das discussões que, no final dos anos 1960, levaram ao aparecimento da AD na França o linguista Jean Dubois e o filósofo Michel Foucault. A partir de pesquisas desses autores, desenvolveram-se linhas e tendências de *análises do discurso* com abordagens e enfoques muito diversificados (MAZIÈRE, 2007; MACHADO, 2018).

³⁵ A AD inspirada em Michel Pêcheux é bastante difundida no Brasil, especialmente nos cursos de Linguística, Letras e Ciências da Linguagem. A disciplinarização da AD no país teve como ponto de partida os estudos desenvolvidos por Eni Orlandi entre o final dos anos 1970 e início dos anos 1980 (ORLANDI, 1983). A autora foi responsável por traduzir e coordenar as traduções para o português de grande parte dos textos de Pêcheux. Orlandi é uma figura central para a institucionalização da AD como disciplina acadêmica no país, além de ter formado gerações de pesquisadores. Em nossa tese, tomamos um caminho distinto do que foi aberto por Orlandi. Com isso, não queremos concorrer com a leitura já estabelecida sobre o autor, mas percorrer uma linha subjacente a ela, ou, para retomar uma expressão tão cara a Pêcheux, efetuar uma mudança de terreno.

³⁶ O vínculo de Pêcheux com a epistemologia remonta ao início de sua formação acadêmica. Um de seus primeiros grupos de trabalho foi o *Cercle d'Épistémologie*, coletivo responsável por articular a produção editorial da revista *Cahiers pour l'Analyse*. O grupo que publicava o periódico era composto por jovens filósofos graduados na *École Normale Supérieure* ligados à Louis Althusser. A *Cahiers pour l'Analyse* publicou dez volumes entre 1966 e 1969, período em que esteve em atividade. Importantes nomes da filosofia francesa da época, bem como do estruturalismo e da psicanálise, tiveram seus textos publicados ou republicados na revista. Como exemplo, podemos citar Derrida, Althusser, Foucault, Bachelard, Canguilhem, Lacan, Badiou e Lévi-Strauss. Sob o

Usualmente, tem-se como marco do projeto teórico pecheutiano a publicação, em 1969, da obra *Análise Automática do Discurso* (AAD69). Tal abordagem, ao não recuperar o percurso epistemológico atrelado ao aparecimento da AAD69, apresenta o inconveniente de não permitir visualizar o alcance desse projeto, nunca plenamente posto em execução como Pêcheux ambicionava, todavia com subprodutos importantes, sendo os principais deles a teorização e os procedimentos metodológicos que estão no cerne da AD (MACHADO, 2018).

Ao colocarmos em relevo os primeiros textos publicados por Pêcheux na década de 1960, período que preside a emergência da problemática sobre o discurso, é possível reconstituir o trajeto que serviu de preâmbulo para a AD³⁷. Esse recorte cronológico (que vai de 1966 a 1969), corresponde à elaboração e defesa da tese de doutorado de Pêcheux e sua posterior publicação em livro, sob o título de *Análise Automática do Discurso* (PÊCHEUX, [1969] 2019a). Nessa época, Pêcheux também escreve quatro artigos³⁸ (dois sob o pseudônimo de Thomas Herbert) em que trata de questões relacionadas à epistemologia (HERBERT, [1968] 1995, [1966] 2016; PÊCHEUX, 1969, [1969] 2016c) e publica outro livro, em parceria com Michel Fichant, *Sobre a história das ciências* (PÊCHEUX; FICHANT, [1969] 1971). Com efeito, esses escritos não fornecem um modelo acabado de reflexão epistemológica, porém uma proposta de intervenção no trabalho teórico empreendido na produção de conhecimentos científicos, o que explica a atenção dada por Pêcheux aos instrumentos técnicos e científicos de pesquisa, assim como as suas diversas incursões na conjuntura teórica e política das Ciências Humanas e Sociais e sobre efeitos do corte epistemológico estabelecido por Galileu na Física e na Biologia (PÊCHEUX, [1969] 1971).

pseudônimo de Thomas Herbert, Pêcheux publicou dois artigos na revista, um no volume 2, em 1966, e outro no volume 9, em 1968. Thomas Herbert é listado como membro do *Cercle d'Épistémologie* nos volumes 8 e 9. A página da *Cahiers pour l'Analyse*, com todos os volumes da revista, entrevistas e outras informações pode ser acessada por este link: <http://cahiers.kingston.ac.uk/>.

³⁷ A bibliografia dos trabalhos de Pêcheux estabelecida por Angélique Pêcheux, viúva do autor, para o periódico *Mots*, em 1986, serviu-nos de base para identificar o conjunto desses textos dos anos 1960 (PÊCHEUX, 1986): 1966 (como Thomas Herbert), *Réflexions sur la situation théorique des sciences sociales et, spécialement, de la psychologie sociale*, Cahiers pour l'analyse, 2, 1966, (p. 174-203); 1967: *Analyse de contenu et théorie du discours*, Bulletin du CERP, 16 (3) Paris: CNRS. 1967, p. 211-227; 1968a: *Vers une technique d'analyse du discours*, Psychologie Française, 13 (1), 1968, p. 113-117; 1968b: (como Thomas Herbert) *Remarques pour une théorie générale des idéologies*, Cahiers pour l'analyse, 9, 1968, p. 74-92; 1969a: *Analyse automatique du discours*, Paris, Dunod, 1969, 142 p., (coll. Sciences du comportement); 1969b: *For an automatic discourse analysis*, in J. Janousek (ed), Papers and reports from the international conference on Social Psychology, Prag. 1968, Prague, Institute of Psychology, Czechoslovak Academy of Sciences, 1969, p. 313-316; 1969c: *Sur la conjoncture théorique de la psychologie sociale*, Bulletin de psychologie, 23, (4-5), 1969, p. 290-297; 1969d: (Em parceria com Michel Fichant) *Sur l'histoire des sciences*, Paris: François Maspero, 1969; 1969e: *Les sciences humaines et le "moment actuel"*, La Pensée, 143, 1969, p. 62-79.

³⁸ Em relação aos outros três textos da época, já referidos em nota anterior, dois artigos foram incorporados e expandidos no livro *Análise Automática do Discurso*, e um trata-se de uma publicação em anais de congresso, trazendo uma síntese sobre a AAD69. São poucos os trabalhos, tais como os de Narzetti (2008), Machado (2008), Henry (2014) e Macherey (2014), que se dedicam a esse momento formativo de Pêcheux.

O interesse de Pêcheux residia em saber sobre que território no conjunto da prática social uma prática científica tem jurisdição. Para ele, a condição que faz com que o discurso teórico da ciência produza um efeito de conhecimento, ao invés de um efeito ideológico, é que esse discurso intervenha “no nível de conceitos segundo os quais se define a problemática” (PÊCHEUX, 1969, p. 294). A disciplina inicialmente escolhida por Pêcheux para ter a sua conjuntura teórica analisada é a Psicologia Social. Ele utiliza o conceito de *problemática* como meio de delimitar o “espaço no qual se formulam as questões decisivas às quais a disciplina em questão deverá, mais cedo ou mais tarde, responder” (PÊCHEUX, 1969, p. 290). Segundo o autor, uma problemática científica necessariamente se define “em relação a um ou diversos campos de conceitos científicos e (ou) ideológicos, e em relação a um ou a diversos campos de instrumentos ou dispositivos” (PÊCHEUX, 1969, p. 294). Cartografar uma problemática implica, portanto, no reconhecimento dos elementos ideológicos em relação aos quais ela se demarca e na identificação dos elementos científicos importados de outras disciplinas que intervêm em sua construção. Somado a isso, é indispensável determinar que tipo de relação uma problemática mantém com seus dispositivos (instrumentos) – se são relações de dominação, de exploração ou de dependência –, e examinar as sucessivas formas que uma conjuntura teórica adquire ao longo do tempo (PÊCHEUX, 1969). Com essas diretrizes, Pêcheux (1969) mostra como a história da Psicologia Social é influenciada por determinações institucionais e ideológicas, ao passo que a disciplina se comporta como se não tivesse memória disso, repetindo indefinidamente o seu começo. A Psicologia Social se converteria, assim, na aplicação de uma técnica a serviço de uma ideologia das relações sociais, tornando-se vulnerável às ideologias (políticas, morais, religiosas e biológicas) de seu tempo³⁹.

Seguindo essa mesma linha, Pêcheux ([1969] 2016c) analisa os movimentos de refluxo e de reestruturação políticos nas Ciências Humanas advindos da revolução estudantil e das greves gerais de maio de 1968 na França. Em tal conjuntura, as Ciências Humanas exibiriam os efeitos de uma ideologia política dominante que, segundo Pêcheux ([1969] 2016c), afetou os *trabalhadores intelectuais* das Ciências Humanas ao produzir um efeito de *centramento* sobre a política, especialmente nos meses que sucederam maio de 1968. Isso levou as Ciências Humanas a serem pensadas por seus trabalhadores intelectuais como o lugar central dos

³⁹ Pêcheux (1969) também sugere transformações na prática teórica da disciplina que a permitiriam modificar esse quadro. Para Machado (2008, p. 34), muitos dos elementos que viriam a compor a AD já estão presentes nessa crítica: “(a) seleção dos corpora a serem analisados, considerando a produção dos psicólogos sociais mais conceituados da área, na época; (b) leitura desses escritos nos moldes de uma escuta social; (c) formulação teórica relativa às regiões da animalidade e da sociabilidade que mantêm entre si relações de dominação, deixando lacunas teóricas que são preenchidas ideologicamente; (d) análise dos discursos presentes nos textos à luz dessas formulações teóricas; (e) demonstração, na linguagem e pela linguagem, das ideologias subjacentes”.

embates políticos e privilegiadamente munidas de instrumentos técnicos e científicos contra seus detratores. Na atividade teórica das Ciências Humanas, o efeito dessa ideologia dominante foi direcionar as práticas de pesquisa, de aplicação e de ensino “através de uma ‘filosofia espontânea’ que seleciona os problemas pertinentes: as ciências humanas, enquanto *elemento social* do ‘progresso científico e técnico’, estão de fato estreitamente dependentes da classe em proveito da qual se efetiva este progresso” (PÊCHEUX, [1969] 2016c, p. 194). A transformação dessa prática teórica implicaria em colocar o discurso da avaliação crítica das ciências, isto é, a epistemologia, bem como a história das ciências e das técnicas, no próprio nível da produção dos conhecimentos científicos, atribuindo-lhe um papel pedagógico sobre o que é transmitido no ensino das ciências (PÊCHEUX, [1969] 2016c). A epistemologia, desse modo, deveria intervir no lugar que é parcialmente ocupado pela prática pedagógica do ensino das ciências, ligando a prática de produção de conhecimentos à prática pedagógica e, por conseguinte, à prática de aplicação das ciências (PÊCHEUX, [1969] 2016c).

Nesse sentido, Pêcheux ([1969] 2016c) defende que o *materialismo histórico* permite demarcar as relações sociais em que o trabalho teórico está inserido e seus efeitos políticos-jurídicos e ideológicos, evitando que a prática teórica das ciências seja capturada pelas diversas pressões oriundas da demanda social. Essa tomada de partido pelo materialismo histórico constitui um ponto chave do trabalho intelectual de Pêcheux – que passará por autocríticas e retificações nas décadas seguintes, porém nunca será abandonada em definitivo –, e não uma adesão irrefletida ao materialismo histórico como uma ciência que supostamente encontraria a condição de sua cientificidade por intermédio de um consenso científico:

É porque não se trata de fato de “convencer” os pesquisadores que já tomaram posição teórica e prática contra o marxismo de seu erro. Trata-se mais de encontrar um apoio em uma parte dos pesquisadores, aqueles que estão prontos a seguir uma via nova de pesquisa, com base no materialismo histórico, e de seus novos desenvolvimentos, contanto que ela apresente garantias de cientificidade comparáveis ou superiores àquelas com que se reveste a linha de pesquisa dominante (PÊCHEUX, [1969] 2016c, p. 201).

Aqui é necessário um adendo. O cenário filosófico francês dos anos 1960 foi, por excelência, o momento da linguagem, do estruturalismo e do imperativo de engajamento político definido pelo marxismo. A crítica epistemológica de Pêcheux é suscitada pela releitura de Marx proposta por Louis Althusser (1918-1990) e, em certa medida, orientada para a história das ciências a partir de Canguilhem⁴⁰. Pêcheux, no entanto, avança por trilhas teóricas que

⁴⁰ Pêcheux foi aluno de ambos na *École Normale Supérieure*. Eles são figuras centrais para a sua formação intelectual: “O encontro com Althusser será decisivo: ele traz o choque de um pensamento político, ele decide sua ‘entrada em política’. Na rua d’Ulm, se estabelece um outro laço essencial: com Canguilhem, que o orienta para a

Althusser tão somente entreviu, além de expressar o elo entre ideologia e língua pela introdução do conceito de discurso. Remontemos à rede de filiações conceituais em que é tecida tal história.

2.5 Uma latitude crescente: de Louis Althusser a Michel Pêcheux

De acordo com Althusser ([1965] 2015), Karl Marx (1818-1883) operou uma descontinuidade, ao longo de seu trabalho teórico, que marcaria o surgimento de uma nova concepção de filosofia. Para desenvolver essa posição, Althusser ([1965] 2015) recorre ao empréstimo dos conceitos de *problemática*⁴¹ e de *corte epistemológico*⁴², ambos forjados em um campo teórico exterior ao marxismo, porém que não seriam estranhos a Marx:

Acreditei poder, para esse fim, tomar emprestado de Jacques Martin o conceito de *problemática* para designar a unidade específica de uma formação teórica e, por conseguinte, o lugar determinado dessa diferença específica, e de G. Bachelard o conceito de *corte epistemológico* para pensar a mutação da problemática teórica contemporânea da fundação de uma disciplina científica (ALTHUSSER, [1965] 2015, p. 23).

Ao mobilizar esses conceitos, Althusser ([1975] 2015) faz uma leitura inovadora de um importante momento no pensamento marxiano: ao romper com as suas noções pré-científicas, ligadas à ideologia hegeliana e feuerbachiana de sua juventude, Marx teria iniciado a construção de uma nova problemática (sobretudo a partir da publicação de *A ideologia alemã*, em 1845), formulando conceitos próprios ao novo campo de conhecimento que se abria⁴³. Como efeito, isso permitiu o surgimento de duas disciplinas distintas, o *materialismo histórico* e o *materialismo dialético*: “Foi fundando a teoria da história (materialismo histórico) que Marx, num único e mesmo movimento, rompeu com sua consciência ideológica anterior e fundou uma nova filosofia (materialismo dialético)” (ALTHUSSER, [1965] 2015, p. 24). A diferença entre as duas disciplinas, repousaria na distinção dos objetos que elas se ocupam: o materialismo

história das ciências e a epistemologia. É com seu apoio que Michel Pêcheux entra para o CNRS em outubro de 1966 no Laboratório de Psicologia Social dirigido por Robert Pagès” (MALDIDIÉ, 2003, p. 17).

⁴¹ Embora Pêcheux (1969) empregue o conceito de problemática, tal como já expomos, ele não faz referência explícita a Althusser, apesar de se tratar de uma aplicação, ainda que distinta, do mesmo conceito.

⁴² Para Canguilhem (1977), a apropriação desse termo extrapola os limites do que foi proposto por Bachelard. Em seus textos de autocrítica, Althusser afirma que fez mais um empréstimo de um termo do que de um conceito, pois Bachelard não definiu uma distinção rígida entre ruptura/corte epistemológico: “Eu lhe devo essa ideia e para lhe dar, no jogo de palavras, todo o seu sentido, o que chamei de ‘*corte epistemológico*’. E disso fiz a categoria central de meus primeiros ensaios” (ALTHUSSER, [1972] 1978b, p. 87).

⁴³ O conceito-chave dessa transformação é o de *trabalho alienado*. Segundo Althusser ([1965] 2015), é esse conceito que permite Marx pensar a contradição da *economia política* e todas as suas categorias, ao invés de reduzi-la à uma análise da política econômica. Escapa ao nosso estudo as diferentes nuances, polêmicas e retificações suscitadas pela releitura de Marx empreendida por Althusser e pelo ciclo althusseriano. Destacamos apenas como Althusser ([1965] 2015) inicialmente esquematizou os momentos da obra de Marx: 1840-1844: obras de juventude; 1845: obras do corte; 1845-1857: obras da maturação; 1857-1888: obras da maturidade.

histórico teria por objeto os *modos de produção* – apreendidos em sua organização, funcionamento e transformações – que surgem na história, ao passo que o materialismo dialético, isto é, a nova concepção de filosofia inaugurada por Marx, teria por objeto a *história da produção dos conhecimentos enquanto conhecimentos*⁴⁴, o que abrange a teoria da história das ciências e as diferenças entre ciência e ideologia (ALTHUSSER, [1969] 1979a).

Partindo do materialismo dialético, Althusser ([1965] 2015) esboça um modelo do processo de produção de conhecimentos. Ele toma por base o conjunto das práticas que determinam a produção do conhecimento científico, propondo que o conhecimento deve ser apreendido sob um duplo aspecto: como processo de sua própria produção e como condições do mecanismo de sua produção, posto que “é no processo de sua produção que os conhecimentos se confirmam⁴⁵” (ALTHUSSER, [1972] 1978b, p. 101). Ao sustentar que o conhecimento é produto da *prática teórica*, Althusser conceitua o que entende por *prática*:

Por *prática* em geral entendemos todo processo de *transformação* de uma matéria-prima determinada em um *produto* determinado, transformação efetuada por um trabalho humano determinado, utilizando meios (de “produção”) determinados. Em toda prática assim concebida, o momento (ou elemento) determinante do processo [...] é [...] a prática no sentido estrito: o momento do próprio *trabalho de transformação*, que emprega, numa estrutura específica, homens, meios e um método técnico de utilização dos meios (ALTHUSSER, [1965] 2015, p. 136).

Althusser ([1965] 2015) propõe um esquema para captar as diferentes etapas que compõem o processo de construção do conhecimento científico, processo que se situa na *unidade complexa das práticas existentes* de uma sociedade determinada, isto é, na *prática social*. Para o autor, toda prática social comporta um número elevado de práticas distintas: prática política, prática ideológica, prática técnica, prática teórica, etc. Posto que a teoria é uma forma específica da prática, a prática teórica⁴⁶ exerce um trabalho sobre o conjunto de generalidades que são apreendidas pela ciência, transformando-as em um objeto científico

⁴⁴ O materialismo dialético se ocupa dos problemas que, na filosofia clássica, recebiam a designação de teoria do conhecimento, porém sob uma perspectiva nova, modificando “completamente o *problema* tradicional da ‘teoria do conhecimento’: ao invés de colocar a questão das *garantias* do conhecimento, coloca a questão do *mecanismo* de produção de conhecimentos enquanto conhecimentos” (ALTHUSSER, [1969] 1979a, p. 44).

⁴⁵ Althusser reconhecerá nessa concepção de ciência sua dívida com Spinoza: “Afastadas as instâncias (idealistas) de uma teoria do conhecimento, Spinoza sugeria então que ‘o verdadeiro se indica a si mesmo’, não como Presença, mas como Produto, na dupla acepção do termo ‘produto’ (resultado do trabalho de um processo que o ‘descobre’), como se verificando em sua própria produção” (ALTHUSSER, [1972] 1978b, p. 106).

⁴⁶ “A prática teórica encaixa-se na definição geral de prática. Ela trabalha uma matéria-prima (representações, conceitos, fatos) que lhe é dada por outras práticas, sejam elas ‘empíricas’, ‘técnicas’, ou ‘ideológicas’. Em sua forma mais geral, a prática teórica não abrange somente a prática teórica científica, mas igualmente a pré-científica, ou seja, ‘ideológica’ (as formas de conhecimento constituindo a pré-história de uma ciência e suas ‘filosofias’). A prática teórica de uma ciência distingue-se sempre nitidamente da prática teórica ideológica de sua pré-história” (ALTHUSSER, [1965] 2015, p. 136-137).

(ALTHUSSER, [1965] 2015). Esse processo é esquematizado pelas seguintes etapas: *Generalidade 1*, matéria-prima a ser trabalhada (G1); *Generalidade 2*, trabalho teórico que transforma a matéria-prima (G2); *Generalidade 3*, sistema teórico que trabalha a matéria-prima (G3). G1 corresponde ao emprego de conceitos gerais na prática teórica científica. Esse emprego, contudo, não coincide com o produto do trabalho científico. G1 é a matéria-prima (conceitos de natureza ideológica) que G3 transformará em conceitos especificados. G2 corresponde aos meios de produção do conhecimento, sendo “constituída pelo *corpus* dos conceitos cuja unidade mais ou menos contraditória constitui a ‘teoria’ da ciência no momento (histórico) considerado” (ALTHUSSER, [1965] 2015, p. 149). G3 corresponde à generalidade concreta que é um conhecimento, ou seja, como uma ciência transforma sua matéria-prima em produtos (conceitos especificados). É transformando a matéria-prima em conhecimento que a ciência trabalha e se produz, sendo G3 o trabalho e o produto da ciência.

Interpretando esse esquema, Pêcheux/Herbert ([1966] 2016, p. 47) afirma que aquilo que uma ciência transforma por meio de sua prática “não é o real como é assinalado, realizado, pela ideologia, mas a própria ideologia”, sendo G1 a ideologia a ser transformada, G2 o aparelho/instrumento de transformação e G3 o sistema científico de conceitos articulados. Segundo Pêcheux/Herbert ([1966] 2016, p. 47), o trabalho teórico de transformação consiste em “desarticular a constelação dos conceitos ideológicos iniciais produzindo, pelo ‘corte epistemológico’, uma configuração científica que articula conceitos de novo”. Esse trabalho possui tempos distintos – algo não assinalado por Althusser –, o da *transformação produtora do objeto* e o da *reprodução metódica do objeto*:

Uma ciência, *em estado desenvolvido*, clássica, apresenta-se como um sistema em que o objeto e o método científico são homogêneos e se engendram reciprocamente: entenda-se aqui por método o *conjunto organizado da prática teórica que produz seu objeto sendo normatizada por ele*. Dito de outra forma, é preciso de certa forma, já dispor do objeto para traçar o caminho direto, estável e necessário que conduz a ele. Quer dizer que uma ciência nasce, de início, designando como pode seu objeto, e em seguida ela se desenvolve em torno dele: uma ciência em *estado nascente* é então uma “aventura teórica”, para retomar a palavra de Althusser: o acesso ao objeto é obtido por caminhos ainda não trilhados, onde os passos em falso não estão excluídos. É, portanto, à ciência nascente que parece convir o trabalho de transformação indicado por G2 em nosso esquema, muito mais do que à ciência desenvolvida, que *elimina as construções móveis* provisórias sem as quais o caminho não teria podido ser percorrido na primeira vez, e reconstrói com material “sólido”. Importa então guardar presente a distinção entre *trabalho de transformação* e *método* porque eles não se ajustam às mesmas “idades” de uma prática científica, ou, mais exatamente, às mesmas funções no processo de produção científica (HERBERT, [1966] 2016, p. 47-48).

Nesse sentido, o processo histórico de desenvolvimento de uma ciência não é uma revolução permanente. As revoluções teóricas que de fato modificam os axiomas de configuração das ciências são os *tempos fortes*, de curta explosão “que acontecem no fim de uma *fase de acumulação metódica* em que a atmosfera teórica se estabelece” (HERBERT, [1966] 2016, p. 48). Para que se efetue a reprodução metódica do objeto, é preciso que primeiro a transformação produtora do objeto já tenha ocorrido. Em razão disso, Pêcheux/Herbert ([1966] 2016) afirma que o objeto de uma ciência só pode ser questão de uma reprodução metódica quando a ciência enuncia o seu objeto, posto que, ao fazer isso, ela é levada a se confrontar com o seu próprio discurso. É esse confronto que permite à ciência provar a sua necessidade: “não basta que uma ciência fale, é preciso também que ela *se ouça falar*: somos conduzidos à ideia de que a *reprodução metódica* do objeto consiste em uma *reflexão* do discurso teórico sobre si mesmo que lhe confere coesão” (HERBERT, [1966] 2016, p. 49). Ou seja, a validade do discurso teórico é assegurada à medida que ele se permite pôr à prova por meio de sua prática. Para Pêcheux/Herbert ([1966] 2016), são as *experiências científicas correntes* da ciência (sancionada) que têm por função fazer variar os problemas científicos em um campo conceitual e instrumental-experimental. Essa variação é a representação do jogo que o discurso científico dispõe para adaptar-se a si próprio: “a referência do discurso científico a si mesmo, como reprodução metódica do objeto, consiste definitivamente em uma *apropriação dos instrumentos pela teoria*” (HERBERT, [1966] 2016, p. 50).

Em resumo, é esse trabalho reflexivo do discurso teórico sobre si mesmo o que lhe fornece a coerência interna para que reproduza metodicamente o seu objeto – compreensão que está em ressonância com o pensamento de Canguilhem, visto que, para ele, o objeto científico é constituído pelo discurso metódico de uma ciência. Somado a isso, Pêcheux ([1969] 2016c) confere à epistemologia o discurso de avaliação crítica das ciências, reservando-lhe a última palavra sobre a verificação de cientificidade de um discurso teórico. Sob esse ângulo, Pêcheux escaparia parcialmente à crítica que Canguilhem dirigiu aos althusserianos. Para Canguilhem (1977), o juízo da epistemologia tem jurisdição apenas sobre a história das ciências, não podendo ser transferido para a história política, social ou econômica, por exemplo, em que reina a contingência – o que não teria sido levado em consideração pelos althusserianos, visto eles julgavam o grau de cientificidade de uma teoria tendo como última instância verificação o materialismo histórico e dialético, acarretando, assim, em um desvio de função da reflexão

epistemológica⁴⁷. No caso de Pêcheux ([1969] 2016c), tal jurisdição é preservada, ainda que em outros termos, uma vez que ele reserva o discurso de avaliação crítica das ciências à epistemologia, não obstante considere que o materialismo histórico e dialético tenha *algo a dizer* sobre as relações de reprodução/transformação da produção de conhecimentos.

Esse algo a dizer adquire contornos mais nítidos na crítica pecheutiana dirigida às Ciências Sociais, especialmente à Psicologia Social dos anos 1960. Ao não atribuir o estatuto de prática científica às Ciências Sociais, por considerá-las uma aplicação de práticas técnicas a serviço de uma ideologia das relações sociais, Pêcheux/Herbert ([1966] 2016) argumenta que elas estariam respondendo a uma demanda social que funciona como *comanda social*, isto é, como uma causa exterior que determina a produção de conhecimentos, ao passo que os critérios de validação de uma ciência só podem ser dados pela própria prática científica, em função de uma norma que lhe seja interna. Em síntese, os dados da experiência fornecidos pelas evidências imediatas que a ideologia aponta não devem ocupar o espaço do que é construído pela experimentação e pelo trabalho teórico dos conceitos, a não ser na condição de matéria-prima a ser transformada – ou como ideologia científica, diria Canguilhem (1977).

Se é pela via do materialismo dialético que a ideologia é pensada em sua relação com a ciência, tanto por Althusser como por Pêcheux, é por meio do materialismo histórico que ela será remanejada. Althusser ([1965] 2015) já tratava do tema desde meados dos anos 1960, conceituando a ideologia como um sistema de representações composto de existência e de papel histórico na sociedade. Para o autor, a ciência se distingue da ideologia pelo fato de que, na ideologia, prevalece a função social sobre a função teórica, ao passo que a ciência surge se destacando da ideologia de seu passado, revelando esse passado como ideológico⁴⁸. O eixo dessa reflexão é deslocado para a relação entre ideologia e sujeito, investigando-se como a ideologia interpela os indivíduos em sujeitos e os meios que ela assegura para que seja reproduzida. Essa virada tem seu marco, em 1970, com a publicação do ensaio *Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado* (ALTHUSSER, [1970] 1999).

⁴⁷ “Ora, para Canguilhem, o problema central dessa tese althusseriana reside na indistinção entre função e conteúdo das ideologias. Em Althusser, o elemento último de verificação da cientificidade de uma teoria passou a ser determinado pela sua relação com a ideologia de classe (que estaria em contradição com a formalização). Althusser recorria à epistemologia e à história das ciências para localizar o que havia de científico e de ideológico em determinada teoria e, dessa forma, a denúncia da função ideológica de determinada ciência condenava todo o conteúdo dessa ciência anterior à sua formalização” (ALMEIDA, 2016, p. 131).

⁴⁸ Essa cisão entre ideologia e ciência é criticada por Canguilhem (1977) já em 1969, com o conceito de ideologia científica, mostrando que os saberes não sancionados pela ciência atual também possuem uma história que se integra à história das ciências. Pêcheux, ao empregar o conceito de corte epistemológico, demonstra ter uma posição mais matizada do que Althusser: “o conceito de corte nada tem a ver com o projecto voluntarista de efectuar, na ciência, um ‘salto’ fora da ideologia, nem com a conotação religiosa que inevitavelmente se liga a este projecto e os impossíveis ‘heróis da ciência’ que ela implica” (PÊCHEUX; BALIBAR, [1969] 1971, p. 14).

No campo da reflexão marxista clássica sobre o Estado, o conceito de *modo de produção* se refere a organização complexa entre as forças de produção (meios de produção e forças produtivas) e as relações de produção (formas de relações sociais entre forças produtivas) em uma determinada sociedade, sendo geralmente privilegiada a análise do sistema econômico da sociedade estudada. Althusser ([1970] 1999) argumenta que o modo de produção não é um conceito que deve ficar restrito ao sistema econômico, uma vez que as categorias da política e da ideologia necessariamente intervêm nessa conceituação. Para o autor, seria teoricamente mais adequado tratar de *modos de produção* (político, ideológico, econômico, etc.), pois é da combinação deles que se estrutura a *formação social*, conceito que Althusser introduz no lugar da noção de sociedade⁴⁹. A formação social, por ser sempre dependente de um modo de produção dominante, assegura a sua existência e fator de dominância ao reproduzir as condições de sua produção ao mesmo tempo em que as produz, empregando as forças produtivas (força de trabalho) existentes *em e sob relações de produção definidas* (ALTHUSSER, [1970] 1999).

De acordo com Althusser ([1970] 1999), tais relações estão vinculadas à reprodução dos *meios de produção* (condições materiais de produção de um modo de produção dominante), processo sustentado pelo funcionamento conjunto do poder de Estado⁵⁰ e do Aparelho de Estado. Este último, existindo nas modalidades de Aparelho Repressor de Estado (ARE) e de Aparelhos Ideológicos de Estado (AIE): “O que distingue os AIE do Aparelho (repressor) de Estado é a seguinte diferença fundamental: o Aparelho repressor de Estado ‘funciona por meio da violência’, enquanto os Aparelhos ideológicos de Estado *funcionam ‘por meio da ideologia’*” (ALTHUSSER, [1970] 1999, p. 265). Dito de outro modo, a repressão (física e/ou simbólica) e a ideologia trabalham de forma combinada, ao passo que a identidade do ARE e dos AIE é conferida pelo aspecto (repressão ou ideologia) que está como o motor de seu funcionamento⁵¹. Nesse cenário, a reprodução das relações de produção é sustentada, em grande parte⁵², pelo exercício do poder de Estado através do Aparelho de Estado, sendo a unidade do ARE garantida pela *política de classes* das classes no poder e a unidade dos AIE assegurada pela *ideologia*

⁴⁹ Segundo Anderson ([1980] 2018, p. 84-85), o conceito de formação social, antes de Althusser, tinha pouquíssima circulação no marxismo: “o que é notável no conceito althusseriano de formação social é o avanço *historiográfico* – no caminho e maior discriminação e complexidade na investigação de sociedades concretas – que ele claramente permite. Longe de aprisionar os marxistas em uma equação rígida de modo de produção com formação social, o efeito do trabalho de Althusser tem sido o de emancipá-los dela”.

⁵⁰ Althusser ([1970] 1999) distingue Estado e poder de Estado. Para ele, a prática política ultrapassa as fronteiras do Estado, sendo este pertencente à prática política e local onde a classe dominante exerce o seu poder.

⁵¹ Para o autor, são exemplos do ARE o Governo, a Administração, as Forças Armadas, a Polícia, os Tribunais, as Prisões, etc., enquanto são exemplos dos AIE a escola, a família, o Direito, a política, o sindicato, etc.

⁵² “Em grande parte. Com efeito, as relações de produção são, em primeiro lugar, reproduzidas pela maturidade do processo de produção e do processo de circulação. No entanto, não se deve esquecer que as relações ideológicas estão, imediatamente, presentes nesses mesmos processos” (ALTHUSSER, [1970] 1999, p. 268).

dominante da classe dominante, haja vista que as ideologias são produtos das classes sociais envolvidas em relações antagônicas e não dos AIE (ALTHUSSER, [1970] 1999).

Para que uma classe possa exercer de forma duradoura o poder de Estado, ela deve assegurar sua hegemonia nos AIE, visto que eles são objeto e lugar da luta de classes⁵³. Para Althusser ([1973] 1978a, p. 27), essa prevalência da luta de classes sobre os AIE e a ideologia dominante é o indicativo “do *primado da contradição sobre os contrários* que se enfrentam e se opõem”. Em outras palavras, *a luta não é produto das classes sociais antagônicas, porém produtora da divisão de classes*: “A luta de classes não é o efeito derivado da existência das classes, que existiriam *antes* (de direito e de fato) de sua luta: a luta de classes é a forma histórica da *contradição* (interna a um modo de produção) que *divide* as classes em classes” (ALTHUSSER, [1973] 1978a, p. 27). Por efeito, a luta de classes é irreduzível à soma de confrontos de uma esfera (econômica, política, ideológica) ou a casos de repressão ou de revoltas imediatas, sendo um processo global e histórico intrínseco a uma formação social.

Nesse sentido, a reprodução das relações de produção reflete as relações de dominação e resistência ideológica que compõem uma formação social, revelando duas modalidades de existência da ideologia: *as ideologias particulares* e *a ideologia em geral*:

Com efeito, por um lado, creio poder defender que *as ideologias têm uma história própria* (embora esta seja determinada, em última instância, pela luta de classes); e, por outro, creio poder defender, ao mesmo tempo, que a ideologia *em geral não tem história*, não em um sentido negativo (o de que sua história lhe é exterior), mas em um sentido positivo (ALTHUSSER, [1970] 1999, p. 276).

Ao distinguir essas duas modalidades da ideologia, Althusser ([1970] 1999) acentua o caráter paradoxal da ideologia. Em sua modalidade particular, ela repousa sobre a história das formações sociais e das lutas de classes que se desdobram nessas formações, sendo a história das ideologias particulares determinada por tais fatores. O mesmo não se passa com a ideologia na sua modalidade *em geral*, pois ela não tem uma história que lhe seja própria, não coincidindo com uma formação ideológica historicamente concreta, ou seja, uma ideologia particular. Isso porque a *ideologia em geral* tem não uma realidade histórica específica, sua estrutura e funcionamento são trans-históricos, tal como o inconsciente psicanalítico: “irei ao ponto de retomar, palavra por palavra, a expressão de Freud e escreverei: *a ideologia é eterna*, do mesmo modo que o inconsciente” (ALTHUSSER, [1970] 1999, p. 277).

⁵³ Embora a luta de classes se exprima e se exerça sob formas ideológicas, ela “*transborda* amplamente essas formas, e é porque ela as transborda que a luta das classes exploradas pode também se exercer sob as formas do AIE, portanto, voltando a arma da ideologia contra as classes no poder” (ALTHUSSER, [1970] 1999, p.267).

A partir dessa aproximação com a Psicanálise, Althusser ([1970] 1999, p. 277) defende que a “ideologia representa a relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência”. O que é representado pelos indivíduos na ideologia “não são suas condições de existência reais, seu mundo real, mas antes de tudo sua relação com essas condições de existência” (ALTHUSSER, [1970] 1999, p. 279). A existência material da ideologia se realiza, assim, nas práticas sociais e nos AIE que, embora não seja sua origem, é sua base material de reprodução (ALTHUSSER, [1970] 1999). Disso decorre, segundo Althusser ([1970] 1999, p. 284), que “toda prática existe por meio da e sob uma ideologia” e que “toda ideologia existe pelo sujeito e para os sujeitos”. A categoria de sujeito é constitutiva de toda ideologia, ao mesmo tempo em que a ideologia tem a função de interpelar os indivíduos concretos⁵⁴ em sujeitos, à revelia das determinações de classe e da conjuntura histórica em que eles estão inscritos:

Segue-se daí que, para você como para mim, a categoria de sujeito é uma “evidência” primeira (as evidências são sempre primeiras): é claro que você e eu somos sujeitos (livres, morais, etc.). Com todas as evidências, incluindo as que fazem com que uma palavra “designa uma coisa” ou “possua uma significação” (portanto, incluindo as evidências da “transparência” da linguagem) essa “evidência” de que você e eu somos sujeitos – e que isso não crie problema – é um efeito ideológico, o efeito elementar (ALTHUSSER, [1970] 1999, p. 284).

Esse *efeito elementar* significa que o fato de os indivíduos se reconhecerem como sujeitos não tem uma causa exterior ao próprio processo de interpelação ideológica⁵⁵. Por conseguinte, a existência da ideologia e o processo de interpelação dos indivíduos em sujeitos são duas faces de uma mesma moeda. Os indivíduos são *sempre-já* sujeitos *numa relação imaginária de espelhamento* de um Sujeito Único e Absoluto⁵⁶: “esse desdobramento especular é constitutivo da ideologia e garante seu funcionamento” (ALTHUSSER, [1970] 1999, p. 290). Segundo Pêcheux ([1975] 2014a, p. 140), a figura da interpelação tem o mérito de tornar

⁵⁴ Para Pêcheux ([1975] 2014a, p. 159), isso representa o fato de que “a maneira pela qual as determinações que assujeitam o indivíduo fisiológico em sujeito ideológico se realizam necessariamente no corpo de um animal pertencente à ‘espécie humana’, no sentido biológico do termo”. Nesse sentido, não estão em oposição – a nosso ver – as concepções de indivíduo e formação social de Althusser, e a de vivente humano e seu meio, pensada por Canguilhem. Apesar de se situarem em conjunturas teóricas radicalmente distintas, elas têm em comum não reduzirem o vivente/indivíduo (essa unidade singular vital e social) ao biologismo ou ao sociologismo.

⁵⁵ A semelhança entre as propostas althusseriana e freudiana (via Lacan) é que ambas recusam a concepção de uma unidade fundadora ou centralidade originária do sujeito. Ideologia e inconsciente coexistem e dissimulam sua existência a partir de seu próprio funcionamento na constituição do sujeito (PÊCHEUX, [1975] 2014a).

⁵⁶ O comentário pecheutiano sobre esse ponto é explicativo: “Se acrescentarmos, de um lado, que esse sujeito, com um *S* maiúsculo – sujeito absoluto e universal –, é precisamente o que J. Lacan designa como o Outro (*Autre*, com *A* maiúsculo), e, de outro lado, que sempre de acordo com a formulação de Lacan, ‘o inconsciente é o discurso do Outro’, podemos discernir de que modo *o recalque inconsciente e o assujeitamento ideológico* estão materialmente ligados, sem estar confundidos, no interior do que se poderia designar *como o processo do Significante na interpelação e na identificação*, processo pelo qual se realiza o que chamamos as condições ideológicas da reprodução/transformação das relações de produção” (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 124-125).

tangível a ligação entre ARE e AIE, pois expõe “o vínculo entre o ‘sujeito de direito’ (aquele que entra em relação contractual com outros sujeitos de direitos; seus iguais) e o sujeito ideológico (aquele que diz ao falar de si mesmo: ‘Eu sou!’)”⁵⁷. E no que tange às *evidências da transparência da linguagem* presentes nesse processo, elas encontram um lugar singular na reflexão pecheutiana. Para Pêcheux ([1975] 2014a), *a constituição do sujeito e do sentido são processos simultâneos*: a evidência do sujeito é inerente à evidência do sentido, interpelando-identificando sujeitos e sentidos como causa de si. Em estudos anteriores, Althusser já tinha assinalado o vínculo entre ideologia e linguagem ao se interrogar como o discurso científico e seu efeito de conhecimento se distinguem de outras formas de discurso e seus efeitos de sentido (ALTHUSSER, [1965] 1979b), entretanto, para Pêcheux, o discurso será o ponto nodal de uma teorização em que os sentidos/efeitos de sentido se encontram com a ideologia e a língua na história, em conjunto com a elaboração de um engenhoso dispositivo de análise discursiva.

2.6 A máquina cartográfica: um dispositivo de leitura

O trabalho teórico de Pêcheux sobre o conceito de discurso surge, a princípio, como uma forma de questionar a dicotomia língua/fala, consagrada pelo *Curso de Linguística Geral*, de Ferdinand de Saussure (1857-1913). É nessa obra, publicada em 1916⁵⁸, que se apresenta, segundo Pêcheux ([1969] 2019a), o fato teórico que marca o nascimento da ciência linguística moderna: a concepção da língua como um sistema que possui um funcionamento específico capaz de ser descrito cientificamente. Na dicotomia saussuriana, a língua é apresentada como uma realidade social, ao passo que a fala é uma realidade individual, não passível de análise científica. Ao colocar a língua como o objeto da Linguística, Saussure operou, de acordo com Pêcheux ([1969] 2019a), uma ruptura epistemológica ao trazer o entendimento de que *não é o texto que funciona, porém a língua*, como “um conjunto de sistemas que autorizam combinações e substituições reguladas por elementos definidos, cujos mecanismos em causa são de dimensão inferior ao texto” (PÊCHEUX, [1969] 2019a, p. 18).

⁵⁷ Em Althusser, a interpelação se contrapõe à noção de alienação, presente nas obras de juventude de Marx, ou seja, antes do corte epistemológico. A alienação seria uma noção ideológica porque ela tem a *consciência* como ponto de partida. E a consciência, para Althusser, não é uma invariante originária, porém um resultado da interpelação ideológica, um efeito desse processo: “[...] o indivíduo é *interpelado como sujeito (livre) para que se submeta livremente às ordens do Sujeito, portanto, para que aceite (livremente) seu submetimento* e, portanto, para que ‘cumpra por si mesmo’ os gestos e atos de seu submetimento” (ALTHUSSER, [1970] 1999, p. 291-292).

⁵⁸ Trata-se de uma obra póstuma de Saussure, editada por Charles Bally e Albert Sechehaye a partir de anotações feitas durante o período em que ele ministrou cursos sobre Linguística na Universidade de Genebra, entre 1906 e 1911. Uma discussão atual sobre a paternidade teórica dos conceitos contidos nessa obra é feita por Bagno (2021).

Ao conceber a língua como objeto científico por exclusão da fala⁵⁹, Saussure, todavia, criou um impasse: uma vez que a análise do funcionamento da estrutura linguística não inclui a questão do sentido, pertencente à ordem da fala, “a região da comunicação ou da transmissão do efeito de sentidos foi deixada livre para o que chamamos as ciências sociais, ciências humanas ou ciências do comportamento” (PÊCHEUX, [1973] 2016d, p. 205), fazendo com que a interrogação sobre o sentido se tornasse objeto de diferentes métodos de leitura, fossem eles linguísticos ou não, como a análise de conteúdo e a análise de texto. A publicação de *Análise Automática do Discurso* (AAD69) inaugura, em seu lançamento, uma crítica e uma alternativa às técnicas de análise de conteúdo que floresciam nas Ciências Humanas e Sociais. Como muito bem expressou Lima (1990), a AAD69 não deriva de uma análise linguística do texto em si, nem de uma análise sociológica ou psicológica de seu contexto: ela articula o que um sujeito diz sobre um determinado lugar social, não sendo esse sujeito a origem do discurso, porém uma posição que se integra aos processos sociais, ideológicos e discursivos já dados⁶⁰.

Para Pêcheux ([1969] 2019a), o *processo de produção* de um discurso comporta a seleção/combinção de elementos linguísticos (léxico e sintaxe) com o seu exterior (sócio-histórico), sendo o processo de produção o “conjunto de mecanismos formais que produzem um discurso de tipo dado em ‘circunstâncias dadas” (PÊCHEUX, [1969] 2019a, p. 31). Tais circunstâncias, inseparáveis do processo de produção, são designadas por Pêcheux ([1969] 2019a) como as *condições de produção* de um discurso. Elas são compostas de relações de força (antagonismos sociais) e de sentido (campos semântico e sintático) que se conjugam ao jogo de antecipações acerca do que o outro vai pensar sobre o que é dito em um processo de interlocução (formações imaginárias). A fim de definir os elementos teóricos de análise dos processos discursivos, Pêcheux ([1969] 2019a) reformula a descrição do comportamento linguístico do esquema informacional emissor-mensagem-receptor, concebido pelo linguista Roman Jakobson (1896-1982), propondo o uso do termo *discurso*, ao invés de mensagem, para afirmar que o que se efetua entre dois locutores (A e B) não é necessariamente a transmissão de informação, porém a produção “de um ‘efeito de sentidos’ entre os pontos A e B [...] A e B designam lugares determinados na estrutura de uma formação social⁶¹” (PÊCHEUX, [1969]

⁵⁹ Para Pêcheux ([1969] 2019a), a concepção saussuriana da língua como um objeto científico homogêneo, ocorre sobre duas exclusões teóricas: da fala e das instituições sociais não semiológicas (costumes, leis, etc.).

⁶⁰ Não nos deteremos em aspectos técnicos e metodológicos do dispositivo AAD69, hoje obsoletos (como o distribucionalismo de Zellig Harris, teoria que formaliza a linguística estrutural de Leonard Bloomfield), porém nos conceitos que direcionaram seus procedimentos analíticos no sentido de uma teoria do discurso.

⁶¹ Essa conceitualização inicial do discurso aparece melhor desenvolvida em um texto posterior do autor: “Chamaremos discurso uma sequência linguística de dimensão variável, geralmente superior à frase, referida às condições de que determinam a produção dessa sequência em relação a outros discursos, sendo essas condições

2019a, p. 39). Esses lugares de A e B estão representados nos processos discursivos como *formações imaginárias* que os locutores atribuem a si, ao outro e sobre o que é dito em uma dada situação (algo que está para além do que pode ser assinalado pelo par emissor/receptor):

[...] o que funciona nos processos discursivos é uma série de formações imaginárias que designam o lugar que A e B se atribuem cada um a si e ao outro, a imagem que eles fazem de seu próprio lugar e do lugar do outro. Se assim ocorre, existem nos mecanismos de qualquer formação social regras de projeção, que estabelecem as relações entre as *situações* (objetivamente definíveis) e as *posições* (representações dessas situações) (PÊCHEUX, [1969] 2019a, p. 39).

As representações imaginárias são produtos de processos discursivos anteriores, advindos de condições de produção distintas, que não mais funcionam, porém que tornaram possível o processo discursivo. Em outras palavras, o discurso atual sempre se sustenta sobre um discurso prévio, sobre um já-dito em um dado estado das condições de produção, que também já é resultado de processos discursivos sedimentados (PÊCHEUX, [1969] 2019a). Disso decorre, segundo Pêcheux ([1969] 2019a, p. 33-34), a impossibilidade de assinalar uma origem das condições de produção, posto que “o processo discursivo não tem, de direito, início: o discurso se conjuga sempre sobre um discurso prévio”. Por outro lado, ele defende que é possível examinar as transformações das condições de produção a partir de um estado dado dessas condições, analisando a relação de correspondência entre as condições de produção específicas de um discurso e seu processo de produção, assim como as transformações necessárias para que essas condições de produção se modifiquem.

Na análise do processo de produção, a série de *superfícies discursivas* constitui um vestígio do processo de produção do discurso, a *estrutura profunda* comum às superfícies discursivas em análise⁶²: “um discurso não apresenta, na sua materialidade textual, uma unidade orgânica em um só nível que poderia colocar em evidência a partir do próprio discurso, mas que toda forma discursiva particular remete necessariamente à série de formas possíveis” (PÊCHEUX, [1969] 2019a, p. 63). Para operacionalizar essa análise, Pêcheux ([1969] 2019a) parte do exame das relações de substituição entre dois termos (x e y) de uma mesma categoria gramatical em uma língua dada. Segundo o autor, a possibilidade de substituição entre dois termos em um discurso ocorre em dois casos: quando os termos são substituíveis um pelo outro em qualquer contexto (sinonímia contextual) e quando eles são substituíveis um pelo outro em

propriedades ligadas ao lugar daquele que fala e àquele que o discurso visa, isto é, àquele a quem se dirige formal ou informalmente, e ao que é visado através do discurso” (PÊCHEUX, [1973] 2016d, p. 214).

⁶² Os termos superfície e estrutura, formulados pelo linguista Noam Chomsky, são ressignificados por Pêcheux ([1969] 2019a, p. 56): “o profundo não estaria, pois, então, sob a superfície, mas na relação que cada superfície (no sentido de Chomsky) mantém com suas variações, na ‘superfície’ (no sentido ‘geométrico’ que lhe damos)”.

apenas alguns casos (sinonímia não-contextual). Com essa distinção, Pêcheux ([1969] 2019a, p. 54) formula a hipótese de que, em uma substituição, “as sinonímias contextuais são a regra, e que as sinonímias não contextuais são excepcionais⁶³”, sendo a substituição contextual conceituada como *efeito metafórico*:

Chamaremos efeito metafórico o fenômeno semântico produzido por uma substituição contextual, para lembrar que esse “deslizamento de sentido” entre x e y é constitutivo do “sentido” designado por x e y ; esse efeito⁶⁴ é característico dos sistemas linguísticos “naturais”, por oposição aos códigos e às “línguas artificiais”, em que o sentido é fixado em relação a uma metalíngua “natural” (PÊCHEUX, [1969] 2019a, p. 54).

Em outras palavras, o efeito metafórico tem por papel marcar linguisticamente a “repetição do idêntico através de formas necessariamente diversas que caracteriza, a nossos olhos, o mecanismo de um processo de produção” (PÊCHEUX, [1969] 2019a, p. 55) e ligar as sequências discursivas verticalmente, remetendo-as à sua estrutura profunda. Isso permitiria, no recorte das superfícies discursivas que compõem um *corpus* em análise, extrair os domínios semânticos determinados pelo processo dominante, estabelecendo, assim, “as condições de uma prática de *leitura*, enquanto detecção dos sintomas representativos dos efeitos de sentido no interior da superfície discursiva” (PÊCHEUX, [1969] 2019a, p. 146).

Acerca da utilização da AAD69, Pêcheux ([1969] 2019a) aponta perspectivas de uso no campo sociológico e na história das ciências. No campo sociológico, ele indica que a análise das relações entre as condições de produção de um discurso e o seu processo de produção seriam os aspectos mais pertinentes a serem aplicados em relação ao que um sujeito diz a partir de determinada situação (socioeconômica) e posição (ideológica). Na história das ciências, o uso seria o de identificar as condições de produção de uma ruptura epistemológica e os efeitos dessa ruptura em um novo discurso científico que se instaura “com os meios que ele empresta às ciências já existentes ou representações não científicas” (PÊCHEUX [1969] 2019a, p. 148), subvertendo as regras de coerência que regiam o discurso anterior⁶⁵.

⁶³ “[...] a sinonímia não-contextual apareceria assim como um limite para o qual tende uma sinonímia contextual verificada e condições de produção cada vez mais numerosas, o que remete à questão *das intersecções semânticas não-vazias*” (PÊCHEUX, [1969] 2019a, p. 53-54).

⁶⁴ Na formulação do conceito de efeito metafórico, Pêcheux ([1969] 2019a) evoca como base o conceito de *valor linguístico*, formulado por Saussure (2008, p. 134-135): “No interior mesmo de uma mesma língua, todas as palavras que exprimem ideias vizinhas se limitam reciprocamente: sinônimos como *recear*, *temer*, *ter medo* só tem valor próprio pela oposição; se *recear* não existisse, todo o seu conteúdo iria para os seus concorrentes”.

⁶⁵ Pêcheux ([1969] 2019) acreditava que a AAD69 poderia contribuir no estudo de certos problemas relativos às histórias das ciências, como, por exemplo, os processos “aos quais uma ciência faz empréstimos, que ela usa como *metáforas* para compreender e para se fazer compreender, o contexto e uma obra científica – a constelação dos processos discursivos com os quais ela debate – aquele enfim da ‘difusão’ dos conhecimentos em um sistema de representações científicas” (PÊCHEUX, [1969] 2019a, p. 149).

Em resumo, a AAD69 permite a ultrapassagem de uma problemática puramente textual sobre o discurso, abrindo terreno para uma teorização sobre a produção dos efeitos de sentido (PÊCHEUX; FUCHS, [1975] 2014). Na elaboração do dispositivo de análise automática, Pêcheux ([1969] 2019a) já assinalava que a produção do sentido é efeito das posições em jogo no processo de interlocução em condições de produção determinadas. A partir disso, ele desenvolverá a posição teórica de que o sentido não é um produto determinado, em última instância, pelas regras da gramaticalidade, porém deriva da relação entre os dados sócio-históricos e um sistema linguístico dado (PÊCHEUX, [1971] 2016a). Nas palavras do autor: “o laço que liga as ‘significações’ de um texto a suas condições sócio-históricas não é, de forma alguma, secundário, mas constitutivo das próprias significações” (PÊCHEUX, [1971] 2016a, p. 124-125). Assim, o estudo do sentido (a semântica) dependeria apenas parcialmente da Linguística, pois a produção do sentido também é sócio-histórica – o que faz Pêcheux retornar às investigações sobre os efeitos do corte epistemológico que funda a Linguística moderna.

2.7 Da navegabilidade do sentido: a crítica à afirmação do óbvio

Haroche, Pêcheux e Henry ([1971] 2011) argumentam que a concepção da língua como sistema, centro da ruptura saussuriana, reside no *princípio da subordinação da significação ao valor*. É com a oposição valor-significação que Saussure pôde fazer frente à concepção, comum em sua época, da língua como nomenclatura: “A atitude fundamental de Saussure a esse respeito consiste na ideia de que, do ponto de vista linguístico, o valor domina a significação” (HAROCHE, PÊCHEUX, HENRY, [1971] 2011, p. 17). Ao conceituar a língua como sistema, Saussure colocou a significação como pertencente à ordem da fala e do sujeito, e apenas o valor como concernente à língua. Estando a fala e o sujeito como o resíduo não científico da língua, objeto da Linguística, a questão da significação, isto é, do sentido, ficou de fora da constituição da Linguística moderna, visto que “do ponto de vista da *língua*, só conta o *valor* e não a *significação*” (HAROCHE, PÊCHEUX, HENRY, [1971] 2011, p. 18-19). Para os autores, a semântica demanda uma abordagem discursiva, o que implicaria na elaboração de uma teoria (materialista) do discurso – construção que Pêcheux lança as bases⁶⁶ com a publicação do livro *Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*⁶⁷, em 1975.

⁶⁶ “Os elementos científicos (ainda em estado embrionário) que propomos para a análise desses processos serão designados aqui sob o nome global de ‘Teoria do Discurso’, sem que – vamos repetir – se deva ver nisso a pretensão de fundar uma nova disciplina entre a Linguística e o Materialismo Histórico” (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 33).

⁶⁷ O título em português faz uma adaptação do título original em francês, cuja primeira parte é um jogo cômico de palavras sem um correspondente em português: *Les vérités de La Palice: linguistique sémantique, philosophie*. Na

Por estar no ponto de articulação entre processos ideológicos e fenômenos linguísticos, o discurso é um dos aspectos materiais da ideologia, ao passo que a língua é o lugar material em que o efeito-sujeito e o efeito de sentido se realizam (PÊCHEUX; FUCHS, [1975] 2014). Partindo dessa suposição⁶⁸, o principal postulado da teoria do discurso pecheutiana é que, no processo de significação, discurso e ideologia estão materialmente ligados, produzindo a evidência do sujeito e do sentido (PÊCHEUX, ([1975] 2014a). Para isso, Pêcheux ([1975] 2014a, p. 141) retoma a teorização de Althusser sobre a interpelação ideológica: “o que a tese ‘a Ideologia interpela os indivíduos em sujeitos’ designa é exatamente que ‘o não sujeito’ é interpelado-constituído em sujeito pela Ideologia”. É na interpelação-identificação que, segundo Pêcheux ([1975] 2014a, p. 141), produz-se “a *evidência do sujeito* como único, insubstituível e idêntico a si mesmo”, atuando um processo significante “daquilo que representa o sujeito para um outro significante” (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 143). Ao se valer dessa fórmula lacaniana⁶⁹, que expõe a dependência do sujeito de uma cadeia significante, Pêcheux ([1975] 2014) se posiciona criticamente à noção de sujeito como centro e origem de si e do sentido, para pensá-lo como *processo de representação preso à rede de significantes*:

[...] a questão do *sujeito como processo (de representação) interior ao não sujeito constituído pela rede de significantes, no sentido que lhe dá J. Lacan: o sujeito é “preso” nessa rede – “nomes comuns”, “nomes próprios”, efeitos de shifting, construções sintáticas etc. – de modo que o sujeito resulta dessa rede como “causa de si” no sentido espinosano da expressão*⁷⁰ (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 143).

tradução da obra para o espanhol, tentou-se recuperar o efeito de sentido do título original: *Las verdades evidentes: lingüística, semántica, filosofía* (PÊCHEUX, [1975] 2016e).

⁶⁸ “A perspectiva de conjunto é a seguinte: estando os processos discursivos na fonte da produção dos efeitos de sentido, a língua constitui o *lugar material* onde se realizam os efeitos de sentido. Esta materialidade específica da língua remete a ideia de ‘funcionamento’ (no sentido saussuriano), por oposição à ideia de função” (PÊCHEUX; FUCHS, [1975] 2014, p. 171). A ruptura saussuriana será sempre um ponto inegociável da teoria pecheutiana.

⁶⁹ A aproximação entre o materialismo histórico e a psicanálise lacaniana, ou seja, a relação entre ideologia e inconsciente na teoria do discurso, é explicitada pelo autor nos seguintes termos: “Sabe-se, também, que sobre esse ponto e a despeito de importantes pesquisas recentes, *o essencial do trabalho teórico* ainda permanece por fazer, e desejamos, acima de tudo, evitar no leitor a impressão, bastante difundida hoje em dia, de que sabemos todas as respostas. De fato, não podemos mascarar por meio de fórmulas a ausência, cujo peso é grande, de uma articulação conceptual elaborada entre *ideologia* e *inconsciente*: estamos ainda no estágio dos ‘vislumbres’ teóricos penetrando a obscuridade; e o presente estudo limitar-se-á a designar certas conexões, cuja importância pode ter sido subestimada, sem pretender, de modo algum, colocar verdadeiramente a questão mesma que governa a relação entre as duas categorias” (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 138). O recurso à psicanálise lacaniana, nesses termos, funciona mais como um meio de desmobilizar uma compreensão psicológica do sujeito e suas derivações (sujeito da consciência, sujeito de direito, sujeito de conhecimento, etc.) do que uma adesão à prática psicanalítica.

⁷⁰ “Althusser tinha aberto a via de uma leitura materialista de Spinoza. Este está no pano de fundo da teorização do ‘efeito Münchhausen’, e *Semântica e Discurso* sublinhava a dívida face ao filósofo pela retomada da expressão spinozista ‘causa de si’” (MALDIDIER, 2003, p. 63). Inclusive é recorrendo ao *Tratado teológico-político* de Spinoza que Pêcheux ([1977] 2011) demarca a distância de sua prática teórica e política da arqueologia foucaultiana – ainda que em trabalhos posteriores ele assinala pontos de convergência teórica com Foucault.

Em síntese, é por meio do processo significativa que acompanha a interpelação-identificação que se apaga o fato “de que o sujeito resulta de um processo, apagamento necessário no interior do sujeito como causa de si” (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 143), produzindo o efeito circular pelo qual continuamente os indivíduos são interpelados e se identificam como sujeitos, sendo *sempre-já* sujeitos. Em tom bem-humorado, esse efeito é designado por Pêcheux ([1975] 2014a, p. 144) como *efeito Münchhausen*⁷¹ “em memória do imortal barão que *se elevava nos ares puxando-se pelos próprios cabelos*”. Sob a evidência do sujeito e do sentido, repousa o fato de que eles são efeitos de uma produção e não uma origem. O problema que se coloca, então, é o de saber “de que modo todos os indivíduos *recebem como evidente* o sentido do que ouvem e dizem, lêem ou escrevem (do que eles *querem* e do que se *quer* lhes dizer), enquanto ‘sujeitos-falantes’” (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 144). Isso seria, para o autor, a única forma de não reproduzir o efeito Münchhausen em uma análise teórica, impedindo que o sujeito do discurso seja apreendido como causa de si. Para Pêcheux ([1977] 2011, p. 192), é preciso desmanchar as evidências “que instauram o sujeito como fonte do sentido”, o que implica em “*Saber determinar aquilo que fazer falar quer dizer*, sem que isso seja imediatamente questão de um sujeito fonte de um sentido” (PÊCHEUX, [1977] 2011, p. 192).

De acordo com Pêcheux ([1975] 2014a), as evidências que nos fazem identificar o óbvio ou o absurdo no sentido de uma palavra, expressão ou proposição são fornecidas pelo processo de interpelação ideológica e pelas *condições ideológicas de reprodução/transformação das relações de produção* de uma formação social⁷², e não pelas leis da gramaticalidade, do formalismo lógico ou da retórica. Por conseguinte, é a *ideologia em geral* que, pelo hábito e

⁷¹ “As aventuras do Barão de Münchhausen, – que, como *As mil e uma noites*, não se sabe se teve um autor ou vários, ou nenhum – constituem um desafio permanente às leis da gravidade: o Barão voa nas alturas transportado por gansos, ergue-se a si mesmo e ao cavalo puxando-se pela trança de sua peruca, desce da lua agarrado a uma corda que vai cortando e emendando ao longo da descida” (CALVINO, 1990, p. 36).

⁷² “Se estamos destacando ‘condições ideológicas da reprodução/transformação das relações de produção’, é porque a área da ideologia não é, de modo algum, *o único elemento* dentro do qual se efetuará a reprodução/transformação das relações de produção de uma formação social; isso seria ignorar as determinações econômicas que condicionam ‘em última instância’ essa reprodução/transformação, no próprio interior da produção econômica” (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 129). Nessa perspectiva, reaparece aquilo que Pêcheux designou em sua AAD69 como condições de produção do discurso, porém que, como outros conceitos, retornam reformulados em *Semântica e Discurso* a partir da tese da interpelação ideológica althusseriana, da oposição valor-significação saussuriana e do processo de significação do inconsciente pensado por Lacan. As condições de produção expressam, assim, o próprio processo histórico – sempre contraditório, múltiplo e desigual –, em que os sujeitos estão imbricados (PÊCHEUX, [1975] 2014a). Do mesmo modo, o que era designado ora como processo discursivo, ora como processo de produção de um discurso, reformulado, será chamado apenas de processo discursivo – como veremos, a seguir. A teoria do discurso permitiu grandes reajustes e retificações na AAD69. Uma nova versão do dispositivo (AAD80) foi esboçada por Pêcheux e seu grupo de colaboradores, porém devido ao falecimento de Pêcheux, em 1983, ela não teve continuidade (SOUZA, 2021b).

pelo uso, designa, para os sujeitos, *o que é e o que deve ser* – e, segundo Pêcheux ([1975] 2014), isso não raras vezes é marcado linguisticamente por desvios que têm um funcionamento análogo ao de um dispositivo de retomada de jogo:

É a ideologia que fornece as evidências pelas quais “todo mundo sabe” o que é um soldado, um operário, um patrão, uma fábrica, uma greve etc., evidências que fazem com que uma palavra ou um enunciado “queiram dizer o que realmente dizem” e que mascaram, assim, sob a “transparência da linguagem”, aquilo que chamaremos *o caráter material* do sentido das palavras e dos enunciados (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 146).

A materialidade do sentido consiste, portanto, na sua dependência constitutiva da instância ideológica que emerge sob a forma histórica de uma combinação de formações ideológicas (ideologias particulares), denominada por Pêcheux ([1975] 2014a) como *o todo complexo das formações ideológicas* (o conjunto das práticas sociais e dos Aparelhos Ideológicos de Estado). Consequentemente, a produção material do sentido é determinada pelas relações, historicamente variáveis e contraditórias, entre discurso, ideologia e interesses de classes (PÊCHEUX, [1977] 2011). Isso é desenvolvido em duas teses:

A primeira consiste em colocar que o *sentido* de uma palavra, de uma expressão, de uma proposição etc., não existe “em si mesmo” (isto é, em sua relação transparente com a literalidade do significante), mas, ao contrário, é determinado pelas posições ideológicas que estão em jogo no processo sócio-histórico no qual as palavras, expressões e proposições são produzidas (isto é, reproduzidas) (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 146).

Em outras palavras, Pêcheux defende que os processos que fazem com que uma palavra, expressão ou proposição adquiram sentido são historicamente determinados (extralinguísticos), existindo uma relação constitutiva entre produção do sentido e interpelação ideológica. Isso leva o autor a postular que uma formação ideológica (materialidade concreta da instância ideológica) tem seu paralelo em uma base linguística (materialidade concreta da instância discursiva) por meio das *formações discursivas*⁷³:

⁷³ “Direi que, do meu ponto de vista, o que me preocupa ao utilizar a noção de formação discursiva é o seguinte: assinalar a especificidade da maneira pela qual as ‘coisas’ são designadas como idênticas e diferentes, e ainda, eventualmente, como contraditórias. Em segundo lugar, explicar também como se dão essa identidade e essa diferença combinadas” (PÊCHEUX, [1976] 2019b, p. 314). O termo formação discursiva, embora tomado de empréstimo de Foucault ([1969] 2019), expressa uma problemática distinta da pecheutiana: “[...] no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos, por convenção, que se trata de uma *formação discursiva* – evitando, assim, palavras demasiado carregadas de condições e consequências, inadequadas, aliás, para designar semelhante dispersão, tais como ‘ciência’, ou ‘ideologia’, ou ‘teoria’, ou domínio de ‘objetividade’” (FOUCAULT, [1969] 2019, p. 47). A diferença fundamental entre os dois usos do termo é que, para Pêcheux ([1975] 2014a), uma formação discursiva não se separa da relação imaginária que os indivíduos mantêm com suas condições reais de existência, isto é, a ideologia, por meio das formações ideológicas. Ao passo que Foucault liga o funcionamento da formação discursiva ao que ele chama de *regras de formação*, sendo elas “as condições de existência (mas também de coexistência, de manutenção, de modificação e de desaparecimento) em dada repartição” (FOUCAULT, [1969] 2019, p. 47).

Chamaremos, então, *formação discursiva* aquilo que, numa formação ideológica dada, isto é, a partir de uma posição dada numa conjuntura dada, determinada pelo estado da luta de classes, determina *o que pode e deve ser dito* (articulado sob a forma de uma arenga, de um sermão, de um panfleto, de uma exposição, de um programa etc.) (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 147).

Sob essa perspectiva, a produção do sentido se assenta sobre o conjunto complexo de relações entre formações ideológicas e discursivas, estando as formações discursivas intrincadas no interior das formações ideológicas por meio da interpelação-identificação: “os indivíduos são ‘interpelados’ em sujeitos-falantes (em sujeitos de *seu* discurso) pelas formações discursivas que representam ‘na linguagem’ as formações ideológicas que lhes são correspondentes⁷⁴” (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 147). Como exemplo, temos, no caso do Brasil, a formação ideológica nacionalista que, durante o regime imperial de Dom Pedro II, forneceu os conteúdos ideológicos para a formação discursiva do movimento literário do Romantismo, sobretudo na figura do escritor José de Alencar⁷⁵. Nessa perspectiva, a formação discursiva é o que regula o dizer de um sujeito particular, sendo esse dizer sempre constituído a partir de uma posição dada em uma conjuntura dada. E posto que a formação discursiva é o lugar da constituição do processo de significação – sua matriz –, é preciso considerar que o sentido, por não estar preso a uma literalidade originária do significante, pode devir outro, múltiplo e polissêmico:

[...] se se admite que as *mesmas* palavras, expressões e proposições mudam de sentido ao passar de uma formação discursiva a outra, é necessário também admitir que palavras, expressões e proposições *literalmente diferentes* podem, no interior de uma formação discursiva dada, “ter o mesmo sentido”, o que – se estamos sendo bem compreendidos – representa, na verdade, a condição para cada elemento (palavra, expressão, proposição) seja dotado de sentido (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 148).

Nesse contexto, a expressão *processo discursivo* designa, para Pêcheux ([1975] 2014a, p. 148), “o sistema de relações de substituição, paráfrases, sinonímias etc., que funcionam entre elementos linguísticos – ‘significantes’ – em uma formação discursiva dada”. É no processo discursivo que palavras, expressões e proposições adquirem sentido, inscrevendo-se nas formações ideológicas em função das posições ideológicas em jogo. É justamente no intuito de apreender a correlação estrutural entre formações ideológicas e discursivas, bem como seu respectivo funcionamento, que Pêcheux ([1975] 2014a) enuncia a sua segunda tese:

Toda formação discursiva dissimula, pela transparência do sentido que nela se constitui, sua dependência com respeito ao “todo complexo com

⁷⁴ Pêcheux e Fuchs ([1975] 2014, p. 163), para ilustrarem isso, fazem uma analogia com a taxonomia – “a *espécie* discursiva pertence, assim pensamos, ao *gênero* ideológico” –, mostrando que uma formação ideológica comporta, necessariamente, uma ou mais formações discursivas interligadas.

⁷⁵ Trataremos brevemente desse caso no início do capítulo dedicado à história da Ciência da Religião no Brasil.

dominante” das formações discursivas, intrincado no complexo das formações ideológicas definido mais acima (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 148-149).

Com essa fórmula densa, Pêcheux ([1975] 2014a) sintetiza o *funcionamento* das relações contraditórias entre forças materiais e redes significantes em que a trama dos sujeitos e dos sentidos é tecida. Constitutivamente e estruturalmente, a materialidade imaginária que a ideologia fornece/impõe aos sujeitos (*todo complexo das formações ideológicas*) está entrelaçada ao processo de significação em que os sujeitos estão *sempre-já* implicados (*todo complexo com dominante das formações discursivas*)⁷⁶. Em função disso, o que uma formação discursiva dissimula, sob a evidência do sentido, é que a ideologia não é idêntica a si mesma: “ela não existe a não ser sob a modalidade da divisão, ela não se realiza senão dentro da contradição que organiza nela a unidade e a luta dos contrários” (PÊCHEUX, [1977] 2011, p. 187). Por conseguinte, uma formação discursiva também não pode ser fechada em si mesma, formando um bloco homogêneo de reduplicação do idêntico: ela é contraditória, plural e desigual, sendo esse conjunto das formações discursivas⁷⁷ designado como *interdiscurso*:

[...] propomos chamar interdiscurso a esse “todo complexo com dominante” das formações discursivas, esclarecendo que também ele é submetido à lei de desigualdade-contradição-subordinação que, como dissemos, caracteriza o complexo das formações ideológicas (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 148-149).

Nessas condições, a objetividade material contraditória do interdiscurso é dissimulada em toda formação discursiva, sob a evidência do sentido que nela ganha forma, ao mesmo tempo em que “determina essa formação discursiva como tal, objetividade material que reside no fato de que ‘algo fala’ (*ça parle*) sempre ‘antes, em outro lugar e independentemente’, isto é, sob a dominação do complexo das formações ideológicas” (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 149). Esse *algo fala* sempre é um dizer deslocado de um sujeito assujeitado pela ideologia e

⁷⁶ Pêcheux se apoia nas categorias de *contradição* e de *todo complexo estruturado* formuladas por Althusser. Segundo Althusser ([1965] 2015), as contradições sempre são determinadas e articuladas, formando um *todo complexo estruturado*. Esse todo complexo comporta um desenvolvimento desigual das contradições, repartindo-as em contradição principal e contradições secundárias. Os aspectos principal e secundário das contradições refletem “no interior de cada contradição, a complexidade do processo, ou seja, a existência nele de uma pluralidade de contradições das quais uma é dominante; é essa complexidade que é preciso considerar” (ALTHUSSER, [1965] 2015, p. 157). Esses papéis, apesar disso, não são fixos, podendo variar a depender da conjuntura: uma contradição secundária pode se tornar principal e vice-versa. Nesse sentido, não existe contradição simples, que comporte apenas dois contrários, porém “uma estrutura de contradições múltiplas e desiguais [...] a simplicidade é, em condições determinadas, apenas produto de um processo complexo” (ALTHUSSER, [1965] 2015, p. 158). Em resumo, toda contradição é, por princípio, sempre *sobredeterminada* por suas condições de existência e por sua situação na estrutura com dominante (ALTHUSSER, [1965] 2015). Por conseguinte, é a pluralidade múltipla e desigual das contradições que torna o processo complexo.

⁷⁷ Conforme assinala Lima (2003, p. 83), a apreensão do conceito de formação discursiva na Análise do Discurso “oscila entre uma concepção contrastiva, em que cada uma é pensada como um espaço autônomo que pomos em relação a outros, e uma concepção ‘interdiscursiva’, para a qual uma formação discursiva só se constitui a partir do interdiscurso”. A escolha por uma dessas acepções, depende das questões de pesquisa levantadas pelo analista.

clivado pelo inconsciente, acrescido de uma sutileza: é um dizer *estruturado na língua pelo interdiscurso*⁷⁸:

Concluiremos esse ponto dizendo que o funcionamento da Ideologia em geral como interpelação dos indivíduos em sujeitos (e, especificamente, em sujeitos do seu discurso) se realiza através do complexo das formações ideológicas (e, especificamente, através do interdiscurso intrincado nesse complexo) e fornece “a cada sujeito” sua “realidade”, enquanto sistema de evidências e de significações percebidas – aceitas – experimentadas (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 149).

Dito de outro modo, o sujeito “não pode reconhecer sua subordinação, seu assujeitamento ao Outro, ou ao Sujeito, já que essa subordinação-assujeitamento se realiza precisamente no sujeito *sob a forma da autonomia*” (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 149). Essa forma da autonomia, isto é, o modo de existência histórica dos indivíduos, é designada na teoria do discurso pelo conceito althusseriano de *forma-sujeito*⁷⁹. Para Pêcheux ([1978] 2014b), a interpelação em sujeito é um processo no qual todos os indivíduos inevitavelmente estão submetidos, ao passo que a forma-sujeito é o fragmento significativa da interpelação em que estão encravadas a ideologia jurídica (o *nome próprio*, sujeito de direito) e a unidade imaginária da consciência (o *eu*, subjetividade moral-psicológica)⁸⁰. As evidências da ideologia estão inscritas na forma-sujeito pela interpelação, sustentando a possibilidade de que os indivíduos sejam sujeitos *na* história e do *seu* discurso⁸¹. Paralelamente, o interdiscurso produz, pela língua, a relação imaginária que inscreve os sujeitos como origem de seus dizeres, ao mesmo tempo em que as evidências dessa inscrição se apagam por meio do efeito Münchhausen (PÊCHEUX, [1975] 2014a). E isso se dá sob duas modalidades/efeitos do interdiscurso: como

⁷⁸ A sutileza teórica de Pêcheux ([1975] 2014a) consiste em não confundir interdiscurso e inconsciente, nem língua e linguagem, visto que, para o autor, o sentido de um significante verbal é dado pela formação discursiva: “o que cai, enquanto significante verbal, no domínio inconsciente está ‘sempre-já’ desligado de uma formação discursiva que lhe fornece seu sentido, a ser perdido no *non-sens* do significante” (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 164-165).

⁷⁹ “Todo indivíduo humano, isto é, social, só pode ser agente de uma prática se se revestir da *forma de sujeito*. A ‘forma-sujeito’, de fato, é a forma histórica de qualquer indivíduo, agente de práticas sociais [...] Os agentes-sujeitos só são ativos *na* história sob a determinação das relações de produção e reprodução” (ALTHUSSER, [1973] 1978a, p. 67).

⁸⁰ Pêcheux ([1975] 2014a, p. 151), explica, pela distinção dominação/determinação, que é a própria estrutura discursiva da forma-sujeito que assegura o assujeitamento, é por ela que se dá a subjetivação: “[...] a formação discursiva que veicula a forma-sujeito é a formação discursiva *dominante*, [...] as formações discursivas que constituem o que chamamos de seu interdiscurso *determinam a dominação da formação discursiva dominante*”.

⁸¹ As diferentes modalidades em que a interpelação ideológica se manifesta são caracterizadas por Pêcheux ([1978] 2014d) como efeitos de *identificação*, *contraidentificação* e *desidentificação* da forma-sujeito em relação à ideologia dominante de uma formação social. Na identificação e na contraidentificação, o indivíduo permanece na ideologia dominante (os *bons* e *maus* sujeitos), ao passo que na desidentificação se opera uma ruptura com ela. Isso, no entanto, não significa o rompimento com todo e qualquer processo ideológico, porém uma resistência, a abertura de uma linha de fuga em relação ao assujeitamento imposto pela formação social.

pré-construído e como um efeito de sustentação que incide sobre o próprio discurso, o *discurso transverso*.

Para Pêcheux ([1975] 2014a), esses dois efeitos do interdiscurso são reinscritos no discurso do próprio sujeito, “impondo-dissimulando-lhe seu assujeitamento sob a aparência da autonomia, isto é, através da forma-sujeito” (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 151). No processo discursivo, o pré-construído “corresponde ao ‘sempre-já-aí’ da interpelação ideológica que fornece-impõe a ‘realidade’ e seu ‘sentido’ sob a forma de universalidade (o ‘mundo das coisas’)” (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 151), ao passo que o discurso-transverso é a articulação que “*constitui o sujeito em sua relação com o sentido*, de modo que ela representa, no interdiscurso, aquilo que *determina a dominação da forma-sujeito*” (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 151). E posto que o efeito de sentido reside na possibilidade de substituição entre elementos no interior de uma formação discursiva, essa substituição ocorre de duas maneiras:

[...] a da *equivalência* – ou possibilidade de substituição simétrica –, tal que dois elementos substituíveis A e B “possuam o mesmo sentido” na formação discursiva considerada, e a *implicação* – ou a possibilidade de substituição $A \rightarrow B$ não seja a mesma que a relação de substituição $B \rightarrow A$ (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 151).

Com isso, o que foi conceituado sob o nome de efeito metafórico na AAD69, a questão da substituição contextual, reaparece na teoria do discurso⁸². Para Pêcheux ([1975] 2014a), a produção dos efeitos de sentido comporta dois tipos de substituição: de relação de equivalência (pré-construído) ou de implicação/orientação com seu contexto (discurso transverso). A relação entre os substituíveis (A e B) resultaria, portanto, de uma relação de identidade ou de um encadeamento (ou conexão) que determina a relação entre os substituíveis, estando esses dois tipos de substituição no cerne do funcionamento do interdiscurso:

[...] o *interdiscurso enquanto discurso-transverso* atravessa e põe em conexão entre si os elementos discursivos constituídos pelo *interdiscurso enquanto pré-construído*, que fornece, por assim dizer, a matéria-prima na qual o sujeito se constitui como “sujeito falante”, com a formação discursiva que o assujeita (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 154).

Tal dinâmica do funcionamento do interdiscurso em sua dupla modalidade pode ser ilustrada nesta sequência: *Todos os homens são iguais, mas há alguns homens que são mais iguais que os outros*. O discurso transverso é o que mobiliza o efeito de sentido de que a

⁸² O efeito metafórico, responsável pelo deslizamento de sentido de um termo a outro, mantém a ancoragem semântica (a estrutura profunda) por meio de uma variação na superfície discursiva: a repetição do idêntico (paráfrase) através de formas diferentes (polissemia), mas combinadas, isto é, em relação no discurso (PÊCHEUX, [1969] 2019a). Reencontramos esses dois movimentos de produção do sentido conceituados como pré-construído e discurso transverso. Os vestígios da estrutura profunda na superfície discursiva, transformados pela problemática da evidência do sujeito e do sentido, ressurgem como os efeitos do interdiscurso sobre o fio do discurso.

igualdade não é um atributo comum à totalidade dos homens, retomando um elemento pré-construído (o discurso da igualdade entre os homens) para articulá-lo em função de apenas uma parcela dos homens, fazendo trabalhar duas significações para a igualdade (*iguais/ mais iguais*) em um mesmo enunciado. Nessa perspectiva, é o discurso transverso que sustenta a articulação dos dizeres que são fornecidos pelo pré-construído e que estão em relação no fio do discurso, marcando o movimento de retorno do interdiscurso sobre si mesmo, conceituado por Pêcheux de *intradiscurso*:

[...] a articulação (o efeito de incidência “explicativa” que a ele corresponde) provém da linearização (ou sintagmatização⁸³) do discurso-transverso no eixo do que designaremos de pela expressão *intradiscurso*, isto é, o funcionamento do discurso com relação a si mesmo (o que é dito agora, com relação ao que eu disse *antes* e ao que eu disse *depois*; portanto, o conjunto dos fenômenos de “co-referência” que garantem aquilo que se pode chamar o “fio discursivo”, enquanto discurso de um sujeito) (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 153).

Com o intradiscurso, espaço heterogêneo de formulação e reformulação enunciativa para os sujeitos, Pêcheux expõe o movimento paradoxal do sentido: ora retalha, ora costura dizeres anteriores e exteriores, emendando-os, como pedaços de fios, formando o fio discursivo (LIMA, 1990). O que ele teorizou sob o nome de interdiscurso funciona, em nosso entendimento, como uma máquina de tear palavras e sentidos na trama imaginária que os indivíduos mantêm com as suas condições reais de existência. Por efeito, a produção material do sentido é um tecido temporal complexo e contraditório das relações de produção de uma formação social em que a forma-sujeito tende a “absorver-esquecer o interdiscurso no intradiscurso⁸⁴, isto é, ela simula o interdiscurso no intradiscurso, de modo que o interdiscurso

⁸³ Por sintagmatização, Pêcheux ([1975] 2014a) compreende o que Saussure (2008, p. 142) designou por *relação sintagmática*: “os termos estabelecem entre si, em virtude de seu encadeamento, relações baseadas no caráter linear da língua, que exclui a possibilidade de pronunciar dois elementos ao mesmo tempo”.

⁸⁴ Na teorização pecheutiana, o esquecimento é uma força que atua para que o sentido possa se lançar e relançar no tear do interdiscurso, incidindo sob duas modalidades no fio do discurso (esquecimentos nº 1 e nº 2). No *esquecimento nº 1*, que se dá no nível do recalque inconsciente, “o sujeito falante não pode, por definição, se encontrar no exterior da formação discursiva que o domina” (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 162), relacionando-se, assim, com o efeito de pré-construído. Já o *esquecimento nº 2*, que se dá no nível da relação entre forma-sujeito e fio do discurso, “*recobre exatamente o funcionamento do sujeito do discurso na formação discursiva que o domina, e que é aí, precisamente, que se apoia sua ‘liberdade’ de sujeito falante*” (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 164), estando em articulação com o discurso transverso. Não entraremos em detalhes sobre os dois esquecimentos, alvo de críticas e retificações do próprio autor (PÊCHEUX, [1978] 2014b), indicamos apenas o papel que eles cumprem na teoria do discurso: o de assinalar que a “identificação simbólica domina as identificações imaginárias através das quais toda representação verbal, portanto toda ‘palavra’, ‘expressão’, ou ‘enunciado’, se reveste de um sentido próprio, ‘absolutamente evidente’, que lhe pertence” (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 163). Tal conceituação sobre o esquecimento, assim como a reflexão que Pêcheux ([1983] 2007) inicia nos anos 1980 sobre *memória discursiva* – o índice de legibilidade de um acontecimento –, convergem com o que Deleuze e Guattari ([1972] 2011, p. 192-193) designaram como *memória de palavras* em *O anti-Édipo*: “[...] o homem, que se constitui por uma faculdade ativa de esquecimento, por um recalçamento da memória biológica, deve arranjar *outra* memória, que seja coletiva, uma memória de palavras e já não de coisas, uma memória de signos e não mais de efeitos. Sistema de crueldade, terrível alfabeto, esta organização que traça os signos no próprio corpo”.

aparece como puro ‘já-dito’ do intra-discurso, no qual ele se articula por ‘co-referência’” (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 154).

Nesse ponto, Pêcheux ([1978] 2014b) nos faz um alerta: o círculo da evidência do sujeito e do sentido não se faz sem uma necessária margem para a falha, uma vez que não existe um assujeitamento perfeito. O processo de interpelação nunca é totalmente recoberto pela evidência do sujeito, sendo a falha, o lapso e o equívoco inerentes à lei de desigualdade-contradição-subordinação que caracteriza as relações entre ideologia, língua e discurso⁸⁵. Esse *falhamento*, constitutivo do processo de significação, produz o espaço para que *os sentidos deslizem em sua errância na repetição do mesmo*: “os traços inconscientes do significante não são jamais ‘apagados’ ou ‘esquecidos’, mas trabalham, sem se deslocar, na pulsação *sentido/non-sens* do sujeito dividido” (PÊCHEUX, [1978] 2014b, p. 277). A falha trabalha incessantemente no discurso, marcando *o real da língua e da história*, ou seja, o não simbolizado que escapa ao fechamento em um único sentido e que existe fora de todo sujeito (GADET; PÊCHEUX, [1981] 2010). Na irrupção da metáfora e da contradição, “o equívoco aparece exatamente como o ponto em que o impossível (linguístico) vem aliar-se à contradição (histórica); o ponto em que a língua atinge a história” (GADET; PÊCHEUX, [1981] 2010, p. 63).

A teoria do discurso abre espaço, assim, para pensar os processos políticos (sobretudo os movimentos de resistência e revolta) e os processos de produção de conhecimentos (as rupturas epistemológicas e a forma de existência histórica dos conceitos)⁸⁶. Isso, em certa medida, retoma os dois campos de aplicação indicados no projeto teórico inicial da AAD69, a investigação sociológica e a história das ciências. É sob este último aspecto que nos interessa articular Canguilhem e Pêcheux, entrelaçando os fios de urdidura da história das ciências com os fios de trama da discursividade que sustentam a prática científica e sua produção de sentidos.

⁸⁵ “O lapso e o ato falho marcam o impossível de uma dominação ideológica fora de toda contradição. A série dos efeitos aqui resumidos pelas figuras do lapso e do ato falho infecta, assim, sem parar, toda a ideologia dominante, no próprio interior das práticas, nas quais tende a se realizar. Toda sorte de juramentos e de blasfêmias que vêm à boca dos crentes, sem que eles se apercebam disso, e contra a sua vontade, os acessos que surgem num ritual no momento em que nele não se espera outra coisa, os equívocos que explodem, de repente, por detrás da frase ou o gesto mais sagrado, tudo isso tem algo muito preciso a ver com o ponto sempre-já-lá, a origem imaginária da resistência e da revolta, sem que haja a necessidade, para isso, de se ir procurar em outro mundo ou num mundo-preexistente” (PÊCHEUX, [1978] 2014d, p. 15).

⁸⁶ Os três grandes eixos temáticos que Pêcheux se direciona nos anos 1980 são as formas de resistência das ideologias dominadas; a história da Linguística – aprofundando as reflexões sobre o real da língua e o real da história ao lado de Françoise Gadet –; as relações entre arquivo, leitura e memória (MALDIDIER, 2003).

2.8 Uma metáfora epistemológica: a cartografia discursiva das práticas científicas

De acordo com Pêcheux ([1975] 2014a), a produção de conhecimentos científicos se inscreve nas condições de produção das relações de produção de uma formação social. As contradições que constituem esse processo histórico desdobram-se “sob a forma de *relações de desigualdade-subordinação que determinam os ‘interesses’ teóricos em luta numa conjuntura dada*, e isso tanto no período que precede o começo histórico de uma ciência quanto durante o desenvolvimento sem fim que esse começo inaugura” (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 173). Por conseguinte, “os conceitos de uma ciência enquanto tais não possuem, a rigor, um sentido, mas uma função em um processo” (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 176), não estando o pensamento científico submetido ao sujeito psicológico para que possa existir⁸⁷.

Nessa perspectiva, Pêcheux ([1975] 2014a, p. 246) distingue a relação entre pensamento⁸⁸ e discurso da relação entre ideologia e discurso, assinalando que: “*o conceptual não se articula na forma-sujeito do discurso*, o que significa dizer que *nenhum sujeito é, como tal, portador da necessidade-pensada*: nesse sentido, pode-se afirmar que o funcionamento conceptual deixa localmente circunscritos o sentido e a forma-sujeito do discurso”. Para ele, o lugar próprio da problemática científica são as formas históricas do processo de produção de conhecimentos, sendo o corte epistemológico de uma ciência “acompanhado necessariamente de um questionamento da forma-sujeito e da evidência do sentido que nela se acha incluída” (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 175). Dito de outro modo, não é a inscrição em um sujeito de direito ou em uma subjetividade moral-psicológica o que legitima a produção do conhecimento científico, porém a *forma-conceito*. Na visão de Pêcheux ([1975] 2014a), a forma-conceito designa as condições-de-forma que caracterizam as modalidades de existência histórica dos conceitos, estando o campo conceitual das ciências articulado ao próprio processo de produção

⁸⁷ “Isso implica que a produção histórica de um conhecimento científico dado não poderia ser pensada como uma ‘inovação humana’, um desarranjo dos hábitos do pensamento’, etc. (cf. T. S. Kuhn), mas como efeito (e a parte) de um processo histórico determinado, em última instância, pela própria produção econômica” (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 172). Isso não significa, por seu turno, que exista um discurso científico puro, sem qualquer tipo de ligação com a ideologia, mas que pensamento científico e representação ideológica possuem funcionamentos distintos. Sobre as fronteiras entre o científico e o ideológico, Pêcheux ([1975] 2014a, p. 173) pontua que: “as ‘ideias científicas’, as concepções gerais particulares (epistemologicamente regionais) historicamente apontáveis para cada época dada – em suma, as ideologias teóricas e as diferentes formas de ‘filosofia espontânea’ que as acompanham – não estão separadas da história (da luta de classes): elas constituem ‘compartimentos’ especializados das ideologias práticas sobre o terreno da produção de conhecimentos, com discrepâncias e autonomizações variáveis”.

⁸⁸ “O pensamento é uma forma particular do real e, como tal, é parte integrante do movimento objetivo e necessário das determinações de desigualdade-contradição-subordinação que constituem o real como processo sem sujeito” (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 234).

de conhecimentos⁸⁹. A forma-conceito permitiria, assim, apreender discursivamente a história das ciências, não a confundindo com o objeto das ciências, uma vez que este é dado pelo processo de produção de conhecimentos de uma prática científica determinada.

Em nosso entendimento, a análise do trabalho teórico sobre a forma de existência histórica dos conceitos implica em considerar também a *materialidade discursiva* em que eles estão imbricados, isto é, a forma de existência histórica em que se desdobram os efeitos da discursividade⁹⁰:

Nosso empreendimento supõe, parece-me, levar a sério a noção de materialidade discursiva enquanto nível de existência sócio-histórica, que não é nem a língua, nem a literatura, nem mesmo as “mentalidades” de uma época, mas que remete às condições verbais de existência dos objetos (científicos, estéticos, ideológicos...) em uma conjuntura dada (PÊCHEUX, [1984] 2016b, p. 151-152).

Nos processos de construção de referência discursiva, a materialidade discursiva permite interrogar os efeitos do interdiscurso nas relações de apagamento, subordinação, dependência, substituição e encadeamento do que é dito no discurso, abordando “o estudo da *construção* dos objetos discursivos e dos acontecimentos, e também dos ‘pontos de vista’ e ‘lugares enunciativos no fio intradiscursivo” (PÊCHEUX, [1983] 2014c, p. 312-313). À semelhança da descoberta saussuriana, podemos afirmar que *não são os enunciados que funcionam, porém a discursividade*. Tal perspectiva, permite tratar a dimensão discursiva de

⁸⁹ “A respeito desse ponto, vamos, pois, nos limitar a designar algumas condições-de-forma que caracterizam o que se poderia chamar as modalidades de existência da forma-conceito, acentuando que não se trata absolutamente de condições internas, legislativas, ‘epistemológicas’, do processo do conhecimento, como se esse processo fosse isolado, isto é, primitivo: trata-se de modalidades que são impostas à necessidade-pensada pelo processo sem sujeito da necessidade-real, o processo natural-social objetivo – econômico, político e ideológico” (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 245). Pêcheux ([1975] 2014a) indica três condições-de-forma que permitiriam rastrear a produção de sentido dos conceitos: a) o conceito deve designar sem representar (o que não acontece em um processo nocional-ideológico); b) a necessidade-pensada não deve diferir da necessidade-real na produção do conceito – o que assegura, por efeito, a não representação do conceito; c) a relação entre nomear-designar e enunciar-construir que se opera no pensamento científico é um funcionamento conceptual-experimental que pode ser rastreado discursivamente: “[...] a exemplo de um nome próprio, um conceito designa sem representar, mas contrariamente ao nome próprio, ele designa por meio de construções que são, ao mesmo tempo, construção de enunciados (construção de necessidade-pensada) e construção de dispositivos (na necessidade-real)” (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 245). Os conceitos de pré-construído e de discurso transversal são apontados como os índices de legibilidade desse processo. Pêcheux, entretanto, apenas indica essa relação, sem desenvolvê-la, advertindo que ela deve ser buscada na análise concreta de funcionamentos conceituais especificados.

⁹⁰ Tal posição marca, a partir dos anos 1980, um tratamento das relações entre ideologia, língua e discurso para além dos moldes de uma análise estritamente automatizada. Em entrevista publicada postumamente, a questão das materialidades discursivas é evocada por Pêcheux como um ponto crucial desse processo: “Por considerarmos o alcance das materialidades discursivas como uma área de heterogeneidades não interligadas, móveis dentro de suas próprias contradições, a perspectiva de nossos programas de pesquisa tem mudado drasticamente desde a época do estruturalismo filosófico. Enfatizando as descobertas de Michel Foucault, Gilles Deleuze ou Jacques Derrida, a análise de discurso deixa de ser uma questão de reconstrução das variantes homogêneas de uma estrutura de ideologia (ou ideologias) para ser, em vez disso, uma questão de exploração desse jogo de heterogeneidades discursivas móveis que geram eventos específicos às lutas ideológicas de movimento” (PÊCHEUX; GADET, [1991] 2016, p. 98). A tese de doutorado de Lima (1990), orientada por Pêcheux, constitui um belo exemplo disso.

uma prática científica conforme sua própria história ao invés de submetê-la a uma grade interpretativa pré-estabelecida. E é justamente nesse ponto que podemos entrelaçar o pensamento epistemológico da AD com a Epistemologia Histórica, visto que, para Canguilhem (1977, p. 18), o interesse do epistemólogo reside em “conseguir abstrair da história da ciência, enquanto sucessão manifesta de enunciados mais ou menos tematizados, o processamento ordenado latente, que se pretende verídico, agora somente perceptível, e cujo termo provisório é a verdade científica presente”. Dito de outro modo, a história de uma ciência não deve ser tratada aprioristicamente, porém conforme suas condições de existência, o que implica considerar não só a história da verdade de uma ciência, mas também a história das ideologias científicas, visto que “o entrelaçamento entre ideologia e ciência deve impedir a redução da história de uma ciência à insipidez de um cronicão, isto é, de um quadro sem sobras de relevo” (CANGUILHEM, 1977, p. 41). Pela via aberta por Canguilhem, com a historicidade do discurso científico, e por Pêcheux, com o funcionamento da produção material do sentido, podemos revitalizar a lição de Bachelard sobre a *descontinuidade* na história das ciências:

Pintar o espírito científico como um espírito canalizado no dogmatismo de uma verdade indiscutida é fazer a psicologia de uma caricatura fora de moda. O tecido da história da ciência contemporânea é o tecido temporal da discussão. Os argumentos que se cruzam aqui são outras tantas ocasiões de descontinuidades (BACHELARD, [1953] 1972b, p. 33).

Se tomarmos a liberdade de pensar que as descontinuidades encontram seu correlato na linguagem, ou melhor, no discurso, podemos argumentar que uma descontinuidade de sentido funciona como o indicativo de uma descontinuidade na produção do valor de verdade do discurso científico. *Na relação entre ciência e discurso, o sentido é a sombra do valor, a faixa de areia que bordeia as margens falhas do seu percurso, a direção de seu fluxo.* Esse nosso dizer, que coloca a relação entre valores e sentidos no cerne da produção do discurso científico, encontra um precedente em Canguilhem ([1980] 2006, p. 203), quando ele afirma que “a linguagem humana é, essencialmente, uma função semântica da qual as explicações de tipo fisicalista nunca chegaram a dar conta”. Sob essa ótica, a questão do sentido escapa de toda redução que a tente alojar em uma configuração orgânica ou mecânica, para situá-la na própria capacidade humana de jogar com o sentido – e, a nosso ver, de produzir valores⁹¹ –, estabelecendo novas relações semânticas: “porque o sentido é *relação com*, o homem pode

⁹¹ Nessa perspectiva, a produção de valor é algo inerente ao vivente e não produto de um sujeito do conhecimento. Tal posicionamento encontra apoio em Souto (2022b, p. 8), quando afirma que ao longo da obra de Canguilhem “há uma dimensão valorativa de fundo em todas as suas análises histórico-científicas. Essa dimensão, por assim dizer, moral ou axiológica permite a Canguilhem deslocar o eixo de uma análise meramente epistemológica para uma reflexão crítica e até mesmo deontológica, tendo a vida como valor a coordenar os demais valores que compõem a complexa trama racionalidade científica”.

brincar com o sentido, desviá-lo, simulá-lo, mentir, criar armadilhas” (CANGUILHEM, [1980] 2006, p. 203). Nessa passagem, segundo Pêcheux ([1982] 1997, p. 62), Canguilhem deixa entender que “se o homem é assim capaz de jogar sobre o sentido, é porque, por essência, a própria língua encobre esse ‘jogo’, quer dizer o impulso metafórico interno da discursividade, pelo qual a língua se inscreve na história”. E é justamente na relação da língua (sistema sintático passível de jogo) com a discursividade (inscrição de efeitos linguísticos na história), assinalada por Pêcheux ([1982] 1997), que se constitui o nó metodológico e conceitual central de nossa tese, que denominamos – metaforicamente – de *cartografia discursiva das práticas científicas*.

A cartografia discursiva das práticas científicas consiste em um método para encontrar o processo de produção de conhecimentos científicos em seu fluxo produtivo, isto é, na tecitura dos conceitos e polêmicas que fundamentam uma prática científica em uma dada época. Conceitualmente ancorada na Epistemologia Histórica e na Análise do Discurso, ela tem como proposta desfazer as evidências imediatas em que a historicidade e a discursividade de uma prática científica estão inseridas, mapeando as discontinuidades e as recorrências em que a formação histórica dos conceitos está circunscrita. A partir da materialidade discursiva da forma-conceito, ela opera a reconstituição das etapas de formação de um conceito científico e suas condições verbais de existência, fazendo emergir uma história das filiações conceituais e dos elementos ideológicos em relação aos quais uma problemática se demarca, cartografando as normas de verificação que uma prática científica cria para si. Trata-se, portanto, de *desvelar como uma ciência cria seu universo de valores e sentidos, produzindo o seu território existencial, isto é, suas regras de coerência e regionalidade no conhecimento científico*. Por conseguinte, isso implica em analisar as ligações entre valor e significação que estão engendradas nesse território e seus efeitos na construção discursiva de uma prática científica. Em resumo, a cartografia que propomos busca por todo tipo significativo de conexões que abram caminhos e indiquem direções para rastrear o encadeamento e coerência de questões, métodos e conceitos de uma problemática científica em sua processualidade interna.

Assim sendo, a tese que anunciamos na introdução do presente estudo – *os embates epistemológicos em Ciência da Religião reproduzem valores e sentidos inscritos na prática discursiva que normatiza sua atividade científica* –, encontra aqui a sua fundamentação. Ao entrelaçar os fios da história das ciências com os fios da discursividade, a cartografia discursiva das práticas científicas permite pensar, conjuntamente, o processo de produção de conhecimentos e o processo discursivo de uma prática científica. Isso, por seu turno, abre o espaço para formular certas questões sobre o valor de verdade da prática científica e da produção material do sentido no discurso científico em nossa investigação: pode uma

genealogia do conceito de religião para a Ciência da Religião mostrar como, historicamente, a Ciência da Religião tem valorado sua atividade científica? Como essa prática científica chegou ao Brasil e o que se instituiu academicamente sob a rubrica de *Ciências da Religião*? Que valores e sentidos são reproduzidos quando o termo epistemologia é retomado no debate sobre o estatuto epistemológico da Ciência da Religião?

Foi tomando a trilha inicial do estudo das mitologias naturalistas – valendo-se da Filologia indo-europeia e da Linguística Comparada – e de uma releitura de Kant que Max Müller pôde articular, na segunda metade do século XIX, a rede de conceitos e questões que estão no cerne da *Ciência da Religião*. Essa teorização empreendida por Müller, que tem o seu ponto alto na *Introdução à Ciência da Religião* (MÜLLER [1889] 2020b), integra-se à história da disciplina, pertencendo de pleno direito à Ciência da Religião, à revelia de sua pluralidade de nomes, conferindo-lhe um começo histórico e inaugurando uma nova forma de apreender a religião. Nova forma que se desenvolverá em duas grandes linhas de estudo que têm seu ápice com as tendências fenomenológicas e historicistas ao longo de grande parte do século XX, fragmentando-se em múltiplas linhas a partir dos anos 1970.

Visto que é o refazer histórico das etapas de formalização de um conceito o que nos permite julgar o seu grau de cientificidade, uma definição que recupera a concepção que introdutoriamente impulsionou a formalização do objeto dessa prática científica é proposta por Eliade ([1957] 2010, p. 1), quando ele afirma que a *Ciência da Religião*, como disciplina autônoma, “tem por objeto a análise dos elementos comuns das diversas religiões a fim de decifrar-lhes as leis de evolução e, sobretudo, precisar a origem e a forma primeira da religião”. É a partir da problemática que tal definição indica que, no próximo capítulo, a história epistemológica da fase formativa da disciplina será cartografada.

3 NAVEGANTES ACIMA DOS TRÓPICOS: A CIÊNCIA DA RELIGIÃO EM SEU NASCEDOURO EUROPEU⁹²

“Não há, a meu ver, assunto mais absorvente do que traçar a origem e o primeiro desenvolvimento do pensamento humano; – não teoricamente, ou de acordo com as leis hegelianas do pensamento, ou as épocas comteanas; mas historicamente, e como um caçador indiano, espionando cada pegada, cada camada, cada lâmina quebrada que pudesse contar e testemunhar a antiga presença do homem em suas primeiras andanças e buscas por luz e verdade” (MÜLLER, [1867] 1891, p. ix)⁹³.

“O presente século não terminará sem ter visto se estabelecer em sua unidade uma ciência cujos elementos ainda estão dispersos, ciência que os séculos anteriores não conheceram, que nem sequer está definida e que, talvez pela primeira vez, nomeamos de Ciência das Religiões” (BURNOUF, 1876, p. 1).

Neste capítulo, por meio de uma genealogia do conceito de religião para a *Ciência da Religião*, faremos uma caracterização histórica e conceitual do surgimento e desenvolvimento da Ciência da Religião na segunda metade do século XIX, mapeando a discussão teórica sobre o método e os pressupostos que delimitam o seu objeto, bem como a sua entrada no meio universitário. Nossa análise rastreia como essa discussão encontra seu limiar de cientificidade em Max Müller, sendo retomada e reformulada por autores como Cornelis Petrus Tiele e Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye, assim como seus principais desdobramentos até o começo do século XX, quando é publicada, em 1905, uma das primeiras obras destinadas a fazer um histórico da disciplina: *Comparative Religion: its Genesis and Growth* de Louis Henry Jordan.

⁹² Assim como no capítulo anterior, não fizemos marcações nas citações diretas. Exceto para assinalar algum eventual problema de tradução, reservamos o nosso uso desses recursos gráficos apenas para o último capítulo, destinado à análise discursiva.

⁹³ O prefácio da obra *Chips from German Workshop*, de onde essa citação foi extraída, foi numerado em algarismos romanos. A numeração em algarismos arábicos se inicia somente no primeiro capítulo da obra e a partir do número um. Por essa razão, preservamos os algarismos romanos nos trechos do prefácio que utilizamos. Essa mesma postura foi adotada em todas as obras do século XIX que são citadas ao longo deste capítulo, visto que elas seguem esse mesmo padrão de editoração.

3.1 Marcos e fronteiras: uma rosa dos ventos

Conforme afirmamos na introdução de nosso estudo, a ausência da demarcação de um domínio teórico específico não é uma característica reprovável nos primeiros professores e pesquisadores brasileiros da área de Ciências da Religião. O mesmo, entretanto, não pode ser dito de quem atualmente se lança em uma investigação sobre o que foi constituído sob essa rubrica. Tal responsabilidade, exige um recuo que permita localizar sob quais condições se formaliza esse estudo científico da religião e o estatuto de cientificidade de seu objeto. Isso também implica em fazer uma travessia, no tempo e no espaço, que nos possibilite recuperar a tecitura da discussão que fez emergir, do outro lado do Atlântico, a *Ciência da Religião*.

Nessa viagem, é importante destacar que apesar do interesse pela história das religiões no Ocidente possa ser remetido à Grécia Clássica⁹⁴, a investigação científica da religião tem o seu florescimento apenas na segunda metade do século XIX, desenvolvendo-se a partir da articulação de aspectos linguísticos e históricos no estudo comparado das religiões. Em um parágrafo conciso e eloquente, que abre o prefácio da obra *O sagrado e o profano*, Mircea Eliade ([1957] 2010) nos oferece uma síntese do empreendimento teórico que orientou a Ciência da Religião em seu nascimento:

A ciência das religiões, como disciplina autônoma, tendo por objeto a análise dos elementos comuns das diversas religiões a fim de decifrar-lhes as leis de evolução e, sobretudo, precisar a origem e a forma primeira da religião, é uma ciência muito recente (data do século XIX), e sua fundação quase coincidiu com a da ciência da linguagem. Max Müller impôs a expressão “ciência das religiões” ao utilizá-la no prefácio de sua obra *Chips from a German Workshop* (Londres, 1867). É certo que o termo fora empregado esporadicamente antes (em 1852, pelo padre Prosper Leblanc; em 1858, por F. Stiefelhagem etc.), mas não no sentido rigoroso que Max Müller lhe deu e que, desde então, passou a ser amplamente adotado (ELIADE, [1957] 2010, p. 1).

Foi perseguindo o uso rigoroso do termo que nomeia essa ciência que, ao término de nosso primeiro capítulo, recuperamos parte dessa citação como forma de demarcar uma concepção inicial do objeto da Ciência da Religião. A fim cotejar a afirmação feita por Eliade, convém retomar o trecho do prefácio de *Chips from a German Workshop* em que Max Müller (1823-1900)⁹⁵ lança as primeiras linhas de seu projeto teórico e humanístico:

⁹⁴ “Podemos localizar sua primeira manifestação na Grécia clássica, sobretudo a partir do século V. Esse interesse manifesta-se, por um lado, nas descrições dos cultos estrangeiros e nas comparações com os fatos religiosos nacionais – intercaladas nos relatos de viagens – e, por outro lado, na crítica filosófica da religião tradicional” (ELIADE, [1957] 2010, p. 5).

⁹⁵ Friedrich Max Müller foi um filósofo, filólogo e indólogo alemão que se naturalizou na Inglaterra, onde viveu a maior parte de sua vida. Esteve envolvido em várias áreas acadêmicas, sobretudo nos estudos e traduções dos

Por uma divisão adequada do trabalho, os materiais que ainda estão em falta serão coletados e publicados e traduzidos, e quando isso for feito, certamente o homem nunca descansará até que ele tenha descoberto o propósito que permeia as religiões da humanidade, e até que ele tenha reconstruído a verdadeira *Civitas Dei* [Cidade de Deus] em fundações tão amplas quanto os confins do mundo. A Ciência da Religião pode ser a última das ciências que o homem está destinado a elaborar; mas quando for elaborada, mudará o aspecto do mundo e dará uma nova vida ao próprio Cristianismo (MÜLLER [1867] 1891, p. xix).

Essa citação nos oferece mais informações sobre as condições em que Müller desenvolve seu projeto do que propriamente o recorte exato de uma disciplina científica nos moldes que hoje conhecemos. É necessário, portanto, estar atento para o que Canguilhem (1977) chamou de *não-ciência* e que, nesse caso, corresponde ao espaço pré-científico requerido para o desenvolvimento da aventura intelectual do estudo comparado das religiões, assim como as ideologias científicas que serpenteiam tal projeto. E, como bem assinalou Pêcheux/Herbert, uma ciência em estado nascente é uma aventura teórica em que “o acesso ao objeto é obtido por caminhos ainda não trilhados, onde os passos em falso não estão excluídos” (HERBERT, [1966] 2016, p. 47). Caminhos esses que, em nossa cartografia, perfilam-se por entre sociedades eruditas compostas por estudiosos cuja formação era predominantemente não-teológica. Trilhas que são abertas e percorridas por um profundo desejo de renovação espiritual em uma Grã-Bretanha da *Era Vitoriana*⁹⁶: um projeto que estava para além dos muros universitários e que marca o contexto social e cultural de uma época. Uma expressão mais visível disso está no ensaio mülleriano *Comparative Mythology*:

Se nós mesmos, quando falamos do sol ou das tempestades, do sono e da morte, da terra e da aurora, ou não associamos nenhuma ideia definida a esses nomes, ou deixamos que eles projetem em nossas mentes as sombras fugidias da poesia passada; se quando nos expressamos com o calor que é natural ao

textos védicos, na Filologia e Mitologia Comparadas e na criação da Ciência da Religião. Mota (1975, p. 659) descreve a amplitude da formação e do preparo intelectual de Müller: “Nasceu Max Müller na Alemanha, em Dessau, em 1823. Aconselhado pelo Prof. Brockhaus, da Universidade de Leipzig, dedicou-se, em 1841, ao estudo do Sânscrito, adquirindo a base indispensável para as pesquisas no campo da filologia comparada a que, animado pelo grande sábio Bopp, de Berlim, viria a consagrar-se a partir de 1844. Dois anos depois, em Paris, estudando filologia com Burnouf [...] foi por este notável pesquisador persuadido a utilizar o método comparativo no estudo da ciência das religiões, tão afim à da filologia. Transferindo-se, em 1846, para a Inglaterra, país que adotou como pátria, deu início a uma série de estudos no campo das religiões comparadas sem, entretanto, abandonar as suas investigações linguísticas de que resultaram algumas obras de incontestável valor, como, por exemplo, a *History of Ancient Sanskrit Literature*, publicado em 1859”. O trabalho mais famoso de Müller foi editar e ajudar a traduzir para o inglês os textos sagrados indianos, árabes, chineses e iranianos, publicadas em 51 volumes ao longo dos vinte e cinco últimos anos de sua vida, em colaboração com vários especialistas e colegas de trabalho de outros países, sob o título de *The Sacred Books of the East* (MOTA, 1975).

⁹⁶ A Era Vitoriana corresponde ao reinado da rainha Vitória no Reino Unido, que vai de 1837 a 1901. Esse período marca a expansão do Império Britânico e a Revolução Industrial de que a Inglaterra foi o palco principal. Esse progresso econômico e seu impacto social e cultural caracterizam a *Belle Époque* da Europa continental, que também é marcada por sua rigidez nos costumes sexuais, o moralismo social e o fundamentalismo religioso, além de estar no centro da exploração capitalista e do colonialismo (HOBSBAWM, 2002).

coração humano agitado por alguma emoção profunda, esconjuramos os ventos e o sol, o oceano e o céu, como se eles pudessem nos ouvir, se a imaginação não pode representar nenhum desses seres ou poderes, sem lhe dar, senão uma forma humana, pelo menos uma vida humana e sentimentos humanos, por que se admirar de encontrar nos antigos, em vez dos contornos tênues e indistintos do pensamento moderno, uma linguagem palpitante de vida e resplandecente em cores? Por que deveríamos nos surpreender que, com a ajuda dessa linguagem, eles evocassem e criassem essas formas vivas da natureza, dotadas de faculdades mais que humanas, já que a luz do sol era mais brilhante que a luz do olhar do homem, e os rugidos da tempestade mais altos do que os gritos da voz humana? A ciência hoje explica a origem da chuva e do orvalho; no entanto, para a grande maioria dos homens, todas essas coisas, se não são palavras vazias de sentido, ainda são o que foram para Homero, exceto talvez por terem um caráter menor de beleza, poesia, realidade e vida (MÜLLER, [1856] 1988, p. 56-57).

Müller vê na mitologia uma intersecção entre fenômenos naturais e linguísticos, isto é, metáfora e corrupção fonética e lexical. Para realizar uma análise científica desses elementos, ele desenvolve um estudo comparado entre diferentes mitologias. E como assinala Eliade ([1957] 2010), os trabalhos de Müller com a Mitologia Comparada vem na esteira do desenvolvimento do *orientalismo*⁹⁷, tendo por base a aplicação dos recursos metodológicos da Filologia Comparada, o que abriu caminho para os estudos sobre a história das religiões:

Graças às descobertas feitas em todos os setores do orientalismo na primeira metade do século XIX, e graças também à constituição da filologia indo-européia e da linguística comparada, a história das religiões atingiu seu verdadeiro impulso com Max Müller (1823-1900). Em *Essay on Comparative Mythology*, que data de 1856, Müller abre uma longa série de estudos seus e dos partidários da sua teoria. Müller explica a criação dos mitos pelos fenômenos naturais – sobretudo as epifanias do Sol – e o nascimento dos deuses por uma “doença da linguagem”: o que, originalmente, não passava de um nome, *nomen*, tornou-se uma divindade, *numen*. Suas teses tiveram um sucesso considerável e só perderam a popularidade pelos fins do século XIX, depois dos trabalhos de W. Mannhardt (1832-1880) e Edward Burnett Tylor (1832-1917) (ELIADE, [1957] 2010, p. 11).

Apesar da perspectiva filológica no estudo comparado das religiões ter se tornado bastante difundida no começo da segunda metade do século XIX, ela será eclipsada pelos estudos antropológicos ainda no final desse mesmo século. Nesse período, segundo Eliade ([1957] 2010), o estudo geral da religião passa a ser impulsionado por novas tendências teóricas, como o animismo, a partir das teses de Edward Burnett Tylor, e o pré-animismo, no início do século XX, com Robert Ranulph Marett e Konrad Theodor Preuss. Em contraponto a essas

⁹⁷ O termo orientalismo serviu como epíteto, durante os séculos XVIII e XIX, para denominar os estudos sobre as civilizações orientais (línguas, literatura, história, etc.). Grande parte desses estudos foi realizada sob patrocínio do Império Britânico, que tinha interesses políticos e econômicos sobre esses povos, especialmente a Índia, onde atuava a Companhia Britânica das Índias Orientais. Nesse controverso terreno, permeado pelo colonialismo, surgem os estudos sobre as civilizações orientais e suas culturas (HOBSBAWM, 2002).

tendências, emergem as críticas ao animismo feitas por Andrew Lang e, posteriormente, retomadas por Wilhelm Schmidt. Ainda no século XIX, surgem outros movimentos, como a explicação sociológica da religião de Émile Durkheim, com sua teoria sobre o totemismo; e as ideias de Lucien Lévy-Bruhl que tentavam explicar o comportamento religioso a partir de uma mentalidade pré-lógica dos povos ditos primitivos. Essas explicações sociológicas, entretanto, não encontraram uma influência duradoura sobre as investigações histórico-religiosas, advindo da etnologia as contribuições de maior alcance para a área, sobretudo com os trabalhos de Wilhelm Schmidt e Franz Boas. As explicações de teor psicológico sobre a religião, com as fornecidas por Wilhelm Wundt, William James e Sigmund Freud, também constituíram uma influência significativa para a área (ELIADE, [1957] 2010).

Diante de um quadro tão amplo de referências que compõem o estudo geral da religião, e de que apenas alçamos uma breve síntese, o resgate histórico da perspectiva singular que abre o estudo comparado das religiões, exige um esforço comparável às pacientes escavações geológicas para se chegar ao solo em que brotou a Ciência da Religião. Isso porque, em diversas tentativas de se traçar uma genealogia para essa ciência (FILORAMO; PRANDI, [1987] 1999; GRESCHAT, [1988] 2005; HOCK, [2002] 2010; STERN; COSTA; 2017, RIES, 2019), a relação entre Filologia Comparada e a Mitologia Comparada desenvolvida por Müller, antessala para uma formalização da Ciência da Religião, não é mencionada ou simplesmente é posta em menor escala, sendo necessário um retorno aos textos em que ele traça os marcos e fronteiras dessa nova disciplina. Visto que foi na investigação sobre as águas primordiais da mitologia e da linguagem que Müller fez emergir os elementos para o estudo comparado das religiões, cumpre investigar como ele analisou o que está sedimentado nessas águas.

3.2 Geologia de um ambiente marinho: mito, poesia e metáfora na Ciência da Religião

De acordo com Müller ([1856] 1988), em seu ensaio *Comparative Mythology*, o que está no cerne do estudo das mitologias dos diferentes povos é o surgimento da concepção humana da história e da natureza, e não a busca por um suposto fundo de verdade factual em que repousam os mitos, muito menos a tentativa de atestar a literalidade das narrativas míticas:

Desta forma, a história, com suas páginas cobertas pela poeira dos séculos, é para nós um livro tão sagrado quanto o da natureza. Em ambos encontramos, ou tentamos encontrar, o reflexo de uma sabedoria divina. Assim como já não reconhecemos na natureza as obras de demônios ou manifestações de um princípio maligno, também negamos que a história seja uma aglomeração atomística do acaso ou a aplicação despótica de um destino cego. Acreditamos que não há nada de irracional na história ou na natureza, e que o espírito

humano deve ler e reverenciar neles as manifestações de um poder divino (MÜLLER, [1856] 1988, p. 10-11).

A história e a natureza, nesse contexto, representariam manifestações de um poder divino. Essa concepção, aparentemente tão estranha aos interesses do homem moderno, exerceria um novo fascínio em nós, desde que compreendamos que ela nos conta “a história de nossa própria linhagem, de nossa própria família, ou, para melhor dizer, de nós mesmos” (MÜLLER, [1856] 1988, p. 11). Para o autor, encontraríamos em um estágio em que, antes de nós, muitos outros seres humanos têm representado vários atos de um drama eterno: drama em que também somos chamados a representar o nosso próprio papel enquanto vivemos (MÜLLER, [1856] 1988). E para saber como devemos compreender esse papel, é imprescindível conhecer os traços daqueles cujo o posto tomamos nessa trama:

Naturalmente voltamos nossos olhares para as cenas, sobre as quais caiu a cortina do passado, porque acreditamos que deve haver um único pensamento que domine todo o drama encenado pela humanidade nesta terra. Então a história nos é oferecida, e ela nos dá o fio que liga o presente ao passado. É verdade que muitas cenas da peça se perderam para sempre; e o mais interessante, as cenas do prólogo, aquelas que teriam apresentado à nossa vista a infância da espécie humana, só vislumbramos e adivinhamos por fragmentos muito curtos (MÜLLER, [1856] 1988, p. 12).

Esses curtos fragmentos que permitiriam refazer, ao menos em parte, a história dos primeiros dias da humanidade, conforme Müller ([1856] 1988, p. 12), seriam fornecidos pela linguagem, visto que ela nos possibilita ler “os pensamentos que traduziram, em seus dias, a inteligência que os criou, refletida em seu trabalho”. Para o autor, a linguagem seria a primeira obra de arte do espírito humano, formando um fio de encadeamento que ligaria os primeiros grupos humanos até os nossos tempos, sendo ela “um testemunho contra o sistema que gostaria de atribuir as mesmas origens à espécie humana e à animal⁹⁸” (MÜLLER, [1856] 1988, p. 13). Para defender essa posição, Müller ([1856] 1988) traça uma genealogia da origem da

⁹⁸Adiante, veremos como essa posição sofrerá uma alteração em estudos posteriores de Müller. Lembremos, por ora, que a década de 1850 foi marcada por acaloradas discussões no que tange às leis de transmutação das espécies e que *A Origem das Espécies* de Charles Darwin, publicada no ano de 1859, em Londres, foi motivo de grandes polêmicas e incompreensões, posto que a biologia darwiniana desapossou o ser humano da ilusão de uma filiação genealógica singular, ao mesmo tempo em que ela também sofreu apropriações indevidas, como no caso da ideologia científica do evolucionismo de Herbert Spencer: “ao contrário da teoria da atração universal, a teoria da origem das espécies por seleção natural foi de início tida na conta de ideologia por um bom número de pessoas, das quais nem todas eram ignorantes” (CANGUILHEM, 1977, p. 93). O próprio Müller, em sua autobiografia, permite-nos ter a noção do que se passava em torno das ideias de Darwin: “A evolução natural de Darwin era vista como muito parecida com o processo dialético de Hegel, como o solvente geral de todas as dificuldades. O mais notório absurdo foi passado com esse nome, tal como foi sob o nome de evolução. Hegel sabia muito bem o que queria dizer, assim como Darwin. Mas o entusiasmo vazio de seus seguidores tornou-se tão selvagem que o próprio Darwin, o mais humilde de todos os homens, ficou bastante envergonhado disso. O mestre, é claro, não foi responsável pela loucura de seus chamados discípulos, mas o resultado foi inevitável” (MÜLLER, 1901, p. 128).

linguagem, classificando o período inicial da formação da linguagem humana – que corresponde à composição das raízes das palavras, a distinção gradual das significações e a elaboração das formas gramaticais – de *período remático*:

[...] nesse período devem se colocar os primeiros começos de uma gramática livre e simplesmente aglutinativa, gramática que ainda não traz a marca de nenhuma particularidade individual ou nacional, e que, no entanto, contém os germes de todas as formas de linguagem, do tipo turiano, bem como do tipo ariano e semítico⁹⁹ (MÜLLER, [1856] 1988, p. 13).

Ao passar em revista os mitos de diferentes povos e apontar semelhanças entre suas histórias e palavras, Müller ([1856] 1988) defende que o período remático teria sido sucedido por outros três períodos, o *período dos dialetos*, o *período mitológico* e o *período das nações*:

Houve uma época que produziu esses mitos, uma época que fica a meio caminho entre o *período dos dialetos*, em que a linhagem humana é gradualmente dividida em diferentes famílias e em diferentes línguas, e o *período das nações*, que nos oferece os mais antigos vestígios de línguas pertencentes a esta ou aquela nação, e de literaturas nacionais nascidas na Índia, Pérsia, Grécia, Itália e Alemanha. Aqui está o fato. É preciso explicar, ou é preciso admitir, no desenvolvimento gradual do espírito humano, como na formação da terra, revoluções violentas que romperam a regularidade das camadas primitivas do pensamento, e transformaram o espírito humano, como vulcões e terremotos produzidos por uma causa desconhecida em profundidades muito abaixo da superfície da história (MÜLLER, [1856] 1988, p. 16-17).

Nessa perspectiva, Müller ([1856] 1988) levanta a hipótese de que foi no período mítico – espaço de tempo intermediário entre a formação das diferentes linhagens humanas em famílias (povos) e a formação das mais antigas línguas e literaturas nacionais até então conhecidas – que a relação entre linguagem e pensamento encontraria um grau de articulação sem precedentes. O período mítico é por ele caracterizado nos seguintes termos:

Durante esse período inicial, antes da formação das várias nacionalidades, e que chamo de período mítico, cada palavra ariana era, em certo sentido, um mito. Originalmente, todas as palavras eram apelativas; expressavam um dos numerosos atributos característicos de um objeto; e a escolha desses atributos implica uma espécie de poesia instintiva que as línguas modernas perderam completamente (MÜLLER, [1856] 1988, p. 50).

A Filologia Comparada, nesse contexto, funcionaria como um instrumento, como um método capaz de “contar a história do passado na própria linguagem¹⁰⁰” (MÜLLER, [1856]

⁹⁹ Os termos turiano, ariano e semítico designam as três famílias linguísticas (grupo de línguas) dos três principais grupos étnicos (raças) que deram origem a grande parte dos povos e religiões do mundo antigo (MÜLLER, [1856] 1988). Essa questão será retomada na *Introdução à Ciência da Religião* (MÜLLER, [1899] 2020b).

¹⁰⁰ Müller ([1856] 1988) argumenta não estar sozinho nessa posição. Ele mostra que outros eminentes estudiosos de seu tempo, também assinalaram em suas investigações a relação entre mito e linguagem na origem e ramificação de diferentes línguas. Ele traz como exemplos, ao longo de seu ensaio, historiadores, filólogos e linguistas como George Grote, com seus estudos sobre a história da Grécia; Jacob Grimm, fundador dos estudos germânicos, em

1988, p. 23), residindo o seu valor no fato dela conferir um caráter de realidade histórica através da língua ao período mítico, sem que isso venha equivaler a uma pretensão de compor uma história completa ou universal da civilização. É nesse sentido que, para Müller ([1856] 1988, p. 29), a língua é “o quadro da ciência e dos costumes do povo que a fala”, o parâmetro para a formação do fio de encadeamento entre nós e os grupos humanos do período mítico, instituindo-se, por intermédio dela, o par linguagem-pensamento: relação fundante do espírito humano.

Em síntese, a linguagem, no período mítico, “não era mais que a expressão consciente, mediante os sons, das impressões recebidas por todos os sentidos¹⁰¹” (MÜLLER, [1856] 1988, p. 50). Nessa forma de apreender a linguagem, a própria noção de tempo “não é nada substancial, nada individual; é uma qualidade transformada pela linguagem em uma substância” (MÜLLER, [1856] 1988, p. 52). No período mítico, a ideia de natureza, por exemplo, se expressaria como um simples adjetivo tomado substantivamente (*natura*), sendo o uso da voz abstrata a transformação de um adjetivo em substantivo¹⁰² (MÜLLER, [1856] 1988). Isso se tornaria mais evidente, segundo Müller, na poesia:

A linguagem mitológica – não devemos perdê-la de vista – simplesmente carecia de vozes auxiliares. Toda voz, seja substantivo ou verbo, teve seu pleno poder durante o período mítico. As palavras eram pesadas e pouco manejáveis. Elas diziam mais do que deviam, e, em certa medida, é por isso que a linguagem mitológica nos parece tão estranha. Há um fenômeno aqui que só podemos entender seguindo cuidadosamente o desenvolvimento natural da linguagem. Falamos do sol seguindo o amanhecer; mas os poetas antigos só podiam falar do sol amoroso que abraçava a aurora. O que para nós é um pôr do sol, foi para eles o sol envelhecendo, diminuindo ou morrendo. Nosso nascer do sol foi para eles o nascimento de um brilhante filho da noite; na primavera eles realmente viram o sol ou o céu abraçando firmemente a terra, fazendo chover e despejando tesouros no seio da natureza. Há em Hesíodo muitos mitos de época posterior, em que basta substituir o verbo completo por um auxiliar para transformar a linguagem mítica em linguagem lógica (MÜLLER, [1856] 1988, p. 60-61).

Sob essa ótica, a poesia, a função poética da linguagem, seria anterior à prosa. É por meio da poesia que, para Müller ([1856] 1988), transmutam-se nomes, deuses, homens e fenômenos da natureza. Apreendidas pela linguagem, história e natureza são contadas, cantadas e transmitidas de geração em geração. Na teorização mülleriana sobre a linguagem, metáfora e

suas análises sobre a mitologia alemã; Otfried Müller, com a Filologia Comparada dos mitos gregos; e Franz Bopp, com a Gramática Comparada do indo-europeu (MÜLLER, [1856] 1988).

¹⁰¹ Esse processo irá se intensificar e se tornar mais complexo no período das nações, com o surgimento das línguas e literaturas nacionais, dando origem aos nomes abstratos (MÜLLER, [1856] 1988).

¹⁰² Conforme Frenschkowski (2021, p. 47), Müller não estava sozinho nessa posição: “Como Charles François Dupuis (1742-1809), Adalbert Kuhn (1812-1881), George William Cox (1827-1902), Friedrich Leberecht Wilhelm Schwartz (1821-1899), Abram Smythe Palmer (1844-1917) e muitos outros, ele era fascinado pela mitologia como uma possível interpretação e expressão poética da natureza e suas forças (*‘naturmythologische Schule’*), mas como é sabido ele também enfatizou sua possível origem na linguagem metafórica como tal”.

poesia não estão dissociadas, sendo manifestações de um poder divino que, no período mítico, funda tanto a história como a natureza. Essa visão, aplicada ao estudo das mitologias, permitiria reconhecer e analisar como os seres humanos apreendem a história e percebem o tempo. E com a poesia¹⁰³, teríamos a experiência do sentimento que se expressa no próprio ato de se empregar a língua, sendo a poesia a primeira união entre pensamento e linguagem:

[...] a maioria dos nomes criados pela linguagem na época do primeiro uso da poesia primitiva baseavam-se em metáforas ousadas. Esquecidas essas metáforas, obscurecendo e alterando o sentido das raízes de onde vinham essas vozes, muitas palavras perderam não apenas seu sentido poético, mas também seu sentido radical; tornaram-se nomes simples transmitidos na conversa de uma família, talvez compreendidos pelo avô, familiares ao pai, mas estranhos ao filho e incompreendidos pelo neto. Essa confusão e essas interpretações errôneas podem ter sido produzidas de várias maneiras. Às vezes, o que se esquecia era o significado radical de uma palavra: o que era originalmente um apelativo, um nome, no sentido etimológico do vocábulo (*nomen* está no lugar de *gnomen* “que gnoscimus res” [conhecemos os fatos], como *natus* está no lugar de *gnatus*), degenerou em um som simples e tornou-se um nome próprio (MÜLLER, [1856] 1988, p. 67).

Dito de outro modo, é na combinação entre linguagem e pensamento que nomes e expressões são tecidos. E é pela força da metáfora e do esquecimento que “na maioria das vezes as línguas perdem por completo a consciência etimológica” (MÜLLER, [1856] 1988, p. 50), fazendo com que as significações se multipliquem e adquiram novos contornos fonéticos e lexicais – dando forma aos fios em que são tecidas as línguas, especialmente a partir do período das nações. Com o esquecimento da significação primitiva de um termo, ele se tornaria um personagem apreendido como um deus ou herói. É assim que, para Müller ([1856] 1988), muitos mitos, uma vez metaforizados, foram atribuídos a seres humanos, simplesmente por uma semelhança nominal. O mito solar de Endymion e Selene serve como ilustração disso:

[...] esquecendo o significado primitivo de Endymion, o que foi dito na origem do sol poente tornou-se um atributo de um certo personagem considerado um deus ou um herói. O sol poente dormiu *em outro tempo* na caverna latmia, a caverna da noite (porque Latmos deriva da mesma raiz que Leto, Latona, a noite); mas *agora* ele dorme no Monte Latmos, em Caria. Endymion, mergulhado em um sono eterno depois de uma vida de um único dia, foi *em outro tempo* o sol poente, filho de Zeus, o céu brilhante, e de Kalike, a noite que tudo cobre (MÜLLER, [1856] 1988, p. 73).

É desse modo que, segundo Müller ([1856] 1988), aquilo que a princípio não passava de um nome (*nomen*), tornou-se uma divindade (*numen*): por intermédio da apreensão dos

¹⁰³ “A poesia é mais velha que a prosa, e falar a língua da abstração exige maior esforço do que reclamam as efusões de um poeta cativado pelas belezas naturais. É preciso muita reflexão para privar a natureza de toda expressão viva, para não ver nas nuvens em rápido movimento mais do que vapores condensados, nem nas montanhas sombrias mais que faíscas elétricas” (MÜLLER, [1856] 1988, p. 55).

fenômenos naturais e da corrupção fonética e lexical, originaram-se às epifanias do sol. Sob essa ótica, ele defende que seria um exercício vão tentar resolver o segredo por trás de cada nome em uma análise filológica aplicada ao estudo comparado das mitologias, pois eles teriam, antes de tudo, uma função alegórica¹⁰⁴.

Apesar disso, Müller ([1856] 1988) insiste que o caráter plástico da linguagem primitiva, assinalado ao longo de seu estudo pela análise da formação dos nomes e dos verbos, não seria suficiente para explicar “como um mito foi capaz de perder o poder que tinha inicialmente de expressar uma ideia sensível, como a vida foi retirada dele, como ele deixou de ter consciência de sua origem” (MÜLLER, [1856] 1988, p. 66). Tendo em conta as dificuldades que existiram para se chegar a formar nomes e verbos abstratos, seria impossível, para o autor, explicar a poesia alegórica e a própria mitologia. Müller ([1856] 1988) lança luz sobre essa questão por meio das relações de *polionímia*¹⁰⁵ e *sinonímia*:

Devemos chamar em nosso auxílio outro elemento, que desempenhou um grande papel na formação da linguagem antiga, e para o qual não posso encontrar nome melhor do que *polionímia* e *sinonímia*. A maioria dos nomes, como já vimos, eram originalmente apelativos ou atributos, expressando o que parecia ser a nota mais característica do objeto. Porém, como muitos objetos têm mais de um atributo, e como, dependendo de qual aspecto foi considerado, este ou aquele atributo pode parecer mais adequado para fornecer o nome, necessariamente a maioria dos objetos teve mais de um nome durante o período primitivo da linguagem. A partir de então, a maioria desses nomes tornou-se inútil e foi substituída, nos dialetos que foram cultivados de forma literária, por um nome fixo, que era de certa forma o nome próprio do objeto. É por isso que quanto mais antiga é uma língua, mais rica ela é em sinônimos (MÜLLER, [1856] 1988, p. 66).

Assim, as noções de polionímia e sinonímia seriam capazes de auxiliar a reconhecer nos heróis gregos e nas narrativas míticas de outros povos, formas humanizadas dos deuses por meio da análise de nomes que, em muitos casos, eram tão somente epítetos para seus protótipos divinos. Para Müller ([1856] 1988), essa seria uma das chaves para compreender a mitologia, porém apenas a Filologia Comparada poderia ensinar-nos a utilizá-las:

Se pudermos assim decifrar os antigos nomes e lendas da mitologia grega ou de qualquer mitologia, veremos que o *passado* da mitologia grega, ou de

¹⁰⁴ Um dos exemplos dessa função alegórica fornecidos pelo autor é o mito de Cirene: “A cidade grega de Cirene, na Líbia, foi fundada por volta da 37ª Olimpíada; a raça dominante veio dos Minios, que reinaram principalmente em Iolkos, no sul da Tessália; a fundação dessa colônia deveu-se ao oráculo de Apolo, a pitonisa (*Pytho*). Daí nasceu este mito: ‘Cirene, uma jovem heroica, que viveu na Tessália, é amada por Apolo e transportada para a Líbia’. Em linguagem moderna diríamos: ‘A cidade de Cirene, na Tessália, enviou uma colônia à Líbia, sob os auspícios de Apolo’. Muitos outros exemplos poderiam ser citados em que a simples introdução de um verbo mais positivo priva, assim, um mito de todo caráter maravilhoso” (MÜLLER, [1856] 1988, p. 63-64).

¹⁰⁵ A polionímia se refere à capacidade de expressar linguisticamente um objeto com diferentes nomes que não guardam, necessariamente, uma semelhança lexical. São exemplos de polionímia os nomes Zeus/Júpiter, Hermes/Mercúrio, Hórus/Apolo.

qualquer mitologia, teve seu *presente*, que há vestígios de pensamento orgânico naqueles restos petrificados, e que essas estratificações agora enterradas tão profundamente, em outros dias formaram a superfície da língua grega. A lenda de Endymion estava *presente* na época em que o povo de Elida entendia a antiga língua, segundo a qual a Lua (Selene) subia em favor do véu da Noite (ou na caverna da Latmia) para ver e admirar, com silencioso amor, a beleza do sol poente, isto é, do adormecido Endymion, filho de Zeus, e conceda-lhe o dom duplo do sono eterno e da juventude perpétua (MÜLLER, [1856] 1988, p. 73).

Nesse contexto, a Mitologia Comparada, desdobramento da Filologia Comparada, assinalaria, pela linguagem, como se inscreve na história do ser humano a relação com o tempo e com os modos de apreensão da natureza que o circunda. O passado mitológico se atualiza pela linguagem como matéria-prima de um presente que faz esquecer o sentido daquilo que um dia significou, no período mítico, uma expressão viva do poder divino, dando lugar à nossa linguagem ordinária¹⁰⁶. É por isso que, para Müller ([1856] 1988), decifrar e traduzir mitologias é fazer uma *geologia da linguagem*¹⁰⁷, sendo a Mitologia Comparada uma ferramenta imprescindível. Vale ressaltar que Müller não concebia sua teorização como algo capaz de explicar e abarcar a origem etimológica de todos os nomes e deuses, nem que todas as concepções mitológicas mais antigas fossem, necessariamente, mitos solares, ainda que defendesse que esses casos fossem predominantes. Os mitos solares ilustram quão diversas são as formas de expressão de uma mesma ideia, ou, para retomar a relação entre mito, poesia e metáfora, trata-se de “como a simples história da natureza e seus principais fenômenos foi o que inspirou o poeta primitivo” (MÜLLER, [1856] 1988, p. 93).

Com isso, queremos evitar refutações apressadas à Mitologia Comparada de Müller. É verdade que ele não parte de uma concepção de história factual ou objetiva, perspectiva que sequer era dominante na época em que seu ensaio foi redigido. O que ele procura, na verdade, é um princípio racional que rege a formação das palavras em uma língua, sem que isso venha a significar a criação de uma simples tabela de vocábulos:

A mitologia nada mais é do que um dialeto, uma antiga forma de linguagem. A mitologia refere-se, sobretudo, à natureza e, muito particularmente, neste domínio, aos fenômenos que parecem ter o selo de um poder e sabedoria superiores; mas era aplicável a tudo. Nada está excluído da expressão mitológica; nem moral, nem filosofia, nem história, nem religião, nem ética. É, para usar uma expressão escolástica, um *quale* [qualidade], e não um *quid* [o quê], uma forma, e não algo substancial. Essa forma, como a poesia, a

¹⁰⁶ “[...] o sangue que circula pela poesia antiga é o mesmo sangue: é a antiga linguagem mítica. A atmosfera em que se desenvolveu a poesia primitiva dos arianos era mitológica, e quem a respirava não podia escapar das influências que a impregnavam” (MÜLLER, [1856] 1988, p. 99).

¹⁰⁷ “O estudo das palavras pode ser tedioso para o estudante colegial, assim como quebrar pedras é para o trabalhador de beira de estrada, mas para o olhar atento do geólogo essas pedras são de grande interesse - ele vê milagres na estrada e lê crônicas em cada vala” (MÜLLER, [1861] 1866, p. 2).

escultura e a pintura, era aplicável a quase tudo que o mundo antigo podia admirar ou adorar (MÜLLER, [1856] 1988, p. 123).

Em resumo, mitologia e pensamento se mesclam e encontram a sua forma de expressão no mundo antigo por meio da linguagem. Sob essa ótica, entendemos que Müller ([1856] 1988) estabelece, em sua investigação comparada das mitologias, o que nomeamos de *a priori linguístico*. O *a priori linguístico* funciona como uma bússola que permite mapear como pensamento e mitologia se cruzam na teorização mülleriana em um solo comum: *a relação necessária com a linguagem*¹⁰⁸. Isso porque, para Müller ([1856] 1988), a linguagem levanta uma barreira infranqueável entre os seres humanos e os demais animais, sendo a mitologia, em seu entrelaçamento etimológico com a formação das palavras e expressões, uma prova disso: “O que se aplica à etimologia se aplica com a mesma verdade à mitologia” (MÜLLER, [1856] 1988, p. 122). Essa perspectiva será sistematizada e melhor ajustada em uma obra posterior, dedicada à Ciência da Linguagem, servindo como o ponto focal de seus estudos sobre mitologia e linguagem¹⁰⁹, bem como um dos pilares metodológicos para a Ciência da Religião.

Em suas *Lectures on the science of language*, proferidas no *Royal Institution of Great Britain*, entre abril, maio e junho de 1861, publicadas oficialmente pela primeira nesse mesmo ano¹¹⁰, Müller ([1861] 1866) fala da nova ciência, que serviria de base para a Mitologia Comparada: a Ciência da Linguagem. Se no ensaio *Comparative Mythology*, ele se referia a ela pelo termo de Filologia Comparada, agora ele mostrará como esse é apenas um dos vários sinônimos¹¹¹ para designar tal ciência: “Ouvimos falar dela como Filologia Comparada,

¹⁰⁸ “Se encontramos um princípio racional na formação de uma pequena parte das palavras gregas, temos o direito de inferir que o mesmo princípio que se manifesta em uma parte governou a formação do todo; e, embora não possamos explicar a origem etimológica de todas as palavras, nunca diremos que a linguagem não tem origem etimológica, ou que a etimologia trata de um passado que nunca esteve presente” (MÜLLER, [1856] 1988, p. 122). Esse princípio racional a que Müller se refere está em consonância com o que Immanuel Kant teorizou sob o nome de conhecimento a priori: “[...] o que se espera de todo conhecimento que deve ser *a priori* seguro é que ele seja tomado por absolutamente necessário, e que uma determinação de todos os conhecimentos puros *a priori*, com tanto mais razão, deva ser o padrão de medida e, portanto, o exemplo mesmo de toda certeza apodítica (filosófica)” (KANT, [1904] 2012, p. 21). Como veremos, Müller se valerá criticamente da filosofia kantiana na formalização da Ciência da Religião.

¹⁰⁹ Deriva disso a famosa asserção mülleriana, muitas vezes mal compreendida, que concebe a mitologia como uma doença da linguagem: “A mitologia, que era a ruína do mundo antigo, é na verdade uma doença da linguagem. Um mito significa uma palavra, mas uma palavra que, por ser um nome ou um atributo, se permitiu assumir uma existência mais substancial. A maioria dos deuses gregos, romanos, indianos e outros deuses pagãos nada mais são do que nomes poéticos, aos quais gradualmente se permitiu assumir uma personalidade divina nunca contemplada por seus inventores originais” (MÜLLER, [1861] 1866, p. 12).

¹¹⁰ “Em 1860, Müller foi convidado a lecionar sobre Filologia Comparada no *Royal Institution*, em Londres, uma tarefa recorrente que durou, com poucas interrupções, por mais de 30 anos, sendo a última série de palestras ministradas em 1894. [...] Essas palestras foram impressas (1861-64) sob o título de *Lectures on the Science of Language* e tornaram-se uma publicação muito influente e extremamente popular. Em 1886, em cerca de 25 anos, o livro passou por 14 edições” (JANKOWSKY, 1979, p. 342).

¹¹¹ “A Ciência da Linguagem é uma ciência de data muito moderna. Não podemos traçar sua linhagem muito além do início de nosso século, e ainda mal é recebido em pé de igualdade pelos ramos mais antigos do aprendizado”

Etimologia Científica, Fonologia e Glossologia” (MÜLLER, [1861] 1866, p. 3-4). Nessa nova obra, Müller ([1861] 1866) esboça uma história das ciências a fim de precisar o método da Ciência da Linguagem e entender como ela chega a reclamar o seu posto entre as demais ciências. Para Müller ([1861] 1866), a história das ciências poderia ser dividida em três estágios: a) *estágio empírico*: o começo de diversas ciências com o conhecimento empírico, tais como a Geometria, a Botânica e a Astronomia. Manifesta-se, nesse estágio, a necessidade de que as ciências respondam à propósitos práticos; b) *estágio classificatório*: a passagem do conhecimento empírico ao conhecimento científico dos fatos pelo trabalho de comparação e classificação; c) *estágio teórico*: o trabalho teórico sobre os fatos comparados e classificados. Nesse estágio, os conhecimentos científicos se distribuem em dois grandes ramos: as ciências físicas – que tratam das obras de Deus (*Natura*), ou seja, da natureza – e as ciências históricas – que tratam das obras dos seres humanos. Sendo a linguagem uma obra da natureza e não uma invenção humana, a Ciência da Linguagem estaria incluída entre as ciências físicas, passando pelos mesmos estágios de evolução histórica das ciências indutivas (MÜLLER, [1861] 1866).

É tomando essa via que Müller aprofundará seu a priori linguístico, marcando a irreducibilidade do ser humano e da natureza às explicações que os reduziria a uma mera aglomeração atomística produzida pelo acaso, e da linguagem como uma criação do espírito humano¹¹². Para Müller ([1861] 1866, p. 19), inspirando-se em Spinoza¹¹³, o ser humano é parte da natureza, um produto de Deus (*sive Natura*), assim como a linguagem: “[...] há uma escala que conduz, por graus imperceptíveis, do mais baixo infusório à obra culminante da natureza – o homem; que tudo é a manifestação de uma e mesma cadeia ininterrupta de pensamento criativo, a obra de um e do mesmo Criador onisciente”. De acordo com Müller ([1861] 1866,

(MÜLLER, [1861] 1866, p. 3). Nas décadas seguintes, os sinônimos para nomear essa disciplina, bem como seus parâmetros metodológicos, se tornarão mais precisos, sobretudo com a escola dos neogramáticos – opositores dos comparativistas –, influência teórica marcante para o *Curso de Linguística Geral* de Saussure (BAGNO, 2021).

¹¹² Com isso, Müller ([1861] 1866, p. 29) pretende responder às “objeções daqueles filósofos que não veem na linguagem senão um artifício inventado pela habilidade humana para a comunicação mais rápida de nossos pensamentos, e que gostariam de vê-la tratada não como uma produção da natureza, mas como uma obra de arte humana”. Percebemos aqui uma notável evolução do autor em sua teorização da linguagem. Se em seu ensaio *Comparative Mythology*, Müller parece oscilar entre a apreensão da linguagem como produto do espírito humano e a relação pensamento-linguagem como fundante do espírito humano (MÜLLER, [1856] 1988), agora ele passará para uma compreensão da própria linguagem como produto da natureza.

¹¹³ “Antes de passar para outro tema, devemos brevemente dividir a Natureza em duas partes, a Natureza naturante, *Natura naturans*, e a Natureza naturada, *Natura naturata*. Por *Natura naturans*, entendemos um ente que é clara e distintamente conhecido por si mesmo, sem a participação de nenhuma outra coisa (como todos os atributos que descrevemos até aqui). Tal ente é Deus; Deus, na verdade, designado assim pelos tomistas, embora para eles a Natureza naturante, *Natura naturans*, seria um ente de fora de todas as substâncias” (ESPINOSA, 2021, p. 39). A aproximação das ideias spinozistas é um espectro que ronda as obras de Müller desde o início de sua carreira acadêmica na Universidade de Leipzig: “A dissertação que escrevi em 1843, para obter o título de doutor, foi *Sobre o Terceiro Livro da Ética de Spinoza, De Affectibus*” (MÜLLER 1899, p. 17).

p. 19), isso nos ensinaria que “nada existe na natureza por acaso; que cada indivíduo pertence a uma espécie, cada espécie a um gênero; e que existem leis que fundamentam a aparente liberdade e variedade de todas as coisas criadas” (MÜLLER, [1861] 1866, p. 19). E se na mente humana existe a convicção de que há ordem e lei em todos os lugares, ela jamais descansará “até que tudo o que parece irregular tenha sido eliminado, até que a plena beleza e harmonia da natureza seja percebida, e o olho do homem tenha captado o olho de Deus irradiando do meio de toda a Sua obra” (MÜLLER, [1861] 1866, p. 17). O a priori linguístico, nesse sentido, demarca a relação entre pensamento e linguagem como expressão da busca humana por ordem e racionalidade na natureza, estando o seu exame sob a responsabilidade da Ciência da Linguagem:

Não queremos conhecer as línguas, queremos conhecer a linguagem; o que é a linguagem, como ela pode constituir um instrumento ou um órgão do pensamento; queremos conhecer sua origem, sua natureza, suas leis; e é somente para chegar a esse conhecimento que coletamos, organizamos e classificamos todos os fatos da linguagem que estão ao nosso alcance (MÜLLER, [1861] 1866, p. 25).

Por esse princípio racional que orienta metodologicamente a Ciência da Linguagem, é possível entender o motivo de Müller considerá-la como uma ciência indutiva, assim como a Geometria, a Botânica e a Astronomia: a classificação por comparação, isto é, o *comparativismo*. Nas palavras do autor:

Entendemos as coisas se podermos compreendê-las; isto é, se pudermos apreender e reunir um fato único, conectar impressões isoladas, distinguir entre o que é essencial e o que é meramente accidental, e assim predicar o geral do individual e classificá-lo sob o geral. Este é o segredo de todo conhecimento científico. Muitas ciências, ao passarem por essa segunda etapa ou estágio classificatório, assumem o título de comparativas (MÜLLER, [1861] 1866, p. 18).

Conforme a compreensão mülleriana da história das ciências, é somente quando uma ciência chega ao estágio classificatório que ela alcança o conhecimento científico¹¹⁴. E no caso da Ciência da Linguagem e da Mitologia Comparada, o que fornece a escala para a classificação

¹¹⁴ Foge aos limites de nosso estudo mostrar como Müller classifica a evolução histórica da Ciência da Linguagem. Apontamos apenas que a análise comparada da história da Ciência da Linguagem com as chamadas ciências indutivas constitui um terreno pouco explorado no que atualmente é denominado de *Ciências da Linguagem*. Quanto ao relativo apagamento de Müller na história das ideias linguísticas, Jankowsky (1979, p. 353) argumenta que isso precisa ser reparado: “Talvez não devêssemos perguntar principalmente o que Müller fez como linguista, mas, em vez disso, de forma mais significativa, o que ele fez pela linguística. E aqui, acredito, encontraríamos várias respostas positivas. Müller tornou a linguística, e seu valor prático, compreensível onde ela mal tinha sido compreendida – ou não havia sido compreendida: para o público em geral, bem como para os poderosos na sociedade e na política. Rotulá-lo, de maneira um tanto depreciativa, como ‘um mero divulgador’ é tão infeliz e tão impreciso quanto a tentativa de interpretar as relações extremamente extensas e frutíferas de Müller com os mais altos representantes de todos os ramos da vida pública em termos de resultado de ambições de pura vanglória”.

comparativa é o a priori linguístico. Isso torna mais claro o fato do trabalho etimológico da Ciência da Linguagem, bem como da Mitologia Comparada, ser de base documental e, em especial, ocupar-se dos textos sagrados com as narrativas míticas de diferentes povos e dos relatos escritos por viajantes, missionários e estudiosos que estiveram em contato com essas tradições de fé. E é exatamente esse ponto que nos aproxima do projeto de uma Ciência da Religião, visto que, para Müller, a história da religião mostraria uma série de combinações e evoluções análogas à história da linguagem (MÜLLER, [1867] 1891). No prefácio de *Chips from a German Workshop*¹¹⁵, encontramos os primeiros ensaios em direção ao estudo comparado das religiões e o emprego do termo Ciência da Religião (*Science of Religion*)¹¹⁶:

Durante os últimos anos, o acúmulo de materiais novos e autênticos para o estudo das religiões do mundo tem sido extraordinário; mas tantas são as dificuldades em dominar esses materiais que duvido que tenha chegado o momento de tentar traçar, segundo o modelo da Ciência da Linguagem, os contornos definidos da Ciência da Religião (MÜLLER, [1867] 1891, p. xi).

A grande dificuldade em se traçar os contornos mais nítidos de uma Ciência da Religião, residia, em grande parte, na variedade e riqueza dos livros sagrados que, ao longo do século XIX, o mundo intelectual europeu travou contato, sobretudo os textos do que se considerava, na época, os livros sagrados das três principais religiões do mundo antigo: o Avestá, do Zoroastrismo, os Vedas, do Hinduísmo, e o Tripitaka, do Budismo, além da inegável vastidão de materiais que o estudante de religião deveria dominar¹¹⁷ (MÜLLER, [1867] 1891). A outra grande dificuldade que se apresentava, era traçar um princípio que permitisse comparar as religiões. Tal procedimento metodológico não poderia se sustentar apenas no a priori linguístico, uma vez que a dimensão histórica das religiões e de suas práticas traria um aspecto mais amplo do que a mitologia (uma das formas de expressão da religião):

Nada é mais difícil de apreender do que os traços salientes, os traços que constituem a expressão permanente e o caráter real de uma religião. A religião

¹¹⁵ O prefácio se encontra no primeiro volume dessa obra, intitulado *Essays on the Science of Religion. Chips from a German Workshop* possui quatro volumes (os dois primeiros publicados em 1867), reunindo vários ensaios de Müller ligados ao estudo das religiões, dos mitos e da linguagem, assim como das tradições de fé dos povos do Oriente, sobretudo da Índia.

¹¹⁶ Aqui é preciso desfazer um equívoco frequentemente atribuído ao termo Ciência da Religião. Embora o termo possa ser remetido ao alemão (*Religionswissenschaft*), Müller sempre o empregou em inglês (*Science of Religion*) em suas obras, escrevendo e teorizando sobre essa nova ciência nesse mesmo idioma. Ao menos no caso de Müller, sua concepção de ciência não guarda relação direta com o ideário alemão da *Wissenschaft* de inspiração hegeliana. O próprio Müller ([1867] 1891) afirma no prefácio de *Chips from a German Workshop* que sua proposta se distancia tanto do idealismo hegeliano, como do sistema comteano. No estudo científico das religiões, interessa-lhe “traçar a origem e o primeiro desenvolvimento do pensamento humano; – não teoricamente, ou de acordo com as leis hegelianas do pensamento, ou as épocas comteanas; mas historicamente” (MÜLLER, [1867] 1891, p. ix).

¹¹⁷ “Ver-se-á por estas poucas indicações que não faltam materiais para o estudante de religião; mas também perceberemos como é difícil dominar materiais tão vastos. Adquirir um conhecimento completo do Veda, ou do Zend-Avesta, ou do Tripitaka, do Antigo Testamento, do Alcorão ou dos livros sagrados da China, é o trabalho de uma vida inteira” (MÜLLER, [1867] 1891, p. xiv).

parece ser propriedade comum de uma grande comunidade e, no entanto, não apenas varia em numerosas seitas, como a língua em seus dialetos, mas escapa ao nosso firme alcance até que possamos rastreá-la até seu habitat real, o coração de um verdadeiro crente. Falamos muito de budismo e bramanismo, esquecendo que estamos generalizando sobre as convicções mais íntimas de milhões e milhões de almas humanas, divididas pela metade do mundo e por milhares de anos (MÜLLER, [1867] 1891, p. xiv).

Diante desse quadro, uma Ciência da Religião, além das preocupações metodológicas e documentais, também implicaria na construção de uma dimensão ética. Uma proposta como essa, não passaria sem polêmicas e controvérsias. E Müller nos explica o motivo:

Para aqueles, sem dúvida, que valorizam os princípios de sua religião como o avarento valoriza suas pérolas e pedras preciosas, achando que seu valor diminui se pérolas e pedras do mesmo tipo forem encontradas em outras partes do mundo, a Ciência da Religião trará muitos choques rudes; mas para o verdadeiro crente, a verdade, onde quer que apareça, é bem-vinda, nem qualquer doutrina parecerá menos verdadeira ou menos preciosa, porque foi vista, não apenas por Moisés ou Cristo, mas também por Buda ou Lao-Tsé (MÜLLER, [1867] 1891, p. xvi).

Embora o autor expresse nessa passagem uma fina percepção para a importância do diálogo e da coexistência entre as religiões¹¹⁸, esse ideário repousa em um horizonte que confere ao Cristianismo um papel de destaque em relação às outras religiões:

A Ciência da Religião atribuirá pela primeira vez ao Cristianismo o seu devido lugar entre as religiões do mundo; mostrará pela primeira vez plenamente o que se entende por plenitude dos tempos; ela restituirá a toda a história do mundo, em seu progresso inconsciente em direção ao Cristianismo, seu caráter verdadeiro e sagrado (MÜLLER, [1867] 1891, p. xx).

Do ponto de vista da ciência moderna, essa perspectiva extrapola o projeto científico de um estudo comparado das religiões, indicando o desejo ou a própria atitude religiosa que estava implicada no ideário da Ciência da Religião. No entanto, não devemos confundir ideário religioso com ideologia científica¹¹⁹. E, a nosso ver, Müller não cai nessa confusão:

¹¹⁸ O comentário de Masuzawa (2003, p. 311) a respeito dessa abertura para o diálogo entre as religiões é esclarecedor: “De igual interesse histórico são os comentários de Müller sobre o Parlamento Mundial das Religiões (1894), juntamente com sua calorosa carta de congratulações [...] dirigida ao Presidente do Parlamento, John Barrows – proeminente clérigo protestante que mais tarde se tornou professor de religião na Universidade de Chicago. A disposição positiva de Müller em relação ao Parlamento desafiava os sentimentos de muitos cientistas da religião europeus, que procuravam manter a posição da ciência da religião separada e acima do que era, em sua opinião, uma congregação ingenuamente ecumênica de multi-religiosos”.

¹¹⁹ Em uma visão pecheutiana, um ideário seria o mesmo que uma ideologia, pois equivale à relação imaginária que os indivíduos mantêm com suas condições reais de existência. Porém, isso não se confunde com uma ideologia científica, que é um problema que se relaciona com a forma de existência histórica de uma ciência, a forma-conceito, e não com a forma-sujeito (PÊCHEUX [1975] 2014a). Vale lembrar o que Canguilhem (1977, p. 57) denomina de ideologia científica: “um certo tipo de discurso, paralelo a uma ciência em constituição, que por exigências de ordem prática se vê pressionado a antecipar a consumação da investigação”. E uma vez extintas as condições históricas que possibilitaram a emergência de uma ideologia científica, ela também desaparece, não mais integrando as teorias da ciência sancionada. Esse não nos parece ser o caso da Ciência da Religião.

Certamente não precisamos ansiar por um tratamento terno ou misericordioso para aquela fé que consideramos a única verdadeira. Devemos, por isso, antes desafiá-la às provas e provações mais severas, como faria o marinheiro pelo bom navio em que confia sua própria vida e a vida daqueles que lhe são mais caros. Na Ciência da Religião, não podemos recusar comparações, nem reivindicar quaisquer imunidades para o Cristianismo, tão pouco quanto pode o missionário, quando luta com o sutil brahma, ou o fanático muçulmano, ou o zulu de fala simples. E se enviarmos nossos missionários a todas as partes do mundo para enfrentar todo tipo de religião, para não se esquivar de nenhuma contestação, para não se assustar com nenhuma objeção, não devemos ceder em casa ou em nossos próprios corações a quaisquer dúvidas, para que um estudo comparativo das religiões do mundo não possa abalar os firmes alicerces sobre os quais devemos permanecer ou cair (MÜLLER, [1867] 1891, p. xx-xxi).

Tal postura não constitui, ao menos na época, uma tentativa de cristianizar as demais religiões, ainda que lhe pese um certo etnocentrismo em sua percepção dos povos não cristãos. O que está em jogo é desenvolver um estudo comparado das religiões no Ocidente europeu durante um período em que não poucos intelectuais reivindicavam a superioridade do Cristianismo e o tratamento privilegiado que ele deveria ter em relação às demais religiões¹²⁰. Operação arriscada e passível de críticas, obviamente, principalmente quando pensamos no valor teleológico que inspira a proposta de uma Ciência da Religião. Mesmo assim, não devemos ver nisso o baluarte científico dessa nova ciência, que reside no a priori linguístico e no comparativismo – que ainda deverão ser reajustados para o estudo das religiões –, mas o seu horizonte ético e cultural. Do ponto de vista metodológico, para Müller ([1867] 1891), o Cristianismo não tem nenhum privilégio em relação às outras religiões, possuindo um passado que pode e deve ser reconstituído historicamente sem exclusivismos. É tal espírito que marca a formalização desse estudo na década de 1870 com as quatro preleções que compõem a *Introdução à Ciência da Religião* (MÜLLER, [1899] 2020b).

E esse espírito científico também será compartilhado pelo orientalista e indólogo francês Émile-Louis Burnouf, primo de um dos preceptores de Müller, Eugène Burnouf, em seu livro *La science des religions*, em 1876. No prefácio da obra, escrito em 1870, mesmo ano em que as preleções de Müller foram proferidas, ele diz: “Eis o que resulta do estudo comparativo das religiões: uma nova ciência, cujo método está definido, cujos instrumentos já nos são familiares, como os da física ou da fisiologia, mas que ainda estamos longe de ter recolhido e analisado

¹²⁰ Uma síntese das condições de produção desse período, e o movimento de refluxo por elas geradas, pode ser apreendida a partir de Frenschkowski (2021, p. 45): “Durante a segunda metade do século XIX, a era colonial atingiu um estágio crítico. A sociedade britânica percebeu que pelo menos alguns dos países que faziam parte do Império não exibiam simplesmente culturas inferiores, e especialmente a Índia tinha tanto para dar quanto para tirar da Europa. O impulso para reorganizar o mundo de acordo com os padrões britânicos também permitiu um novo fascínio pela pura alteridade das culturas encontradas”.

todos os materiais” (BURNOUF, 1876, p. x). Em síntese, o estudo comparado das religiões encontrará suas coordenadas e tentativas de sistematização a partir da publicação da *Introdução à Ciência da Religião*, abrindo um novo campo de investigação para todos os estudiosos que por essa ciência se interessassem. Passemos ao exame da formalização dessa aventura teórica.

3.3 Coordenadas geográficas: em busca de uma formalização para a Ciência da Religião

Em *Introduction to the science of religion: four lectures delivered at the Royal Institution in February, and May, 1870*, Müller ([1899] 2020b) lança o seu grande empreendimento teórico de um estudo científico das religiões. As quatro preleções que compõem a obra, proferidas por Müller em 1870, foram inicialmente publicadas separadamente no periódico *Fraser's Magazine*, sendo reunidas e impressas em uma versão revista e ampliada pela primeira vez em 1873¹²¹. Essa versão foi reimpressa quatro vezes entre 1882 e 1897, além de contar com uma segunda edição, lançada em 1899 (MÜLLER, [1899] 2020b). O livro obteve um grande impacto em seu tempo¹²², recebendo várias traduções para outros idiomas. A indevida circulação das quatro preleções, no início da década de 1870, motivou a sua publicação oficial, segundo afirma o próprio autor, no prefácio redigido em 1873:

Eu teria de bom grado deixado essas palestras de lado, abandonadas à sua própria sorte, mas, diante do fato de terem sido republicadas nos Estados Unidos e traduzidas na França e na Itália, tornaram-se objeto de algumas observações amigáveis e outras hostis, em vários trabalhos sobre Teologia Comparada. Como há também uma tradução para o alemão às vésperas da sua publicação, decidi finalmente publicar as conferências em sua forma original e torná-las pelo menos tão perfeitas quanto pode o momento presente (MULLER, [1899] 2020b, p. 21).

Para se ter noção do alcance das ideias de Müller, seu livro já era conhecido no Brasil em 1875, servindo de pano de fundo para as críticas que Sylvio Romero dirigiu contra os trabalhos etnográficos de Couto Magalhães – bem como Müller foi alvo de incompreensões

¹²¹ “Estas conferências tinham a intenção de ser uma introdução a um estudo comparativo das principais religiões do mundo, foram ministradas na *Royal Institution* em Londres, em fevereiro e março de 1870 e publicadas na *Fraser's Magazine* de fevereiro, março, abril e maio do mesmo ano. [...] Apenas uma pequena edição foi impressa em particular e enviada a alguns de meus amigos, cujas observações se mostraram em muitos casos valiosas e elucidativas” (MÜLLER, [1899] 2020b, p. 19).

¹²² “Alguns historiadores nomeiam a década de 1870 como a década originária da ciência da religião. 1870 foi o ano em que Müller deu uma série de palestras celebradas na *Royal Institution* em Londres, e essas palestras foram finalmente publicadas em uma edição autorizada em 1873 (Müller, 1873). Ele trouxe a nova ciência da religião para uma visibilidade ainda maior e para um público mais amplo quando se tornou o orador inaugural das *Hibbert Lectures* em 1878 (*The origin and growth of religion, as illustrated by the religions of India*)” (MASUZAWA, 2003, p. 311).

teóricas por parte do escritor e romancista José de Alencar¹²³. Do ponto de vista da Epistemologia Histórica, compreender como a proposta mülleriana se tornou objeto de interesse em diferentes lugares do mundo, é algo que deve ser buscado na análise das condições históricas de possibilidade dos problemas científicos que a Ciência da Religião procurou responder. Em nossa cartografia discursiva, essa reconstrução se articula com a análise da produção material do sentido, posto que é pelo discurso que se desenrola historicamente o fluxo produtivo de toda prática científica.

Seguindo essas coordenadas metodológicas e conceituais, podemos visualizar em que condições se produziu a Ciência da Religião. Cumpre lembrar que a distância de praticamente uma década separa as *Lectures on the science of language*, proferidas entre abril, maio e junho de 1861, das *four lectures*, proferidas em fevereiro e março de 1870, ambas no *Royal Institution of Great Britain*. Müller faz questão de assinalar essa distância e o que se passou nesse intervalo ao abrir sua primeira preleção sobre a Ciência da Religião:

Quando tomei a decisão de empreender pela primeira vez um ciclo de conferências nessa instituição, escolhi como primeiro tema a Ciência da Linguagem. O que eu tinha no meu coração, o meu real desejo, era apresentar a vocês e ao mundo em geral que o estudo comparativo das principais línguas da humanidade se baseava em princípios sólidos e verdadeiramente científicos, e que isso trouxe à luz resultados que mereciam maior interesse por parte do público do que eles haviam recebido até então. Tentei convencer não só os acadêmicos de profissão, mas também historiadores, teólogos e filósofos, e a todos que já houvessem um dia experimentado o encantamento de encarar em sua própria mente os escrutínios da linguagem em toda a sua profundidade, que as descobertas feitas pelos filólogos comparativos não podiam mais ser ignoradas impunemente. Afirmei que, depois da fala humana, que nossa nova ciência, a Ciência da Linguagem, poderia reivindicar, por direito, seu assento na tábua redonda da cavalaria intelectual de nossa era. [...] Durante os anos que se passaram desde o início do meu primeiro ciclo de conferências sobre Ciência da Linguagem, obtive um grande reconhecimento público. Se analisarmos o número de livros que foram publicados para o avanço e a elucidação de nossa ciência, ou os excelentes artigos das resenhas diárias, semanais, quinzenais, mensais e trimestrais, ou as frequentes notícias de seus resultados espalhados em obras sobre filosofia, teologia e história antiga, esses foram suficientes para nos deixar bem satisfeitos. O exemplo dado pela França e pela Alemanha nas cadeiras fundadoras de Sânscrito e Filologia Comparada foi seguido nos últimos tempos em quase todas as universidades da Inglaterra, Irlanda e Escócia (MÜLLER, [1899] 2020b, p. 25).

Nesse trecho, encontramos a trama discursiva em que será tecida a Ciência da Religião: a Ciência da Linguagem intervém como o elemento pré-construído da Ciência da Religião, ou seja, como aquilo que é pensado antes, em outro lugar e independentemente da elaboração de

¹²³ Trataremos desses casos no capítulo destinado às chegadas da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) no Brasil.

um estudo comparado das religiões e que, apesar disso, lhe é imprescindível. Ao trazer à tona seus sentimentos (*O que eu tinha no meu coração, o meu real desejo...*) e propósitos nas preleções de 1861 (*...apresentar a vocês e ao mundo em geral que o estudo comparativo das principais línguas da humanidade se baseava em princípios sólidos e verdadeiramente científicos*), bem como ao rememorar a audiência que o escutava (*Tentei convencer não só os acadêmicos de profissão, mas também historiadores, teólogos e filósofos, e a todos que já houvessem um dia experimentado o encantamento de encarar em sua própria mente os escrutínios da linguagem em toda a sua profundidade...*) e o alcance de sua proposta de uma Ciência da Linguagem (*os excelentes artigos das resenhas diárias, semanais, quinzenais, mensais e trimestrais, ou as frequentes notícias de seus resultados espalhados em obras sobre filosofia, teologia e história antiga, esses foram suficientes para nos deixar bem satisfeitos*), Muller fornece a *mise en scène* em que será apresentada a nova ciência, colocando sob o mesmo fio de continuidade o estudo comparativo da linguagem e o estudo comparativo das religiões. É por meio dessa encenação que Müller vai construir discursivamente a sua concepção de Ciência da Religião e reconhecer seus opositores de outrora – e que novamente se levantam contra seu empreendimento teórico:

Sei que encontrarei opositores determinados que negarão a própria possibilidade de uma abordagem científica das religiões, pois antes negavam a possibilidade de um tratamento científico das línguas. Prevejo conflitos ainda maiores em relação aos preconceitos familiares e convicções profundamente arraigadas; mas sinto ao mesmo tempo que estou preparado para encontrar esses opositores e tenho tanta fé na honestidade e no amor deles pela verdade, que duvido que eles não componham uma audiência paciente e imparcial que profira um veredicto influenciado para nada além das evidências que terei que colocar diante deles (MÜLLER, [1899] 2020b, p. 29).

Ao tecer discursivamente a correlação entre as duas ciências, Müller identifica naqueles que se opuseram à construção da Ciência da Linguagem os mesmos que se opõem à elaboração da Ciência da Religião (*encontrarei opositores determinados que negarão a própria possibilidade de uma abordagem científica das religiões, pois antes negavam a possibilidade de um tratamento científico das línguas*). As palavras de Lima (1990, p. 24), nesse sentido, são oportunas: “todo discurso é endereçado a ‘um outro’, qualquer que seja o status dessa alteridade”. E como todo discurso se constrói sobre um já-dito, são nas preleções sobre a Ciência da Religião que Müller dirige a palavra obliquamente ao seu outro: os adversários de 1861¹²⁴. A relação constitutiva entre Ciência da Religião e Ciência da Linguagem implica,

¹²⁴ Uma análise discursiva de como Müller constrói o seu outro (quem são seus opositores? Que efeitos seu discurso produziu sobre eles?), escapa ao nosso estudo, visto que analisamos o movimento da forma-conceito – e não da forma-sujeito – que está implicada na construção discursiva das preleções sobre a Ciência da Religião.

assim, em uma questão tanto de ordem científica como de ordem ideológica (*Prevejo conflitos ainda maiores em relação aos preconceitos familiares e convicções profundamente arraigadas*). Para Müller, transpor as barreiras ideológicas seria um problema de primeira ordem para a construção do estudo comparado das religiões, o que exigiria uma postura mais elevada e serena do que a de seus opositores:

Onde vemos que a devida reverência à religião é violentada, somos obrigados a protestar; onde vemos que a superstição suga as raízes da fé e a hipocrisia envenena as fontes da moralidade, devemos tomar partido. Mas, como estudantes da Ciência da Religião, temos que nos manter em uma atmosfera mais alta e mais serena. [...] O estudante da história das ciências físicas não se irrita com os alquimistas, nem discute com os astrólogos: ele simplesmente tenta entrar na visão que eles têm das coisas para descobrir nos erros da alquimia as sementes da química, e vê nas alucinações da astrologia um anseio de alcançar um verdadeiro conhecimento dos corpos celestes. O mesmo deve acontecer com o estudante de Ciência da Religião. Ele quer descobrir o que é a religião, que fundamento ela tem na alma do homem e que leis ela segue em seu crescimento histórico. Para esse propósito, o estudo dos erros é para ele mais instrutivo do que o estudo da religião verdadeira, e o augúrio sorridente como um assunto tão interessante quanto o suplicante romano que ocultava seu rosto em oração, para que ele pudesse ficar sozinho com seu Deus (MÜLLER, [1899] 2020b, p. 35).

A atmosfera da Ciência da Religião, sob essa ótica, é definida muito mais pela busca de uma apreensão histórica das origens, leis de evolução e de crescimento da religião, do que por um juízo moral sobre a religião ou sobre o que ela deveria ser. O rigor do cientista da religião em sua prática científica, portanto, não deve ser inferior ao do historiador das ciências. Em vista disso, a analogia entre o estudo dos erros na história das ciências e dos erros na história das religiões deve ser compreendida nos seguintes termos: *o erro aguarda um aspecto positivo, fazendo parte tanto do desenvolvimento das ciências como das religiões*¹²⁵. E isso leva Müller a retomar um aspecto de sua reflexão sobre os estágios de desenvolvimento das ciências, o de que é somente quando uma ciência alcança o estágio classificatório que ela de fato chega ao conhecimento científico:

As pessoas perguntam: o que podemos ganhar fazendo comparação? – Porque todo conhecimento superior é adquirido por comparação e se baseia em comparação. Se é dito que o caráter da pesquisa científica em nossa época é eminentemente comparativo, isso significa que nossas pesquisas de agora se baseiam na mais ampla evidência que pode ser obtida nas mais amplas induções que podem ser apreendidas pela mente humana.

O que pode ser ganho com a comparação? – Por que olhar para o estudo das línguas? Se você voltasse há cem anos e examinasse os alfarrábios dos escritores mais instruídos sobre questões relacionadas à linguagem, e depois

¹²⁵ Lembremos que, para Müller ([1856] 1988), o erro não significa erros do entendimento, porém o produto da corrupção fonética e lexical que, pela força da metáfora e do esquecimento, permite emergir as línguas, assim como transformar termos primitivos em personagens entendidos como deuses ou heróis.

abrir um livro escrito por um mero principiante em Filologia Comparada, você veria o que pode ser ganho, o que foi obtido pelo método comparativo (MÜLLER, [1899] 2020b, p. 39).

Para o autor, o verdadeiro valor do conhecimento científico reside na capacidade classificatória das ciências. E o que fornece a escala para a classificação comparativa na Ciência da Linguagem, conforme argumentamos, é o a priori linguístico. É ele que demarca a relação entre pensamento e linguagem como expressão da busca humana por ordem e racionalidade na natureza (MÜLLER, [1861] 1866), sendo o comparativismo mülleriano de ordem linguística. E como Müller ([1867] 1891) já havia apontado no prefácio de *Chips from a German Workshop*, a história da religião e a história da linguagem, exibiriam uma série de combinações e evoluções análogas. Agora seria o momento de aprofundar essas analogias:

Por que então devemos hesitar em aplicar o método comparativo, que produziu tão grandes resultados em outras esferas do conhecimento ao estudo da religião? Não nego que isso mudará muitas das opiniões comumente defendidas sobre a origem, o caráter, o crescimento e a decadência das religiões do mundo. Mas, a não ser que sustentemos essa progressão destemida em novas pesquisas, que é o nosso sagrado dever e nosso orgulho sincero em todos os demais ramos do conhecimento, é perigoso no estudo das religiões, a menos que nos permitamos ter medo do ditado outrora famoso, “o que quer que seja novo em teologia é falso”, essa deve ser a verdadeira razão pela qual um estudo comparativo das religiões não deve mais ser negligenciado ou adiado (MÜLLER, [1899] 2020b, p. 47).

O estudo comparativo das religiões, para Müller, é tão urgente quanto qualquer outro importante estudo científico, sendo impreterível o mais alto rigor de seus praticantes, visto que é na comparação que podemos chegar às propriedades comuns tanto das línguas como das religiões. Em função disso, o comparativismo, isto é, o *método comparativo*, advindo da Ciência da Linguagem, está no cerne da formalização da Ciência da Religião. Ao passo que é da correlação entre linguagem e religião que deriva o famoso adágio mülleriano que afirma que *quem conhece uma religião, não conhece nenhuma*:

Quando estudantes de Filologia Comparada audaciosamente adaptaram o paradoxo de Goethe: “*Aquele que sabe uma língua não sabe nenhuma*”, as pessoas ficaram atônitas a princípio; mas logo começaram a perceber a verdade que estava oculta sob o paradoxo. Poderia Goethe querer dizer que Homero não sabia grego, ou que Shakespeare não sabia inglês, porque nenhum deles sabia mais de sua própria língua? Não! O que se queria dizer era que nem Homero nem Shakespeare sabiam de fato qual era aquela linguagem, que eles lidavam com tanto poder e perspicácia [...] O mesmo pode se aplicar à religião. *Quem conhece uma, não conhece nenhuma*. Existem milhares de pessoas cuja fé é tal que poderia mover montanhas, e que, ainda assim, se lhes perguntassem o que é realmente a religião, permaneceriam

caladas ou falariam mais em símbolos externos do que na natureza interior ou na faculdade da fé (MÜLLER, [1899] 2020b, p. 47, 49¹²⁶).

Ter um conhecimento científico sobre religião, tal como exposto por Müller, implica em um cotejo de uma faculdade comum às diferentes religiões, a *faculdade da fé*, que corresponderia à natureza interior delas – o que jamais poderia ser acessado pelo conhecimento de uma única religião. É precisamente nesse ponto que Müller começa a elaborar o *conceito de religião para a Ciência da Religião*. Nesse contexto, cumpre relembrar o postulado pecheutiano de que o objeto de uma ciência só pode ser reproduzido metodicamente quando ela o enuncia, sendo isso o que a permite confrontar-se com o seu próprio discurso e colocar à prova sua necessidade: “não basta que uma ciência fale, é preciso também que ela *se ouça falar*” (HERBERT, [1966] 2016, p. 49). Em outras palavras, *a validade do discurso científico e a prática científica que ela cauciona não estão dissociadas, mas se articulam em processos discursivos e conceituais-científicos*, fornecendo a consistência teórica de uma ciência, seu ponto referencial. Por efeito, *o foco enunciativo que se materializa discursivamente é a criação de um universo de valores e sentidos no interior do próprio processo de produção de conhecimentos* – o que nos permite cartografar discursivamente a racionalidade do pensamento científico a partir de sua história interna, da produção dos seus conceitos e dos valores de verdade da ciência sancionada.

O universo de valores e sentidos da Ciência da Religião tem as primeiras linhas elaboradas por Müller ([1899] 2020b) em uma distinção sobre a significação do termo religião. Para o autor, embora o termo religião possa ser utilizado como sinônimo para designar um corpo de doutrinas (cristãs, hindus, islâmicas, etc.), ele pode ser apreendido sob um outro aspecto. Tal como há uma faculdade da fala nos seres humanos – independente das formas históricas da linguagem – existiria também uma faculdade de fé que independe das formas históricas das religiões e que permitiria ao ser humano apreender o *Infinito*¹²⁷ (MÜLLER, [1899] 2020b). Observemos como Müller desenvolve esse postulado:

É fácil perceber que religião significa pelo menos duas coisas muito distintas. Quando falamos da religião judaica, cristã ou hindu, entendemos um corpo de doutrinas transmitidas pela tradição ou em livros canônicos, o conteúdo de tudo o que constitui a fé dos judeus, cristãos ou hindus. Usando a religião nesse sentido, podemos dizer que um homem mudou de religião, ou seja, adotou o Cristianismo em vez do corpo bramânico de doutrinas religiosas, assim como um homem pode aprender a falar inglês em vez de hindustani.

¹²⁶ A *Introdução à Ciência da Religião* que utilizamos é uma edição bilíngue (inglês-português). Por essa razão, alguns trechos mais longos são citados como páginas salteadas, mas, na verdade, trata-se da continuação.

¹²⁷ “Uso a palavra Infinito, porque é menos suscetível de ser mal compreendida do que o Absoluto, ou o Incondicionado, ou o Incognoscível” (MÜLLER, [1899] 2020b, p. 53).

Mas a religião também é usada em um sentido diferente. Assim como existe uma faculdade da fala, independente de todas as formas históricas da linguagem, há uma faculdade de fé no ser humano, independente de todas as religiões históricas. Se dizemos que é a religião que distingue o ser humano do animal, não estamos falando da religião cristã ou judaica; não estamos falando de nenhuma religião em particular, mas estamos nos referindo a uma faculdade ou disposição mental que, independentemente e apesar do senso e da razão, permite ao ser humano apreender o Infinito sob nomes diferentes e sob diferentes “disfarces”. Sem essa faculdade, nenhuma religião, nem mesmo a menor adoração a ídolos e símbolos mágicos, seria possível. Se escutarmos atentamente, podemos ouvir em todas as religiões um lamento do espírito, uma luta para conceber o inconcebível, para proferir o indizível, um desejo pelo infinito, um amor de Deus. [...] certo é que o que faz a humanidade ser o que é, é que somente o humano pode virar o rosto para o céu; certo é que ela anseia por algo que nem o sentido nem a razão podem suprir, mas sim algo que tanto o senso quanto a razão por si mesmos devem negar (MÜLLER, [1899] 2020b, p. 49, 51).

O conceito de religião, para Müller ([1899] 2020b), não pode ser reduzido apenas ao corpo de doutrinas de uma religião específica, pois a religião é, antes de tudo, apreensão do Infinito. E a faculdade da fé, ou seja, a percepção desse aspecto trans-histórico e transversal inerente às religiões, seria o elemento que permitiria chegar a um denominador comum para o estudo comparado das religiões¹²⁸. A faculdade da fé apreende o Infinito, reconhecendo o que não é postulado pelos sentidos e pela razão em suas diversas roupagens históricas e linguísticas. Essa terceira faculdade humana, que estaria para além dos sentidos e da razão, realça a diferença entre os seres humanos e os demais animais, marcando o contraste entre as ideológicas científicas que se valiam da teoria darwiniana – tal como o evolucionismo – e a teorização da Ciência da Religião empreendida por Müller¹²⁹.

¹²⁸ Canguilhem ([1968] 2012b, p. 98-99) ao analisar a teoria do fetichismo em Auguste Comte, reconhece com precisão essa conceituação feita por Müller: “Sabe-se que a teoria do fetichismo primitivo, proposta por De Brosses, sistematizada por Comte, foi criticada por Max Müller. Segundo ele, o fetichismo é uma das mais humildes, mas não a forma primitiva da religião. Ele não constitui em lugar nenhum toda a religião. A religião é a percepção do infinito. O fetichismo é uma corrupção. A história comparada das religiões da Índia, refuta a tese”. Segundo Canguilhem, o termo fetichismo pouco importa para Comte, algo que Müller, apesar de correto em sua crítica, não teria compreendido. O que está em jogo com o fetichismo é servir de hipótese para “afirmar que há somente um espírito humano, e que sua lógica admite variações, mas não variantes” (CANGUILHEM, [1968] 2012b, p. 99). O objetivo de Comte ao compor sua história das religiões com a história das ciências seria o de garantir, em sua teoria, a homogeneidade entre a natureza do homem e a história do homem. Tanto Comte como Müller, diferem, nesse sentido, da filosofia das luzes (*Aufklärung*). O primeiro, por partir de um a priori da história, que o impede de extrapolar o progresso em utopias, entende que o progresso não implica em uma depreciação do passado. O segundo, por partir de um a priori linguístico, vê o progresso como uma renovação no modo de compreender o passado, entende que o progresso não implica em visualizar o passado como uma infância do pensamento humano, especialmente no caso das mitologias.

¹²⁹ É oportuno retomar parte da citação da autobiografia de Müller feita na seção anterior: “Hegel sabia muito bem o que queria dizer, assim como Darwin. Mas o entusiasmo vazio de seus seguidores tornou-se tão selvagem que o próprio Darwin, o mais humilde de todos os homens, ficou bastante envergonhado disso. O mestre, é claro, não foi responsável pela loucura de seus chamados discípulos, mas o resultado foi inevitável” (MÜLLER, 1901, p. 128). Podemos identificar nisso uma parcela dos opositores de Müller.

Isso nos obriga a fazer uma digressão a fim de esclarecer o que até aqui chamamos de comparativismo. Em seu ensaio seminal, *Comparative Mythology*, Müller ([1856] 1988) esboça sua concepção do homem, isto é, do ser humano, e do método que esse ser dispõe para se autoconhecer. De acordo com o autor, só é possível apreender o que venha a ser o homem a partir do momento em que ele é comparado com os seus semelhantes, seja pela mitologia, linguagem ou religião, sendo isso o que lhe inspira a proposta e o uso do método comparativo:

Concedemos a Sócrates que o principal objetivo da filosofia é conhecer a si mesmo; mas subestimamos o método pelo qual o filósofo procurou alcançar um fim tão elevado. Para ele, o homem era, acima de tudo, o indivíduo. Ele tentou descobrir o mistério da natureza humana, meditando em seu próprio espírito, estudando o trabalho secreto da alma, analisando os órgãos do conhecimento e tentando determinar seus limites exatos. Para nós, o homem não é mais aquele ser solitário, completo em si mesmo e autossuficiente; o homem, para nós, é um irmão entre irmãos, um membro de uma classe, de um gênero ou de uma espécie; e, portanto, só é possível compreendê-lo comparando-o com seus iguais (MÜLLER, [1856] 1988, p. 9-10).

Em síntese, o método comparativo é a questão filosófica que lastreia o empreendimento teórico mülleriano. Estabelecer as bases do comparativismo, portanto, é o seu problema científico central. E se na Mitologia Comparada e na Ciência da Linguagem, o a priori linguístico serve como bússola para esse método, na formalização da Ciência da Religião o método comparativo será redimensionado a fim de encontrar o denominador comum das religiões, a faculdade da fé. Em função disso, Müller irá postular a necessidade de uma disciplina filosófica capaz de estudar essa terceira faculdade do ser humano, ao passo que também irá definir os limites do que ele conceitua sob esse nome:

*Se, então, há uma disciplina filosófica que examina as condições do conhecimento sensorial ou intuitivo, e se há outra disciplina filosófica que examina as condições do conhecimento racional ou conceitual, há claramente um lugar para uma terceira disciplina que deve examinar em profundidade a existência e as condições dessa terceira faculdade do homem, coordenada, mas independente do sentido e da razão, a faculdade do Infinito, que está na raiz de todas as religiões*¹³⁰. Em alemão podemos distinguir essa terceira

¹³⁰ Optamos por fazer nossa própria tradução desta primeira parte da citação, visto que a tradução de que nos servimos apresenta problemas nesse trecho. Para o cotejo do leitor, apresentamos o trecho no original, em inglês, e a versão em português – lembremos que se trata de uma edição bilingue: “*If then there is a philosophical discipline which examines into the conditions of sensuous or intuitional knowledge, and if there is another philosophical discipline which examines into the conditions of rational or conceptual knowledge, there is clearly a place for a third discipline that has to examine into the existence and the conditions of that third faculty of man, co-ordinate with, yet independent of, sense and reason, the faculty of the Infinite, which is at the root of all religions*” (MÜLLER, [1899] 2020b, p. 52). A tradução que aparece na versão em português: “Se há uma disciplina filosófica que estuda as condições do conhecimento pelos sentidos (físicos) ou intuitivos, e se há outra disciplina filosófica que estuda as condições do conhecimento racional ou conceitual, claramente haverá lugar para uma terceira disciplina filosófica que deve estudar a existência e as condições dessa terceira faculdade do ser humano, a mente, coordenada com e independente do sentido e da razão, a faculdade do Infinito, que está na raiz de todas as religiões” (MÜLLER, [1899] 2020b, p. 53). O principal problema dessa tradução é apresentar o termo mente, sugerindo, pela estrutura da frase, que a mente pode ser um sinônimo da faculdade do Infinito, o que está incorreto.

faculdade pelo nome de *Vernunft*, em oposição a *Verstand*, razão e *Sinn*, significado. Em inglês, não conheço melhor nome do que a faculdade de fé [*faculty of faith*], embora deva ser guarda por uma definição cuidadosa, a fim de confiná-la apenas a esses objetos, que não podem ser supridos nem pela evidência dos sentidos, nem pela evidência da razão, cuja existência é todavia postulada por algo sem nós, ao qual não podemos resistir. Nenhum fato simplesmente histórico pode cair sob o conhecimento da fé, em nosso sentido da palavra (MÜLLER, [1899] 2020b, p. 53).

Essa terceira disciplina, responsável por investigar a existência e as condições da faculdade do Infinito, ou seja, a faculdade da fé, estaria a cargo da Ciência da Religião. A faculdade da fé, apesar de coordenada pelo sentido e pela razão, não depende deles para existir. A faculdade de fé se refere à apreensão dos objetos que não são supridos pela evidência dos sentidos ou da razão, porém cuja existência é postulada independentemente do ser humano e lhe é irresistível – tal como um ímã é atraído pelo seu polo contrário. A tese da existência de três faculdades do ser humano, os sentidos, a razão e a fé, parte de uma releitura crítica de Immanuel Kant (1724-1804), em especial, de sua obra *Crítica da Razão Pura*¹³¹:

Se olharmos para a história do pensamento moderno, veremos que na escola dominante da filosofia, anterior a Kant, reduziu-se toda a atividade intelectual a uma única faculdade, a dos sentidos “*Nihil in intellectu quod non ante fuerit in sensu*” – “*Nada existe no intelecto a não ser que tenha existido antes nos sentidos*”¹³² era o seu lema; e Leibniz respondeu epigramaticamente, mas mais profundamente, “*Nihil – nisi intellectus*”. “Sim, nada além do intelecto”. Seguiu-se então que Kant, que, em sua obra “*Crítica da Razão Pura*”, escrita noventa anos atrás, mas ainda não ultrapassada, que provou que nosso conhecimento requer, além dos dados dos sentidos, a admissão das intuições de espaço e tempo e as categorias, ou, como podemos chamá-las, as leis e necessidades da razão. Satisfeito por ter estabelecido o caráter *a priori* das categorias e as intuições de espaço e do tempo, ou para usar a própria linguagem técnica dele, satisfeito por ter provado a possibilidade de julgamentos sintéticos *a priori*, Kant se recusou a ir além, e negou contundentemente ao intelecto humano a capacidade de transcender o finito ou a faculdade de se aproximar do Infinito. Ele cerrou os antigos portões através dos quais o ser humano havia contemplado o Infinito, mas, apesar disso, foi levado em sua “*Crítica da Razão Prática*”, a abrir uma porta lateral na qual admite o senso de dever, e com ele, o sentido do Divino. Isso sempre

¹³¹ Müller realizou uma aclamada tradução da *Crítica da Razão Pura* do alemão para o inglês, publicada em 1881. No prefácio da tradução, ele mostra que seus estudos sobre a *Crítica da Razão Pura* vêm de longa data e que as traduções dessa obra disponíveis em inglês, apesar de seus méritos, deixavam a desejar no que diz respeito ao domínio da língua alemã. Como um nativo alemão, ele acreditava poder superar essas dificuldades: “Seria o cúmulo da presunção de minha parte imaginar que não havia muitos estudiosos que poderiam ter desempenhado tal tarefa tão bem quanto eu, ou muito melhor. Tudo o que posso dizer é que há quase trinta anos espero por alguém realmente qualificado, que se disponha a executar tal tarefa, e esperei em vão. O que me convence é que uma tradução adequada de Kant deve ser obra de um estudioso alemão” (MÜLLER, [1881] 1922, p. xxvii). Cumpre informar que a *Crítica da Razão Pura*, foi originalmente publicada em 1787 e recebeu uma segunda edição em 1781 com algumas modificações feitas por Kant – em edições publicadas após a morte do autor, foram recuperados os trechos da primeira edição omitidos na segunda edição (KANT, [1904] 2012).

¹³² Aqui também optamos por traduzir diretamente do inglês essa frase: “*Nothing exists in the intellect but what has before existed in the senses*” (MÜLLER, [1889] 2020b, p. 52).

me pareceu o ponto vulnerável na filosofia de Kant, pois se a filosofia tem que explicar o que é, e não o que deve ser, não há e não poderá haver descanso até que admitamos que há no homem uma terceira faculdade, que denomino simplesmente de faculdade de apreender o Infinito, não só na religião, mas em todas as coisas; uma capacidade independente do sentido e da razão, uma capacidade em certo sentido contraditada pelo sentido e pela razão, mas ainda assim, suponho, que seja um poder muito real, que tem se mantido vivo desde o começo do mundo, sendo que nenhum dos sentidos nem a razão conseguiu superá-lo, enquanto só ele é capaz de superar a razão e o sentido (MÜLLER, [1899] 2020b, p. 53, 55, 57).

A atividade intelectual do ser humano, para o autor, não pode ser reduzida ao aparato sensorial (tato, paladar, etc.) ou às leis e necessidades da razão (as intuições de espaço e tempo e as categorias) – em termos kantianos, os *juízos sintéticos a priori*¹³³. De acordo com Müller ([1899] 2020b), não constitui uma impossibilidade ao intelecto humano transcender o finito, visto que o Infinito, tal como ele o concebe, não é sinônimo de Absoluto, Incondicionado ou Incognoscível, o que facilmente poderia nos levar a inferir que o Infinito seria um substituto para a ideia de deidade de alguma religião em particular¹³⁴. O Infinito corresponde, na verdade, a uma realidade externa ao pensamento e independente dele, isto é, uma realidade extramental. A faculdade da fé, portanto, não estaria restrita apenas à religião, sendo uma capacidade humana de perceber o Infinito em todas as coisas. Faculdade essa que, embora possa contradizer os sentidos e a razão, seria um poder real e vivo presente em nós desde tempos imemoriais, transpondo os limites do que pode ser apreendido pelos sentidos e pela razão (MÜLLER, [1899] 2020b). Isso porque a faculdade do Infinito, ou seja, a faculdade da fé, percebe a realidade de modo imediato, sem necessidade de mediações, diferentemente dos sentidos e da razão. A faculdade da fé instituiria, assim, um uso intuitivo da razão, distinguindo-se da razão teórica e da razão prática, tais como foram formuladas por Kant. Postular a existência dessa terceira faculdade é o que justifica a necessidade de uma disciplina que se ocupe desse aspecto do intelecto humano. É essa ruptura epistemológica com o kantismo que permitirá a Müller elaborar uma formalização para a Ciência da Religião. Isso fará com que ele retome a questão dos dois sentidos do termo religião, concebendo-os sob a ótica dessa nova ciência:

¹³³ Para Kant ([1904] 2012), um juízo consiste na conexão entre dois conceitos, dos quais um sempre cumpre a função de sujeito, e o outro, a de predicado. Os juízos sintéticos a priori são os juízos em que o predicado não é extraído do sujeito, mas sim da experiência, indicando a construção de um novo conhecimento. A experiência, nesse sentido, é a própria organização da mente em uma unidade sintética das relações entre sujeito e predicado, permitindo antever a possibilidade formal da construção fenomênica e, por conseguinte, a universalidade e a necessidade dos juízos, ou seja, seu caráter a priori. Visto que tais juízos estão contidos como princípios em todas as ciências teóricas da razão, a questão lançada por Kant é saber como são possíveis os juízos sintéticos a priori, sendo esse o problema geral da razão pura e o ponto central para a fundamentação do conhecimento científico (KANT, [1904] 2012).

¹³⁴ As deidades, na verdade, são tão somente um modo, um dos diferentes disfarces pelo qual o ser humano apreende o Infinito (MÜLLER, [1899] 2020b).

De acordo com os dois significados da palavra religião, então, a Ciência da Religião é dividida em duas partes: a primeira, que tem que lidar com as formas históricas da religião, é chamada de *Teologia Comparada*; a segunda, que tem que explicar as condições sob as quais a religião, em sua forma mais alta ou mais baixa, é possível, é chamada *Teologia Teórica*¹³⁵.

No momento, teremos que lidar apenas com o primeiro significado; já que será meu objetivo demonstrar que os problemas que ocupam principalmente a teologia teórica não devem ser levantados até que todas as evidências que puderem ser obtidas acerca de um estudo comparativo das religiões do mundo tenham sido totalmente coletadas, classificadas e analisadas. Tenho certeza de que chegará o tempo em que tudo o que está escrito sobre teologia, seja do ponto de vista eclesiástico ou filosófico, parecerá tão antiquado, tão estranho, tão inexplicável quanto às obras de Vossius, Hemsterhuys, Valckenaer e Lennep, ao lado da Gramática Comparativa de Bopp.

Pode parecer estranho que enquanto a teologia teórica, ou a análise das condições internas e externas sob as quais a fé é possível tenha ocupado tantos pensadores, o estudo da teologia comparada nunca tenha sido levado a sério. Mas a explicação é muito simples. Os materiais sobre os quais somente um estudo comparativo das religiões da humanidade poderia ter sido fundado não eram acessíveis em tempos passados, enquanto nos dias atuais eles vieram à luz em tal profusão, que é quase impossível para qualquer indivíduo dominá-los todos (MÜLLER, [1899] 2020b, p. 59-61).

A religião, nesses termos, pode ser compreendida em dois sentidos: como corpo de doutrinas e como faculdade de apreender o Infinito. O corpo de doutrinas indica a forma histórica da religião, isto é, as diferentes teologias que cada tradição de fé cria para si, sendo isso objeto de estudo da *Teologia Comparada*. Só ao passar pela análise da forma histórica da religião é que se pode chegar à explicação de suas condições de possibilidade, isto é, a *Teologia Teórica*. Para que as questões da Teologia Teórica possam ser levantadas, é necessário que o estudo comparativo das religiões seja realizado¹³⁶. Nesse sentido, a busca pelas origens, leis de evolução e de crescimento das religiões deve ser um trabalho *histórico-comparativo* e não de teor eclesiológico ou filosófico. Ao se comparar o corpo de doutrinas das diferentes religiões,

¹³⁵ É preciso ter em mente que o universo de valores e sentidos em que se insere os termos Teologia Comparada e Teologia Teórica são bem distintos do que era trabalhado até então na época. Os primeiros exemplos modernos de Teologia Comparada podem ser encontrados nas obras *Comparative Theology* (1700), de James Garden; *The Religions of the World and Their Relations to Christianity* (1847), de Frederick Denison Maurice; *Ten Great Religions: An Essay in Comparative Theology* (1871), de James Freeman Clarke (AVCI, 2018). Outros nomes da literatura sobre Teologia Comparada apontados por Müller ([1899] 2020b), além de James Clarke, são Samuel Johnson, O. B. Frothingham, T. W. Higginson, W. C. Gannett e J. W. Chadwick e F. E. Abbot. Ao menos no caso de Müller, podemos argumentar que o uso do termo Teologia (Teologia Comparada e Teologia Teórica) como sinônimo para o estudo científico das religiões possui mais um sentido técnico do que propriamente indica a vinculação da Ciência da Religião à algum tipo de estudo teológico em particular. Tal como a Ciência da Linguagem postulada por Müller ([1861] 1866) possui seus termos correlatos (Filologia Comparada, Etimologia Científica, Fonologia e Glossologia), a Teologia Comparada constituiria um dos nomes que a Ciência da Religião poderia ser designada. Isso porque o nome Teologia Comparada corresponde ao elemento que a Ciência da Religião se ocupa em analisar: a literatura teológica das formas históricas da religião.

¹³⁶ Isso está em conformidade com a concepção de história das ciências que o próprio Müller ([1861] 1866) postula, visto que o estágio teórico de uma ciência é precedido pelo estágio classificatório, cujo critério é a comparação.

o que está em jogo não é afirmar ou negar o valor de verdade que essas teologias possuam, mas sim analisar como esses elementos doutrinários se constituíram historicamente e em que eles se assemelham ou diferem. E uma vez que, para Müller ([1861] 1866), o valor do conhecimento científico reside na capacidade classificatória das ciências, o a priori linguístico, conjuga-se, na Ciência da Religião, ao comparativismo de ordem histórica. Em outras palavras, *o método comparativo da Ciência da Religião é linguístico-histórico*¹³⁷.

Se em 1867, no prefácio de *Chips from a German Workshop*, as condições para a formação da Ciência da Religião ainda pareciam estar distantes, elas encontram nas preleções de 1870 o tempo de maturação necessária para a aventura teórica do estudo comparado das religiões. A ruptura epistemológica com o kantismo e a criação do método linguístico-histórico de comparação oferecem o lastreio para esse novo território de pesquisa científica, sob o horizonte de uma comparação imparcial das principais religiões do mundo:

Uma Ciência da Religião, baseada em uma comparação imparcial e verdadeiramente científica das mais importantes religiões da humanidade, é agora apenas uma questão de tempo. Isso tem sido clamado por aqueles cuja voz não pode ser desconsiderada. Embora esse título seja ainda apenas uma promessa e não algo ainda concreto, tornou-se mais ou menos familiar na Alemanha, na França e nos Estados Unidos; seus grandes problemas atraíram os olhos de muitos pesquisadores, e seus resultados foram antecipados com medo ou com deleite. Torna-se, portanto, dever daqueles que dedicaram sua vida ao estudo das principais religiões do mundo em seus documentos originais, e que valorizam a religião e a reverenciam sob qualquer forma que possa se apresentar, tomar posse desse novo território em nome da verdadeira ciência e, assim, proteger seus recintos sagrados dos ataques daqueles que pensam que têm o direito de falar sobre as religiões antigas da espécie humana, sejam elas dos brâmanes, zoroastrianos ou budistas ou aquelas de judeus e cristãos, sem nunca sequer ter se dado ao trabalho de aprender as línguas em que seus livros sagrados foram escritos (MÜLLER, [1899] 2020b, p.71).

Em síntese, não faltariam materiais para as análises do estudante da Ciência da Religião; e apesar do número de religiões não ser tão amplo quanto o número de línguas espalhadas pelo mundo, ele não contaria, ao menos no século XIX, com gramáticas e dicionários das principais religiões do mundo como o filólogo comparativista – gramáticas e dicionários que, quando existentes, não passariam de “uma visão equivocada, não real das doutrinas que dizem sintetizar [...] uma visão sombria e nunca a alma e a substância de uma religião” (MÜLLER, [1899]

¹³⁷ Posto que a pesquisa da Ciência da Religião é, inicialmente, de natureza documental, ocupando-se dos textos sagrados de diferentes religiões e dos relatos escritos por viajantes, missionários e estudiosos que estiveram em contato com essas tradições de fé, a segunda metade do século XIX reuniria as condições de possibilidade para que essa ciência se consolidasse: “Com o surgimento de toda uma série de documentos genuínos para o estudo da história das religiões da humanidade que vieram à tona ultimamente ao redor do mundo, e com o grande número de recursos no estudo das línguas orientais que ofereceram a possibilidade de um grande aprofundamento, o estudo comparativo das religiões tornou-se uma necessidade” (MÜLLER, [1899] 2020b, p. 69).

2020b, p. 107). O trabalho documental do cientista da religião implicaria, assim, em uma vigilância epistemológica que o faria estar atento para o fato de que sua pesquisa não consiste em atestar a literalidade do que é dito nos textos sagrados, muito menos em depreciar as religiões que não possuem textos sagrados ou que são oriundas de culturas ágrafas, mas em rastrear historicamente e linguisticamente os elementos comuns das diferentes religiões e suas leis de evolução, assim como precisar a origem e a forma primeira da religião:

Para o estudante de religião, os livros canônicos são, sem dúvida, da maior importância, mas ele nunca deve se esquecer que esses também não passam apenas de uma imagem refletida da real doutrina do fundador de uma nova religião, uma imagem sempre turva e distorcida pelos meios que teve que passar. E quão poucas são as religiões que possuem um cânone sagrado! Quão pequena é a aristocracia das verdadeiras religiões-livro [*book-religions*] na história do mundo! (MÜLLER, [1899] 2020b, p. 107).

Em síntese, a atitude metodológica mülleriana visa uma demarcação dos pressupostos da Ciência da Religião em relação ao estudo geral da religião que era feito em sua época, colocando a perspectiva linguístico-histórica como o critério metodológico para o estudo comparado das religiões. Com isso, Müller visa marcar distância especialmente das teorizações, quer filosóficas ou teológicas, que defendiam a concepção de *religião natural*¹³⁸:

Religião Natural corresponde na Ciência da Religião ao que na ciência da linguagem costumava ser chamado *Grammaire générale*, uma coleção de regras fundamentais que deveriam ser autoevidentes e indispensáveis em todas as gramáticas, mas que, por estranho que pareça, nunca existem em sua pureza e perfeição em qualquer idioma que seja ou que já tenha sido falado por seres humanos. É o mesmo com a religião. Nunca houve nenhuma religião real, consistindo exclusivamente dos princípios puros e simples da Religião Natural, embora tenha existido certos filósofos que se fizeram acreditar que sua religião era inteiramente racional, o que era, de fato, um Deísmo puro e simples (MÜLLER, [1899] 2020b, p. 129).

Em sua crítica à religião natural, Müller ([1899] 2020b, p. 139) quer demonstrar que “o problema de uma classificação científica das religiões não está mais próximo de sua solução através de uma suposição adicional de outra classe puramente hipotética de religiões”. Isso porque, para ele, a religião natural tem sua existência tão somente “nas mentes dos filósofos modernos, e não nos antigos poetas e profetas. A história nunca nos fala de nenhuma raça com quem o simples sentimento de reverência por poderes superiores não estivesse oculto sob disfarces mitológicos” (MÜLLER, [1899] 2020b, p. 139). Seguindo essa linha crítica, Müller também passa em revista a classificação das religiões em politeístas, dualistas e monoteístas.

¹³⁸ Adiante, veremos como ele retoma o tema em suas *Gifford Lectures*, em 1888 (MÜLLER, 1889).

Embora admita a utilidade prática dessa classificação, ele aponta as insuficiências de classificar as religiões nesses termos:

Uma classificação muito importante e, para certos propósitos, muito útil tem sido a das religiões politeístas, dualistas e monoteístas. Se a religião se apóia principalmente na crença em um Poder Superior, a natureza desse Poder parece fornecer uma feição mais característica pela qual são classificadas as religiões do mundo. Também não nego que, para certos fins, essa classificação tenha se mostrado útil: tudo o que sustento é que deveríamos, portanto, classificar as religiões mais heterogêneas em outros aspectos, embora concordando com o número de suas divindades. Além disso, certamente seria necessário adicionar duas outras classes – a *henoteísta*¹³⁹ e a *ateísta*. As religiões henoteístas diferem das politeístas porque, embora reconheçam a existência de várias divindades, ou nomes de divindades, elas representam cada divindade como independente de todo o resto, como a única divindade presente na mente do adorador no momento de seu culto e oração. Esse caráter é mais proeminente na religião dos poetas védicos. [...]

Quanto às religiões ateístas, elas podem parecer perfeitamente inviáveis; e ainda assim não se pode contestar que a religião de Buda desde o início era puramente ateísta. A ideia da Divindade, depois de ser reduzida por infinitos absurdos mitológicos que atingiram e se afastaram do coração de Buda, foi, pelo menos por um tempo, totalmente expulsa do santuário da mente humana (MÜLLER, [1899] 2020b, p. 141, 143).

Mesmo com as retificações que as noções de henoteísmo e ateísmo podem trazer a essa classificação, Müller ([1899] 2020b, p. 143) afirma que “a única classificação científica e verdadeiramente genética das religiões é a mesma que a classificação das línguas e que [...] existe uma relação mais íntima entre língua, religião e nacionalidade”, o que não seria apreendido ao simplesmente dividir as religiões em politeístas, dualistas e monoteístas, posto que a comparação entre as religiões não deve ser de ordem analógica. Müller ([1899] 2020b) argumenta que se a linguagem e a religião são os elementos responsáveis pela formação de um povo, a religião seria um agente ainda mais poderoso que a própria linguagem, pois foi ela que forneceu aos povos antigos a consciência de sua individualidade nacional¹⁴⁰:

¹³⁹ Acerca da origem desse termo, Saussure ([1897] 1940, p. 25-26) afirma o seguinte: “A ideia, senão a palavra, vem de Schelling. Ele imaginava a humanidade, no princípio da sua evolução, unida num monoteísmo relativo; este monoteísmo relativo só conhece um único Deus, como facilmente se presume, mas esta unidade é acidental, não essencial, porque pode surgir um segundo deus, ao lado do primeiro: inversamente, este monoteísmo relativo pode converter-se em monoteísmo absoluto; este primeiro estado é, pois, o ponto de partida duma evolução que pode conduzir ao politeísmo assim como ao monoteísmo. Essa hipótese não se apoia em nenhum fato histórico. O mesmo não acontece com o *henoteísmo* (ou *catenoteísmo*) de M. Müller: trata-se então de uma forma de religião, suficientemente determinada e historicamente conhecida. A religião dos hinos do Rig-Veda tem, segundo ele, a particularidade de, na prece, aquele que reza poder contentar-se com uma única divindade; o fiel, sem negar a existência de outros deuses, só tem um deus diante dos olhos, e de cada vez assinala a esse deus singular todos os atributos da divindade. A adoração de deuses, tomada isoladamente (*worship of single gods*), não é nem politeísmo, nem monoteísmo, mas sim henoteísmo”.

¹⁴⁰ “Nossa pergunta, quanto ao que é um povo, tem que ser considerada em referência aos tempos mais antigos. Como os homens se convertem em nação antes que houvesse reis ou líderes de homens? Foi através da comunidade de sangue? Duvido. A comunidade de sangue produz famílias, clãs, possivelmente raças, mas não produz aquele

Se abordássemos as religiões da humanidade sem preconceitos ou predileções, naquele estado de espírito em que o amante da verdade ou o homem da ciência deveria abordar todos os assuntos, acredito que não deveríamos demorar muito para reconhecer as linhas naturais de demarcação que dividem todo o mundo religioso em vários grandes continentes. Estou falando, é claro, apenas de religiões antigas, ou do período mais antigo da história do pensamento religioso. Naquele período primitivo que poderia ser chamado, se não pré-histórico, pelo menos puramente étnico, porque o que sabemos consiste apenas nos movimentos gerais das nações, e não nos atos de indivíduos, partidos ou estados – naquele período primitivo, eu digo que as nações receberam os nomes de *suas línguas*; e em nossos melhores trabalhos sobre história antiga da humanidade, um mapa de *línguas* agora substitui um mapa de nações. Mas, durante o mesmo período primitivo, as nações poderiam ser chamadas de religiões com o mesmo direito; pois existia naquele momento a mesma relação ainda mais íntima entre religião e nacionalidade do que entre *linguagem* e nacionalidade¹⁴¹ (MÜLLER, [1899] 2020b, p. 145).

Em outras palavras, a relação entre língua, religião e nacionalidade é, segundo o autor, constitutiva para a formação dos povos nacionais¹⁴². Isso pode ser remetido ao que Müller classificou, em *Comparative Mythology*, de período das nações, época em que encontramos “os mais antigos vestígios de línguas pertencentes a esta ou aquela nação e de literatura nacionais” (MÜLLER, [1856] 1988, p. 17). Müller ([1856] 1988) defende que o período inicial da formação da linguagem humana – isto é, o período remático, anterior ao período dos dialetos – contém os germes de todas as formas de linguagem estudadas pela Filologia Comparada: o tipo turiano, o ariano e o semítico. A partir do período das nações, essas famílias linguísticas adquiriram novos contornos fonéticos e lexicais, bem como as religiões ligadas aos grupos étnicos (raças) falantes dessas famílias linguísticas. Nessa perspectiva, a existência de um povo se define em relação à sua mitologia, devendo a sua origem ser rastreada no período de transição que precede sua existência, isto é, o período mitológico, que se situa entre o período dos dialetos e o período das nações¹⁴³ (MÜLLER, [1856] 1988). Partindo desse ponto, Müller defende a hipótese de que foi no período mítico que a relação entre linguagem e pensamento encontrou

sentimento superior e puramente moral que une os homens e faz deles um povo” (MÜLLER, [1899] 2020b, p. 147).

¹⁴¹ A tradução que utilizamos emprega a palavra idioma para traduzir o termo *language*. Optamos pelos termos língua e linguagem como tradução para *language* por entender que a reflexão de Müller persegue a relação língua/linguagem, conforme já observamos em suas *Lectures on the science of language* (MÜLLER, [1861] 1866).

¹⁴² Esse entendimento cauciona-se no pensamento de Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854) sobre filosofia da mitologia: “Foi Schelling, um dos maiores pensadores da Alemanha, quem fez a pergunta pela primeira vez. Do que constitui um *ethnos*? Qual a verdadeira origem de uma nação? Como os seres humanos se dividiram em povos? E embora as respostas dadas pelo velho filósofo em suas palestras tenham me parecido surpreendentes quando as ouvi em Berlim em 1845, elas foram sendo confirmadas cada vez mais pelas pesquisas subsequentes sobre a história da linguagem e da religião” (MÜLLER, [1899] 2020b, p. 145).

¹⁴³ Relembremos a ordem dessa classificação, já abordada no início da seção anterior: período remático, período dos dialetos, período mítico e período das nações. O rastreamento do método comparativo linguístico-histórico se ocuparia do período das nações, visto que os períodos anteriores só podem ser acessados pela via do a priori linguístico, o que satisfaz os objetivos da Mitologia Comparada, mas não da Ciência da Religião.

um nível de articulação ímpar, tornando-se possível traçar o estudo comparado das mitologias. Por essa razão, linguagem e religião primitivas estão intimamente ligadas no projeto mülleriano da Ciência da Religião:

E se essa dependência da religião primitiva em relação à linguagem já foi claramente entendida, segue-se, como é óbvio, que qualquer classificação que tenha sido considerada mais útil na Ciência da Linguagem deve ser igualmente útil na Ciência da Religião. Se existe uma verdadeira relação genética das línguas, a mesma relação deve unir as religiões do mundo, pelo menos as religiões mais antigas (MÜLLER, [1899] 2020b, p. 155).

Em função do elo entre religião e linguagem ser a principal marca do método linguístico-histórico de comparação, estabelecer uma gênese das religiões e das línguas da humanidade, ao menos no caso dos povos da antiguidade, é uma tarefa que deve ser conduzida de forma conjugada. E é no exame da literatura teológica deixada por esses povos em suas respectivas línguas que o cientista da religião exerce sua prática científica. Isso é sintetizado por Müller nos seguintes termos:

Descobrimos primeiramente que existe uma conexão natural entre língua e religião e que, portanto, a classificação das línguas é aplicável também às religiões de todo o mundo.

Descobrimos, em segundo lugar, que havia uma religião ariana comum antes da separação da raça ariana; uma religião semita comum antes da separação da raça semita; e uma religião turaniana comum antes da separação dos chineses e das outras tribos pertencentes à classe turaniana. Descobrimos, de fato, três antigos centros de religião como tínhamos antes de três antigos centros de linguagem, e, portanto, adquirimos, acredito, uma base verdadeiramente histórica para um tratamento científico das principais religiões do mundo (MÜLLER, [1899] 2020b, p. 221).

Essa reflexão retoma a teorização sobre mito e metáfora feita por Müller, reajustando-a para a análise do vínculo entre religião e metáfora. Lembremos que, para Müller ([1856] 1988, p. 50), é pela força da metáfora e do esquecimento que “na maioria das vezes as línguas perdem por completo a consciência etimológica”, sendo isso o que confere forma aos fios em que são tecidas as línguas, especialmente no período das nações. Em resumo, a conexão natural entre língua e religião é o que justifica a aplicação da classificação das línguas às religiões, ao passo que os três centros de religião e os três centros de linguagem do mundo antigo coincidem:

Uma língua antiga é um instrumento difícil de se lidar, principalmente para fins religiosos. É impossível expressar ideias abstratas, exceto por metáforas, e não é demais dizer que todo o dicionário da religião antiga é composto de metáforas. Para nós, essas metáforas são todas esquecidas. Falamos de espírito sem pensar em respiração, de céu sem pensar no firmamento, de perdão sem pensar em libertação, de revelação sem pensar em véu. Mas, na linguagem antiga, todas essas palavras, ou seja, todas as palavras que não se referem a objetos sensoriais ainda estão em estágio de crisálida: metade material e metade espiritual, ascendendo e decaindo em suas características, de acordo com as variadas possibilidades de quem fala e de quem ouve. E é aqui que está

uma constante fonte de mal-entendidos, muitas das quais mantiveram seu lugar na religião e na mitologia do mundo antigo. Existem duas tendências distintas para se observar no crescimento da religião antiga. Há, por um lado, a luta da mente contra o caráter material da linguagem, e uma tentativa constante de retirar as palavras de sua cobertura grosseira e ajustá-las, pela força espiritual, aos propósitos do pensamento abstrato. Mas, por outro lado, há uma constante recaída do espiritual para o material e, é estranho dizer, uma predileção pelo sentido material em vez do espiritual. Essa ação e reação têm ocorrido na linguagem da religião desde os primeiros tempos, e acontece até hoje (MÜLLER, [1899] 2020b, p. 289-291).

A relação entre linguagem, religião e nacionalidade no mundo antigo está em ressonância com o que Müller teoriza sobre a linguagem. Uma vez esquecida a significação primitiva de um termo, metaforizado, ele se converteria em um deus ou herói, sendo essa a origem de muitos mitos e nomes de deuses (MÜLLER, [1856] 1988). No caso da religião, tal processo é regido por uma luta entre o caráter material da linguagem e o pensamento abstrato, entre o sentido material e o espiritual, sendo o campo de batalha a própria mente humana. Tal movimento de ação e reação da religião estaria presente desde suas origens até os nossos dias:

Um elemento crucial na religião parece ser a princípio que ela não pode escapar do fluxo e refluxo do pensamento humano, que se repete pelo menos uma vez em cada geração entre pai e filho, mãe e filha. Apesar disso, eu penso que se tivermos um olhar mais atento veremos que estes fluxo e refluxo se constituem na própria vida da religião (MÜLLER, [1899] 2020b, p. 291).

Dito de outro modo, aquilo que a princípio não passava de um nome (*nomen*), tornou-se uma divindade (*numen*), conforme Müller ([1856] 1988) já havia argumentado em sua explicação sobre a origem dos mitos de epifanias do sol. Essa observação, agora aplicada ao movimento de fluxo e refluxo das religiões, servirá de base para Müller desenvolver o conceito de *vida dialética da religião*:

Eu chamo essa variedade de aceitação, esse mal-entendido, inevitável na religião antiga e também na moderna, de *desenvolvimento dialético e decadência*, ou, se preferir, a *vida dialética da religião*, e deveremos observar que isso acontece repetidas vezes, e o quanto que é importante em nossa capacidade de formar uma correta avaliação da linguagem e dos pensamentos religiosos. As sombras dialéticas na linguagem da religião são quase infinitas; elas explicam a decadência, mas também são responsáveis pela vida da religião. Vocês devem lembrar que Jacob Grimm, em um de seus humores poéticos, que explicava a origem do alto e do baixo alemão, do sânscrito e do prakriti, do grego dórico e jônico, considerando os dialetos altos como originalmente a linguagem dos homens, os dialetos baixos como originalmente a linguagem das mulheres e crianças. Em meu ponto de vista, podemos observar os mesmos fluxos paralelos na linguagem da religião. Há um alto e um baixo dialeto; existe um amplo e um estreito; existem dialetos para homens e dialetos para crianças, clérigos e leigos, para as ruas barulhentas e para a câmara imóvel e solitária. E, como criança que cresce na idade adulta precisa desaprender o idioma do berçário, sua religião também deve ser traduzida de um feminino para um dialeto mais masculino. Isso não

ocorre sem luta, e essa luta é constantemente recorrente, *esse desejo inextinguível de se recuperar, que impede a religião da estagnação total*¹⁴⁴. Da primeira à última religião ficam oscilando entre esses dois polos opostos, e é somente se a atração de um dos dois polos se tornar muito forte que esse saudável movimento cessará, e a estagnação e decadência se instalarão. A religião não pode se acomodar de um lado para atender a capacidade das crianças, ou por outro lado, falhar em satisfazer as exigências dos homens, pois assim perderá sua vitalidade, tornando-se mera superstição ou mera filosofia (MÜLLER, [1899] 2020b, p. 295).

Encontramos na concepção de vida dialética da religião a defesa de que a religião possui um equilíbrio interno, uma estabilidade relativa que não a permite estagnar, conferindo-lhe seu dinamismo. Na visão de Müller ([1899] 2020b), é a manutenção desse movimento que permite a religião conservar a sua vitalidade e não se converter em simples superstição ou filosofia. A vida dialética da religião expressa a polaridade dinâmica da relação linguagem-pensamento que, observada de um ponto de vista superior, permite apreender que não é a linguagem que comanda a mente humana, mas que “o pensamento e a linguagem são duas manifestações da mesma energia” (MÜLLER, [1899] 2020b, p. 91). Energia essa que produz o movimento dialético da religião e que se atualiza na capacidade humana de apreender o Infinito no finito.

Tendo traçado o caminho do estudo comparado das religiões e explicitado seus fundamentos teórico-metodológicos, Müller ([1899] 2020b) passará à defesa do princípio ético que deve orientar o estudo e interpretação das religiões da antiguidade:

Nenhum juiz que tivesse diante de si o pior dos criminosos, o trataria como a maioria dos historiadores e teólogos trataram as religiões do mundo. Todo ato nas vidas de seus fundadores, mostra que eles eram apenas homens, ansiosamente apreendidos e julgados sem piedade. Toda doutrina que não é cuidadosamente protegida é interpretada no pior sentido possível; todo ato de adoração que difere da nossa maneira de servir a Deus é ridicularizado e desprezado. E isso não acontece por acidente, mas sim com um objetivo definido, ou seja, com algo desse senso artificial de dever que estipula o advogado de defesa a ver nada além de um anjo em seu próprio cliente, e qualquer coisa, menos um anjo na parte queixosa. O resultado foi – e não poderia ser de outra maneira – um completo erro de justiça, uma total má compreensão do verdadeiro caráter e propósito das religiões antigas da humanidade; e, como consequência inevitável, um fracasso em descobrir as características peculiares que realmente distinguem o Cristianismo de todas as religiões do mundo e garantir ao seu fundador seu próprio lugar peculiar na história, longe de Vasishtha, Zoroastro e Buda, de Moisés e Mohammed, de Confúcio e Lao-Tsé. Ao depreciar indevidamente todas as outras religiões, colocamos a nossa em uma posição a qual seu fundador nunca pretendeu para ela; nós a afastamos do seu contexto sagrado da história do mundo; nós ignoramos, ou deliberadamente restringimos, os diversos tempos e maneiras

¹⁴⁴ Fizemos nossa própria tradução desse trecho em itálico. Em inglês: “[...] *this inextinguishable desire to recover itself, which keeps religion from utter stagnation*” (MÜLLER, [1899] 2020b, p. 294). Trecho presente na tradução brasileira: “[...] esse desejo inextinguível de se recuperar, que mantém a religião numa completa estagnação” (MÜLLER, [1899] 2020b, p. 295). Tal tradução vai em um sentido oposto ao que é dito em inglês.

diversas em que, no passado, Deus falou aos pais pelos profetas; e, ao invés de reconhecer o Cristianismo como tendo chegado na plenitude dos tempos, e como cumprimento das esperanças e desejos de todo o mundo, nos propusemos a considerar seu advento como o único elo quebrado naquela cadeia ininterrupta que é corretamente chamada Governo divino do mundo (MÜLLER, [1899] 2020b, p. 227).

Com isso, Müller retoma o horizonte que ele havia esboçado para essa questão no prefácio de *Chips from a German Workshop*. Embora o Cristianismo tenha, para Müller, um papel de destaque na história das religiões – o que não é elidido em suas preleções –, ele também contesta frontalmente aqueles que, ancorando-se no Cristianismo, julgam encontrar motivo para depreciar as demais religiões (seriam esses parte dos opositores a quem Müller dirige obliquamente a palavra em suas preleções?¹⁴⁵). O ideário cristão do autor, como já argumentamos, não deve nos impedir de enxergar o rigoroso arranjo teórico-metodológico que ele formulou para a Ciência da Religião. Isso, por outro lado, não deve nos levar a ser lenientes com Müller ([1867] 1891) quando ele afirma que o caráter verdadeiro e sagrado da história da humanidade seria revelado pelo seu progresso inconsciente em direção ao Cristianismo, porém em buscar o universo de valores e sentidos que constitui a Ciência da Religião em sua gênese. Se, metodologicamente, o Cristianismo não tem prerrogativas em relação às outras religiões, o espírito ético que guia essa empreitada científica não pode ser diferente, uma vez que estudar a história das religiões nos desvela a trama em que é tecida a própria história humana:

Gostaria que pudéssemos explorar juntos nesse espírito as religiões antigas da humanidade, pois me sinto convencido de que quanto mais as conhecemos, mais veremos que não há uma que seja totalmente falsa; antes, que, em certo sentido, toda religião era uma religião verdadeira, sendo a única religião possível na época comparável com a linguagem, os pensamentos e os sentimentos de cada geração, adequados à idade do mundo. [...] Se queremos julgar uma religião, devemos tentar estudá-la o máximo possível na mente de seu fundador; e quando isso for impossível, como geralmente o é, tente encontrá-lo na câmara solitária e na enfermaria, e não nas faculdades de adivinhos e nos conselhos de sacerdotes (MÜLLER, [1899] 2020b, p. 283).

Praticar Ciência da Religião, nesses termos, exige ao cientista da religião se “manter em uma atmosfera mais alta e serena” (MÜLLER, [1899] 2020b, p. 35), ao se lançar ao estudo comparado das religiões. Passados mais de 150 anos desde que foram proferidas as conferências que deram origem a *Introdução à Ciência da Religião*, não foi só o acúmulo e sistematização

¹⁴⁵ Em seu tempo, Müller não era visto com bons olhos pelo conservadorismo anglicano, fortemente presente na sociedade britânica, inclusive no âmbito universitário: “Müller vinha da Alemanha, origem do liberalismo licenciado e das perigosas ideias modernizadoras que circulavam, especialmente entre os elementos devassos e sediciosos da sociedade inglesa, desde os dias de Byron, Shelley e Coleridge” (MASUZAWA, 2003, p. 321). Além disso, Müller manteve uma postura crítica às aplicações da biologia darwinista ao estudo das religiões, ao contrário de grande parte dos primeiros antropólogos ingleses, o que acabou por lhe atrair não poucos opositores.

do conhecimento científico sobre as religiões em geral que progrediu, como também o tratamento conferido às religiões nesses estudos passou por necessárias retificações. Isso não implica em um desconhecimento ou apagamento dos aspectos da ciência como expressão cultural da humanidade, mas em afirmar que é a pesquisa que permanece como o cerne de toda prática científica (RHEINBERGER, 2012), sendo a história desse desenvolvimento em suas descontinuidades e recorrências o que direciona a nossa cartografia. Aqui, parece-nos oportuno salientar que muitas das coisas que hoje consideramos aceitáveis como norma no tratamento das religiões possam, em um momento futuro, ser consideradas obsoletas ou mesmo pejorativas. Nesse sentido, cabe recordar o que Pêcheux tem a dizer sobre esses deslocamentos de valor semântico:

O que se trata de perceber, por outro lado, é que a evidência e o absurdo são primos, primos carnais e, precisamente, que muitas evidências que neste momento são tomadas como tais, e muitos absurdos que também tomamos como tais, aparecerão retrospectivamente como absurdos, e vice-versa. Pode ocorrer essa possibilidade (PÊCHEUX, [1976] 2019b, p. 324).

Tendo em mente esse aspecto transitório que marca a temporalidade de toda prática científica, o parágrafo que encerra a última das quatro preleções da *Introdução à Ciência da Religião*, mostra-nos como é infundada a ideia de que estaríamos em uma posição moral ou intelectualmente mais elevada que a dos povos ditos primitivos. Forçar essa pretensa diferença é, na verdade, muito mais o indicativo de um preconceito cultural que nos impede de enxergar o quão próximos estamos desses povos:

Se um dia aprendermos a ser indulgentes e razoáveis na interpretação dos livros sagrados de outras religiões, aprenderemos mais facilmente a fazer o mesmo em relação aos nossos próprios. Não devemos mais tentar forçar um sentido literal às palavras que, se interpretadas literalmente, possam certamente perder seu verdadeiro e original propósito, não interpretaremos mais a Lei e os Profetas como se tivessem sido escritos no inglês de nosso próprio século, mas as leiamos com um espírito verdadeiramente histórico, preparados para muitas dificuldades, não disfarçadas de muitas contradições, que, longe de refutar a autenticidade, tornam-se para o historiador da linguagem antiga e do pensamento antigo a mais forte evidência confirmatória da época, da genuinidade e da verdadeira verdade dos antigos livros sagrados. Passemos a tratar os nossos próprios livros sacros com nem mais nem menos misericórdia do que os livros sagrados de qualquer outra nação, e eles logo recuperarão a posição e a influência que possuíam, mas que as teorias artificiais e não históricas dos três últimos séculos quase destruíram (MÜLLER, [1899] 2020b, p. 301).

Sob esse aspecto, o que nos cabe extrair do projeto mülleriano é o fato dele não conferir exclusivismos metodológicos ao Cristianismo, bem como a compreensão da importância de conhecer as religiões da humanidade a fim de não as discriminar ou conferir-lhes um valor pejorativo, fornecendo-nos um olhar crítico para a própria história do Cristianismo – ou de

qualquer religião a que o cientista da religião esteja vinculado ou não. Em síntese, o que está no centro da Ciência da Religião é a análise comparativa linguístico-histórica das religiões, sendo somente ao término desse processo que podemos, enfim, chegar a nos perguntar o que é mesmo religião – faculdade humana de apreender o Infinito.

Em nossa cartografia, a passagem pelo ensaio *Comparative Mythology*, pelo prefácio de *Chips from a German Workshop* e pelas *Lectures on the science of language* nos permitiram compreender os percursos e percalços que levaram conceitualmente e metodologicamente à *Introduction to the science of religion*. A atenção suscitada pela ideia de uma Ciência da Religião, tal como formulada por Müller, encontrou grande audiência não só entre acadêmicos e eruditos, mas também entre sociedades secretas. E o próprio projeto de um estudo científico das religiões não ficou restrito a Müller, passando por arranjos teórico-metodológicos propostos por outros autores e pelo processo de disciplinarização nas universidades. Novos perigos e mistérios se apresentam em nossa viagem. Alcemos a vela de proa ao vento!

3.4 Da armada inglesa às navegações holandesas: a entrada da Ciência da Religião no mundo universitário

Nas primeiras páginas deste nosso capítulo, afirmamos que a emergência da Ciência da Religião foi acompanhada por um embate com outros discursos que também visavam interpretar a religião, bem como a proposta do estudo comparado das religiões era um projeto que estava para além dos muros universitários, perfilando-se por entre sociedades eruditas¹⁴⁶ compostas por estudiosos cuja formação era predominantemente não-teológica. Isso porque, na Inglaterra da Era Vitoriana, sobretudo na segunda metade do século XIX, o interesse pelo estudo das religiões foi impulsionado por um quadro referencial que não tinha mais como ponto de apoio as teologias cristãs da religião. Nessa época, segundo Frenschkowski (2021, p. 47-48), a religião era um tema de debate público em que intelectuais de diferentes matizes participavam: “Mais importante, os estudiosos que começaram cada vez mais a pesquisar religião não tinham

¹⁴⁶ “A nova abordagem da religião comparada também tem um aspecto social bem definido, o que nos leva a olhar para as sociedades eruditas e os padrões de competição. Tais sociedades na Grã-Bretanha vitoriana são um fórum primário para discussão sobre assuntos acadêmicos ou eruditos. A maioria delas não era estritamente acadêmica no sentido de filiação universitária, e a adesão era aberta a todos os homens interessados (raramente mulheres) de inclinações acadêmicas. Eles eram o equivalente acadêmico e erudito do clube de cavalheiros como o (ainda muito intelectual) *Athenaeum Club* fundado em 1824. A *Royal Society*, arquétipo de todas essas sociedades, certamente tinha muito mais reputação pública, mas como seus membros eram estritamente qualificados e restritos, é apenas parcialmente comparável a outras sociedades eruditas” (FRENSCHKOWSKI, 2021, p. 62).

formação teológica, nunca haviam trabalhado em um contexto de igreja e não usavam um quadro de referência teológico em seu estilo de fazer perguntas”.

À sombra do que foi apresentado até aqui, podemos afirmar que a Ciência da Religião traz, em sua gênese, as marcas de seu contexto social e cultural, isto é, suas condições de produção. Ela não estava imune às ideologias científicas de seu tempo, mesmo que tenha se construído em oposição a elas, como no caso do positivismo. Além disso, ela também não estava livre das questões oriundas do universo religioso de sua época, confrontando-se com grupos esotéricos que visavam interpretar as religiões e encontrar um denominador comum entre elas, como no caso da Sociedade Teosófica¹⁴⁷. A Ciência da Religião, nesse sentido, faz ressoar em sua história os anseios por uma renovação espiritual de seu tempo:

O movimento espiritista, bem como a Sociedade Teosófica, exprime o mesmo *Zeitgeist* que as ideologias positivistas. Os leitores de *Origin of Species*, *Kraft und Stoff*, *Essay in Comparative Mythology* e *Isis Unveiled* não eram os mesmos, mas tinham alguma coisa em comum: todos eles estavam insatisfeitos com o Cristianismo e um certo número deles nem sequer era “religioso”. A síncope do Cristianismo histórico entre os intelectuais produziu um vazio e, por causa desse vazio, alguns tentaram chegar à fonte da matéria criativa enquanto outros tentaram comunicar com os espíritos ou com Mahatmas invisíveis. A nova disciplina da história das religiões desenvolveu-se rapidamente neste contexto cultural. E, evidentemente, seguiu um padrão semelhante: a abordagem positivista dos factos e a procura das origens, do próprio começo da religião (ELIADE, [1969] 1989, p. 62).

Apesar disso, a aventura teórica da Ciência da Religião, bem como a história de qualquer prática científica – ou o que assim se pretendeu um dia – tomou contornos que não podem ser explicados simplesmente como o trabalho de um único autor, nem apenas pelo contexto social e cultural em que foi concebida. É necessário analisar a direção, o sentido que foi dado aos problemas que essa prática científica formulou. Para isso, uma genealogia dos conceitos deve fazer emergir uma história das filiações conceituais que se entrelaçam sob a rubrica de Ciência da Religião. Nessa perspectiva, os anos de 1870 podem ser considerados como a década em que a Ciência da Religião tem sua grande projeção, não só por causa das preleções de 1870 de

¹⁴⁷ Uma interessante análise da trama conflitual entre Müller e Helena Blavatsky, fundadora da Sociedade Teosófica, assim como a relação ambígua que importantes estudiosos das religiões do século dezanove mantiveram com sociedades secretas e o ocultismo (Andrew Lang, James George Frazer, Edwin Sidney Hartland, Edward Burnett Tylor, etc.) são apresentadas por Frenschkowski (2021). Acerca de Frazer e Tylor, Frenschkowski (2021, p. 53) faz o seguinte comentário: “No nível das declarações públicas, Frazer e Tylor eram bastante céticos, vendendo-se na tradição do Iluminismo e do racionalismo escoceses com sua abordagem pragmática. E ainda assim eles passaram a vida pesquisando magia. Essa observação curiosamente encontra algum tipo de sincronicidade no renascimento da magia cerimonial na Ordem Hermética da Aurora Dourada fundada em 1888 e em caminhos semelhantes no final do século XIX da sociedade vitoriana. Magia cerimonial e fascínio acadêmico pela magia são histórias paralelas que não estão em contato direto uma com a outra (até onde sabemos), mas estão igualmente conectadas ao espírito da era vitoriana como um aspecto de seu submundo não padronizado e não convencional”.

Müller, mas também por nela se iniciarem as primeiras cátedras dedicadas ao estudo comparado das religiões – nem sempre conservando a nomenclatura e as conceituações formuladas por Müller¹⁴⁸ – em várias universidades europeias, impulsionando, nas décadas seguintes, a criação de revistas acadêmicas e congressos que se ocupavam das questões lançadas por esse campo do conhecimento científico que então florescia:

A primeira cátedra universitária de história das religiões foi criada em Genebra no ano de 1873; em 1876, fundaram-se quatro na Holanda. Em 1879, o Collège de France, em Paris, criou também uma cátedra para a disciplina, seguido em 1885 pela École des Hautes Études da Sorbonne, que organizou uma seção especial destinada às ciências religiosas. Na Universidade Livre de Bruxelas, a cadeira foi instituída em 1884. Em 1910, seguiu-se a Alemanha, com a primeira cátedra em Berlim, depois em Leipzig e em Bonn. Os outros países europeus acompanharam o movimento.

Em 1880, Vernes fundava em Paris a *Révue de l'Histoire des Religions*; em 1898, o dr. Achelis publicava o *Archiv für Religionswissenschaft*, em Friburg-Brisgau; em 1905, Wilhelm Schmidt iniciava em St. Gabriel-Mödling, perto de Viena, a revista *Anthropos*, consagrada sobretudo às religiões primitivas; em 1925 surge *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, de R. Pettazzoni.

O primeiro Congresso Internacional de Ciência das Religiões aconteceu em Estocolmo, em 1897. Em 1900 teve lugar, em Paris, o Congresso de História das Religiões, assim denominado por excluir dos seus trabalhos a filosofia da religião e a teologia. O oitavo congresso internacional foi realizado em Roma, em 1955 (ELIADE, [1957] 2010, p. 1-2).

Com essa breve síntese oferecida por Eliade ([1957] 2010), temos um mapeamento inicial do alcance que o projeto mülleriano obteve. Uma filiação conceitual com esse projeto será explicitamente retomada justamente pelo primeiro professor de uma cátedra universitária em Ciência da Religião¹⁴⁹: o teólogo e egiptologista holandês Cornelis Petrus Tiele (1830-

¹⁴⁸ Nos anos seguintes às quatro preleções feitas por Müller, outros nomes serão atribuídos à Ciência da Religião, tais como *Comparative Religion*, *History of Religion*, e *Comparative Theology* para ficarmos apenas no contexto de países de língua inglesa. Como é possível inferir a partir desses exemplos, não é uma particularidade brasileira a variedade na nomenclatura. Conceber um método comparado para o estudo das religiões não foi uma exclusividade da Ciência da Religião. Diferentes concepções desse método foram desenvolvidas com parâmetros que não são os mesmos que os de Müller. O termo *Comparative Religion*, por exemplo, é o subtítulo da mais famosa obra de Frazer, *The Golden Bough*, em sua primeira edição: “Frazer, como já mencionado, originalmente chamou sua Magnum opus, ainda o mais conhecido dos livros britânicos sobre religião primitiva, *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion* (edição de 1890), mas ele o renomeou *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* em sua segunda e terceira edição (1900 e 1906-1937)” (FRENSCHKOWSKI, 2021, p. 54).

¹⁴⁹ Consideramos Tiele como o primeiro professor a ocupar uma cátedra universitária destinada ao estudo comparado das religiões, embora a primeira cátedra de História Geral da Religião possa ser remontada à Universidade de Genebra, em 1873: “A honra de estabelecer a primeira cátedra na disciplina de *Allgemeine Religionsgeschichte* (História Geral da Religião) pertence à Suíça e à Universidade de Genebra, embora o primeiro ensino registrado sobre o assunto pareça ter sido na Universidade de Basileia, onde de 1834 a 1875 J. G. Müller lecionou ‘A História das Religiões Politeístas’ na Faculdade de Teologia. A Faculdade de Teologia de Genebra começou o ensino de *Allgemeine Religionsgeschichte* em 1868, e a cátedra foi criada em 1873. Seu primeiro ocupante foi Theophile Droz (até 1880), seguido por Ernest Stroehlin (1880-93). Embora em ambas as Faculdades o assunto tenha sido ensinado meramente como base para o estudo do Antigo e do Novo Testamento, parece que as autoridades teológicas em Genebra estavam inquietas com essa presença estrangeira em seu meio, e com a aposentadoria de Stroehlin, em 1894, a cadeira foi sumariamente reprimida. No ano seguinte foi, no entanto, restabelecida na Faculdade de Artes, onde a sua presença foi menos controversa” (SHARPE, [1975] 1986, p. 120).

1902). Tiele, em conjunto com Max Müller (1823-1900) e Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye (1848-1920), holandês e de formação teológica tal como Tiele, são as três principais figuras¹⁵⁰ do que pode ser nomeado como a fase formativa da *Ciência da Religião*, segundo Sharpe ([1975] 1986)¹⁵¹. Inglaterra e Holanda formam, assim, os dois principais núcleos que permitiram a difusão do estudo comparado das religiões no século XIX:

Antes de 1877, as faculdades teológicas holandesas cumpriam, como outras faculdades confessionais, uma dupla função, sendo, por um lado, centros de erudição e, por outro, centros de formação para o ministério da Igreja Reformada Holandesa. Outras denominações tinham seminários para sua formação ministerial. Em uma delas, o Remonstrant Seminary de Leiden, C. P. Tiele ensinava a história das religiões desde 1873. A Lei das Universidades Holandesas, aprovada em 1º de outubro de 1877, separou as faculdades teológicas das quatro universidades estatais (Amsterdã, Groningen, Leiden, Utrecht) da Igreja Reformada Holandesa¹⁵²; [...] Tiele tornou-se professor em Leiden, P. D. Chantepie de la Saussaye em Amsterdã; em Groningen e Utrecht, o novo assunto foi adicionado aos currículos das cadeiras existentes (SHARPE, [1975] 1986, p. 120-121).

Como é possível perceber, a Ciência da Religião se tornará uma disciplina universitária em um espaço bem distinto do qual se originou. Distante das questões linguísticas e filosóficas feitas nos salões das sociedades eruditas inglesas e dos embates com grupos ocultistas e sociedades secretas, a Ciência da Religião será reterritorializada no processo de secularização dos centros acadêmicos originalmente concebidos sob a égide da Teologia Reformada. De Londres a Leiden, já não são os mesmos ventos que sopram o projeto de um estudo comparado das religiões. Mudança de rota perceptível no próprio método comparativo da Ciência da Religião. Isso requer um esclarecimento. Conforme apresentamos na seção anterior, o método comparado do estudo científico da religião é de natureza linguístico-histórica. Em estado nascente, o projeto mülleriano de uma Ciência da Religião conferiu maior ênfase à expressão

¹⁵⁰ “Embora esses autores fossem partícipes em maior ou menor medida do Protestantismo Liberal, pensar uma abordagem sobre religião que se desprendesse do *Zeitgeist* teológico do período vitoriano, a partir do qual nasceria, para estudar um objeto até então ‘exclusivo’ de um sistema religioso, na Europa do século XIX, era um grande desafio por si só. Além disso, uma tal perspectiva evidenciava como pressuposto pelo menos três ideias: 1) uma declaração de independência (disciplinar); 2) uma necessidade/insatisfação (epistemológica); e 3) uma superação (metodológica)” (FIGUEIREDO, 2022, p. 140).

¹⁵¹ Para Sharpe ([1975] 1986), esse período vai da década de 1870 até 1905, ano da publicação do que ele considera ser a primeira obra dedicada à história do estudo comparado das religiões: *Comparative Religion: its Genesis and Growth*, de Louis Henry Jordan. Contudo, conforme mostra Figueiredo (2022, p. 181-182), a primeira obra no século XX dedicada à história da disciplina provém de Morris Jastrow (1861-1921), “estudioso polonês radicado nos Estados Unidos e professor na Universidade da Pensilvânia, cujo livro introdutório à disciplina, *The study of religion*, publicado em 1901, apresenta e situa a Ciência da Religião de forma consistente, [...] Dedicada a Petrus Tiele, que havia sido seu professor, e de quem os trabalhos foram um guia, Jastrow apresenta em seus quatro primeiros capítulos tópicos sobre metodologia, classificação, definição e origem, que de certa forma vinham orientando os temas básicos e a direção da disciplina”.

¹⁵² Embora essa lei tenha sido aprovada em 1877, desde 1876 essa separação já existia na prática, conforme indica Mota (1975). Por isso, autores como Eliade ([1957] 2010) indicam a fundação dessas cátedras em 1876.

linguística em sua configuração metodológica do que a dimensão histórica. Com Tiele, essa lógica será invertida. Para ele, a dimensão histórica da comparação tem um papel preponderante já em seu primeiro trabalho de grande destaque, *Vergelijkende geschiedenis van de Egyptische en Mesopotamische Godsdiensten*, publicado em holandês no ano de 1872 e traduzido para o inglês sob o título de *Comparative history of the egyptian and mesopotamian religions*, em 1882¹⁵³. Na introdução da obra, é sinalizada a centralidade da história comparada:

Meu propósito é escrever um capítulo da história comparada das religiões antigas, não uma história das religiões da antiguidade. Este último talvez seja o mais interessante dos dois, mas não creio que já tenha chegado o momento, e eu, pelo menos, no estágio atual de nosso conhecimento, não me sinto à altura da tarefa. Seria realmente um empreendimento muito atraente delinear o desenvolvimento da religião entre as diferentes nações da antiguidade que se sucederam na soberania do mundo; ou, em outras palavras, esboçar o pensamento religioso na história. Mas, para fazer isso, subir penosamente passo a passo do mais baixo ao mais avançado, da rude adoração da natureza às religiões nas quais a ordem moral do mundo é reconhecida e reverenciada lado a lado com a natural, e destes novamente até outros em que as ideias morais são exclusivamente dominantes e o ponto de vista da adoração da natureza totalmente abandonado – para fazer isso, devemos primeiro possuir uma visão histórica das diferentes religiões mutuamente comparadas, e é isso que devo agora em parte se esforça para dar (TIELE, [1872] 1882, p. xv).

Em outras palavras, é a visão histórica das diferentes religiões mutuamente comparadas a questão central para Tiele. O pano de fundo para pensar as religiões da antiguidade, melhor dizendo, as religiões antigas, deixa de ser a teorização sobre a linguagem e a mitologia, tornando-se e a comparação histórica uma questão de primeira ordem. Nessa perspectiva, a relação entre linguagem, religião e nacionalidade no estudo das religiões antigas sofrerá um deslocamento: a relação entre povo, religião e nacionalidade será o novo cerne das investigações em Tiele – o que fica visível em sua classificação das religiões:

Como nesta tarefa vou me limitar primeiro às religiões antigas, devo explicar o que entendo por elas. As religiões antigas têm uma peculiaridade, comum a todas, pela qual se distinguem das modernas: são todas religiões tribais ou nacionais; todas elas são baseadas no particularismo. Mesmo um observador superficial notará que a história religiosa naturalmente se divide em duas grandes partes, dois períodos ou eras do mundo que são essencialmente e marcadamente distintos. O período pré-histórico sobre o qual só podemos nos aventurar em conjecturas e hipóteses, e cujo estudo constitui propriamente a seção paleontológica da ciência da religião, é em toda parte seguido pelo das religiões tribais, nacionais e estatais, durante o qual toda religião pertencia, naturalmente, a uma determinada tribo ou liga tribal, a uma nação ou estado, e ninguém sonhava em divulgá-la mais amplamente. Pertencer a uma nação, ser contado como membro de uma tribo, é a mesma coisa que adorar os deuses da pátria, os deuses nacionais. [...] a religião do povo tornou-se a religião do

¹⁵³ Originalmente escrita em holandês, essa obra possui dois volumes, sendo apenas o primeiro traduzido para o inglês. O primeiro volume se destina ao estudo da religião egípcia e o segundo volume trata da religião babilônica-assíria e das religiões da Fenícia e de Israel (TIELE, [1872] 1882).

Estado, intimamente ligada a ele, e por ele mantida, defendida e, quando necessário, imposta pela força. A ideia de uma separação entre religião e Estado é totalmente estranha a todas as religiões da antiguidade. Negar os deuses dos pais é a mesma coisa que negar a nacionalidade (TIELE, [1872] 1882, p. xvi).

Em sua abordagem histórica, Tiele ([1872] 1882) se vale do método comparativo a fim de contrastar as religiões antigas com as religiões modernas. Para o autor, o que distingue uma religião antiga de uma religião moderna é o critério do *particularismo*. O particularismo caracteriza o período pré-histórico da história das religiões, isto é, o aparecimento das religiões tribais, nacionais e estatais. Nesse contexto, pertencer a uma nação e pertencer a uma religião são sinônimos, sendo a religião o elemento dominante na formação dos Estados nacionais (TIELE, [1872] 1882). Esse cenário será modificado no segundo período da história das religiões com o das *religiões mundiais*. Nelas, o *universalismo* é a característica principal, como no caso do Budismo, do Cristianismo e do Islamismo, uma vez que essas religiões não ficaram restritas aos contextos étnicos e nacionais onde floresceram. O período das religiões mundiais, entretanto, não começa ao mesmo tempo nem de igual modo para os diferentes povos, além de não se desenvolver em todas as nações:

Assim como o particularismo é a marca especial do primeiro, o universalismo é a marca peculiar deste segundo período. As novas religiões não são mais religiões nacionais, mas religiões mundiais [*world-religions*]. Elas nascem do pensamento de que a religião não é uma preocupação de uma nação, mas da humanidade e, portanto, não deve mais estar vinculada a nenhuma nacionalidade. Elas falam não uma, mas muitas línguas. Elas não se contentam com a lealdade à nação pelas quais elas nasceram, mas começam imediatamente a se estender até mesmo a nações totalmente estrangeiras e bárbaras, revelando muito claramente que seu objetivo é conquistar toda a humanidade. [...] A revolução provocada pelo universalismo religioso é a maior e mais completa que a história do mundo pode mostrar; todas as outras, políticas ou sociais, não são nada comparadas a isso. Uma religião se espalhou por todos os países do Ceilão e Java à Sibéria, uma fé da Pérsia à Espanha – nos dias da antiguidade tal concepção teria sido rejeitada como uma quimera (TIELE, [1872] 1882, p. xx-xxi).

Na visão de Tiele, o universalismo religioso provocou uma revolução na história da humanidade, visto que colocou em questão o elo entre língua, identidade nacional e religião. Dito de outro modo, pertença religiosa e identidade nacional deixaram de ser termos equivalentes¹⁵⁴. O interesse suscitado pelo conceito de religiões mundiais fará com que a obra de Tiele tenha um alcance para além do público universitário holandês¹⁵⁵. O livro em que ele

¹⁵⁴ Em certo sentido, essa visão avança sobre um terreno não explorado na *Introdução à ciência da religião* de Müller, os casos das religiões que não estão presas ao vínculo linguístico-nacional de que se originaram.

¹⁵⁵ Tiele também colaborou na nona edição com a *Encyclopaedia Britannica*, escrevendo um artigo para o verbete *Religions*, em 1875. O verbete pode ser acessado em: 1902encyclopedia.com/R/REL/religions.html.

aprofunda esse conceito¹⁵⁶, *Geschiedenis van den godsdienst, tot aan de heerschappij der wereldgodsdiensten*, publicado em holandês em 1876, será traduzido para o inglês no ano de 1877 com o título de *Outlines of the history to the spread of the universal religions*, contando com quatro edições até o ano de 1888 (TIELE, [1877] 1888). Em *Comparative History of the egyptian and mesopotamian religions*, Tiele se restringiu ao estudo das religiões nacionais, não aprofundando a investigação da história das religiões mundiais, mencionado apenas a origem dessas religiões ao narrar “a História da Religião ‘até a difusão das religiões mundiais’, do Budismo no Oriente, do Islã na Ásia Ocidental e do Cristianismo no Império Romano” (TIELE, [1877] 1888, p. ix). Em sua nova obra, Tiele se ocupará dessa questão:

A hora de escrever uma elaborada História da Religião, mesmo das Religiões, ainda não chegou. Não poucas investigações especiais devem ser instituídas, não poucas questões difíceis elucidadas, antes que algo assim possa ser feito. Mas é útil, mesmo necessário, de vez em quando resumir a quantidade de conhecimento certo, reunido pelas pesquisas de vários anos, e esboçar, seja aqui e ali com uma mão incerta, o rascunho do que pode ser o tempo se torna uma imagem viva. É o que me proponho a fazer. O interesse do que se chama pelo infeliz nome de Ciência das Religiões, digamos de Hierologia, aumenta a cada dia. Agora, penso que há um grande perigo de que uma ciência tão jovem se perca em especulações abstratas, baseadas em alguns fatos e muitas afirmações dúbias ou errôneas, ou não baseadas em nenhum fato (TIELE, [1877] 1888, p. vii-viii).

Em seu modo de conceber a Ciência da Religião, Tiele ([1877] 1888) rejeita a necessidade de partir de uma definição filosófica da religião. Para ele, adotar um a priori filosófico para a religião convém a um estudo de filosofia da religião, porém não a um estudo de história da religião. Na História da Religião, nome que ele prefere adotar ao invés de Ciência da Religião¹⁵⁷, uma definição filosófica da religião seria apenas um de seus resultados e não um fundamento central, como na filosofia da religião¹⁵⁸. Na História da Religião, o trabalho historiográfico não estaria restrito à descrição das religiões (hierografia) e suas transformações,

¹⁵⁶ Segundo Saussaye ([1897] 1940), a concepção de universalismo, característica central das religiões mundiais, advém do teólogo holandês Abraham Kuenen (1828-1891), contemporâneo de Tiele e também professor na Universidade de Leiden. Kuenen dividia as religiões entre nacionais e territoriais (universais). Tal sistema classificatório, de acordo com Saussaye ([1897] 1940), será abandonado em trabalhos posteriores de Tiele, que não mais se ocupará da oposição entre fenômenos universais e nacionais, mas da distinção entre religiões da natureza e religiões éticas, conforme pode ser observado em suas *Gifford Lectures* (TIELE, 1897).

¹⁵⁷ Tiele ([1877] 1888) oscila quanto ao uso do termo, ora como História da Religião, história da religião ou hierologia, conforme pode ser observado nos trechos citados. Optamos por manter, ao longo do nosso texto, História da Religião como sinônimo para Ciência da Religião e história da religião como sinônimo de história comparada, em alusão ao método comparado.

¹⁵⁸ “[...] não achei seguro fundar minha história em uma base filosófica a priori. O Dr. Oort é de opinião que eu deveria ter começado a partir de uma definição filosófica de religião. Nisso eu não concordo com ele. Tal definição, bem diferente daquela que dou no meu primeiro parágrafo, não deve ser o ponto de discussão, mas deve ser um dos resultados de uma história da religião” (TIELE, [1877] 1888, p. x-xi).

sendo o seu dever caracterizar como se estabelece historicamente a relação dos seres humanos com os poderes sobre-humanos em que eles acreditam:

A história da religião não se contenta em descrever religiões especiais (hierografia), ou em relatar suas vicissitudes e metamorfoses (a história das religiões); seu objetivo é mostrar como a religião, considerada geralmente como a relação entre o homem e os poderes sobre-humanos em que ele acredita, desenvolveu-se ao longo dos tempos entre as diferentes nações e raças e, por meio delas, na humanidade em geral.

A definição de religião como a relação entre o homem e os poderes sobre-humanos em que ele acredita não é de modo algum filosófica e deixa sem resposta a questão da essência da religião. Os poderes não são descritos como supersensuais, pois divindades visíveis seriam excluídas. Eles são sobre-humanos, nem sempre na realidade, mas na estima de seus adoradores (TIELE, [1877] 1888, p. 1-2).

Ao adotar essa definição de religião, Tiele procura desvincular a História da Religião de um a priori filosófico, atribuindo à religião a qualidade de uma realidade psicológica historicamente reconstituível. Ele justifica essa posição ao afirmar que o seu livro não é um esboço de uma História das Religiões, porém de uma História da Religião, visto que “seu objetivo é mostrar como aquele grande fenômeno psicológico que chamamos de religião se desenvolveu e se manifestou em formas tão variadas entre as diferentes raças e povos do mundo” (TIELE, [1877] 1888, p. x). Tiele irá defender essa hipótese da seguinte forma:

A hipótese de desenvolvimento, a partir da qual a história da religião parte, não determina se todas as religiões derivaram de uma única religião pré-histórica, ou se diferentes famílias de religiões surgiram de tantas formas separadas, relacionadas em ideias, mas independentes em origem – um processo que não é improvável. Mas seu princípio fundamental é que todas as mudanças e transformações nas religiões, quer pareçam de um ponto de vista subjetivo para indicar decadência ou progresso, são o resultado do crescimento natural, e encontram nele sua melhor explicação. A história da religião revela o método pelo qual esse desenvolvimento é determinado pelo caráter das nações e raças, bem como pela influência das circunstâncias que os cercam e de indivíduos especiais, e exibe as leis estabelecidas pelas quais esse desenvolvimento é controlado. Assim concebida, é realmente história, e não um arranjo morfológico de religiões, baseado em um padrão arbitrário (TIELE, [1877] 1888, p. 2).

Para Tiele ([1877] 1888), todas as mudanças e transformações nas religiões são a consequência do crescimento natural das religiões. Seguindo o curso evolutivo da própria humanidade, a história da religião e a história humana se desenvolvem conjuntamente. Sob essa ótica, ele postulará o animismo como “a forma de religião que deve ter precedido as religiões conhecidas por nós pela história e serviu como seu fundamento¹⁵⁹” (TIELE, [1877] 1888, p. 5).

¹⁵⁹ “É provável por vários motivos que a religião mais antiga, que deixou apenas tênues traços atrás dela, foi seguida por um período em que o animismo geralmente prevalecia. Este estágio, que ainda é representado pelas chamadas religiões da Natureza, ou melhor, pelas religiões tribais mágicas polissemonistas, cedo se desenvolveu

A descrição de uma história geral da religião, ao assumir tal hipótese, implicaria em considerar também “a conexão genealógica¹⁶⁰ e a relação histórica das religiões, que deram origem a diferentes correntes de desenvolvimento, independentes umas das outras, cujos cursos em muitos casos depois se encontraram e se juntaram” (TIELE, [1877] 1888, p. 4). Apesar disso, para o autor, traçar uma genealogia que leve à origem da religião não seria uma tarefa da pesquisa histórica, mas sim da investigação psicológica e da especulação filosófica:

A questão de saber se a religião é tão antiga quanto a raça humana, ou se é o crescimento de um estágio posterior, é tão pouco aberta à solução pela pesquisa histórica quanto a de sua origem e essência; só pode ser respondida pela psicologia e é uma investigação puramente filosófica. A afirmação de que existem nações ou tribos que não possuem religião se baseia em observações imprecisas ou em uma confusão de ideias. Nenhuma tribo ou nação foi ainda encontrada destituída de crença em quaisquer seres superiores; e viajantes que afirmaram sua existência foram posteriormente refutados pelos fatos. É legítimo, portanto, chamar a religião em seu sentido mais geral de um fenômeno universal da humanidade (TIELE, [1877] 1888, p. 6).

Postular a religião como um fenômeno universal da humanidade, é o que permite Tiele justificar a existência da religião como parte do aspecto inerente à evolução dos seres humanos, considerando, assim, a história da humanidade e a história da religião como duas faces de um mesmo fenômeno. E nisto reside a diferença fundamental entre a definição de religião de Müller e de Tiele: para o primeiro, a religião se refere à capacidade humana de apreender uma realidade extramental, o Infinito, ao passo que, para o segundo, pressupor a existência dessa realidade seria desnecessário na elaboração de uma história comparada da religião – bastaria que os seres humanos acreditem nessa realidade (TIELE, [1877] 1888). No entanto, a condição de possibilidade dessa crença, para Müller ([1899] 2020b), decorreria da faculdade da fé – o que fundamenta a necessidade de uma disciplina específica para o seu estudo, a Ciência da Religião, enquanto Tiele pensa essa ciência como um desdobramento de um estudo da história evolutiva da humanidade. Como dissemos, de Londres a Leiden, já não serão os mesmos ventos que

entre as nações civilizadas em religiões nacionais politeístas baseadas em uma doutrina tradicional. Só em um período posterior o politeísmo deu lugar aqui e ali a religiões nomísticas, ou comunidades religiosas fundadas em uma lei ou escritura sagrada, e subjugando o politeísmo mais ou menos completamente sob o panteísmo ou o monoteísmo. Estas últimas, novamente, contêm as raízes das religiões universais ou mundiais, que partem de princípios e máximas. Se nos restringíssemos a um esboço do desenvolvimento abstrato da ideia religiosa na humanidade, teríamos que seguir essa ordem” (TIELE, [1877] 1888, p. 3).

¹⁶⁰ “Por conexão genealógica entendemos a filiação de religiões, uma das quais obviamente procedeu da outra, ou ambas juntas de uma terceira, quer isso nos seja conhecido historicamente ou deva ser referido aos tempos pré-históricos. Assim, as religiões védicas e antigas de Erânia surgiram do Ariano, o Confucionismo e o Taoísmo da antiga religião chinesa, o Budismo do Bramanismo, etc. No curso da história, além disso, as religiões que não são aliadas por descendência entram em contato umas com as outras, e se sua influência mútua leva à adoção por uma delas de costumes, ideias e divindades pertencentes à outra, diz-se que elas estão historicamente relacionadas. Este é o caso, por exemplo, com as religiões semíticas do norte em referência ao acadiano, com o grego em referência ao semítico do norte e com o romano em referência ao grego” (TIELE, [1877] 1888, p. 4).

sopram o projeto de um estudo comparado das religiões: a expressão linguística do método comparado cederá espaço à psicologia evolucionista da religião¹⁶¹.

Com a reforma universitária de 1877, as faculdades teológicas da Holanda se separaram das universidades estatais e a criação das cátedras de Ciência da Religião (História da Religião) foi uma tendência seguida em várias universidades europeias (SHARPE, [1975] 1986). Nesse contexto, as obras Tiele alcançaram grande notoriedade acadêmica nas décadas seguintes, levando-o a ser convidado para ministrar, na Escócia, uma série de preleções: as prestigiadas *Gifford Lectures*¹⁶², na Universidade de Edimburgo, nos anos de 1896 e 1898:

O objetivo do falecido Lord Gifford ao fundar as conferências nas quatro universidades escocesas era fornecer o ensino de “Teologia Natural”. Embora esse termo tenha saído um pouco de moda, a maneira como Lord Gifford explica seu objetivo deixa claro que por “Teologia Natural” ele quis dizer o que hoje chamamos de Ciência da Religião. Ele declara expressamente que os preletores nomeados não serão submetidos a nenhum teste de qualquer espécie, e não serão obrigados a prestar juramento ou fazer qualquer declaração de crença; que podem ser de qualquer denominação, ou de qualquer religião, ou de nenhuma; desde que sejam homens capazes, reverentes, verdadeiros pensadores e fervorosos investigadores da verdade. Ele desejava ainda que os conferencistas tratem seu assunto “como uma ciência estritamente natural, a maior de todas as ciências possíveis, de fato, em certo sentido, a única ciência - a do Ser Infinito - sem referência ou confiança em qualquer suposto excepcional ou chamada revelação milagrosa”. Em seguida, ele fixa o mandato em dois anos, com reelegibilidade para um segundo e, no máximo, para um terceiro mandato. A reeleição, no entanto, foi excepcional, e o único exemplo disso foi a do professor Max Müller, que ocupou a preleção de Glasgow por dois mandatos de dois anos cada um com alta aceitação (TIELE, 1897, p. vi).

Essas preleções serão editadas em dois volumes com o título *Elements of the science of religion*. O primeiro volume, publicado em 1897, é dedicado à apresentação do aspecto morfológico da Ciência da Religião. O segundo volume, publicado em 1899, é destinado à parte ontológica da Ciência da Religião (TIELE, 1897; 1899). Vinte e um anos separam a primeira publicação de *Outlines of the history to the spread of the universal religions* e o primeiro volume de *Elements of the science of religion*. Nesse novo cenário, a insistência de Tiele no

¹⁶¹ Essa abordagem aproxima Tiele tanto do evolucionismo de Spencer como do animismo de Tylor, os dois espectros ideológicos que serpenteiam o estudo comparado das religiões: “[...] entre os primeiros evolucionistas, Spencer ocupa uma posição especial no que diz respeito à religião, pois foi preminentemente ele quem ampliou os limites da teoria evolucionária para abarcar o fenômeno da religião. E por esta razão, se não por outra, ele ocupa uma posição importante no limiar da religião comparada” (SHARPE, [1975] 1986, p. 32).

¹⁶² As *Gifford Lectures* são uma das maiores honrarias no âmbito universitário escocês. Essa série anual de preleções foi estabelecida pelo advogado e juiz Adam Gifford (1820-1887), mais conhecido como Lord Gifford. Ele destinou, em seu testamento, parte de sua fortuna para o propósito de difundir o conhecimento da Teologia Natural – Ciência da Religião, conforme Tiele (1897) argumenta. As preleções acontecem até os dias atuais, sendo sediadas nas quatro universidades escocesas em que foram estabelecidas: Universidade de St. Andrews, Universidade de Glasgow, Universidade de Aberdeen e Universidade de Edimburgo (SHARPE, [1975] 1986).

nome História da Religião, cederá lugar à nomenclatura Ciência da Religião, além da alusão explícita à obra que marca a formalização do estudo comparado das religiões:

Já faz mais de vinte e cinco anos que o meu distinto amigo professor F. Max Müller, de Oxford, deu quatro palestras no *Instituto Royal de Londres* que ele publicou alguns anos depois com o título *Introdução à Ciência da Religião* [*Introduction to the Science of Religion*]. Minha tarefa é semelhante, mas também diferente. A palavra “Introdução” tem um significado muito flexível. Intro não significa apenas “até a”, mas também “dentro e através da” entrada. Contudo, nós primeiro fomos forçados a nos contentar em conduzir o investigador ao edifício e lá deixá-lo à orientação de outros ou a seus próprios recursos. Era tudo o que o professor Max Müller poderia fazer naquele momento. Ele não tinha alternativa. Como o fundamento desta nova ciência tinha acabado de ser posto, ele só pode apresentar o plano do edifício a seus leitores e ouvintes. Quão poderosamente ele depois contribuiu para a construção de nossa ciência, eu nem preciso lembrar, e disso, suas Palestras Gifford recentemente proferidas na Universidade de Glasgow oferecem a última e mais conclusiva prova. Devemos apreciar cordialmente o seu trabalho, mesmo quando às vezes nos diferimos dele em método e ponto de vista. Há vinte e cinco anos, no entanto, sua *Introdução à Ciência da Religião* para seus ouvintes e leitores tratou necessariamente das preliminares mais que dos resultados da ciência, e foi uma apologia mais do que uma iniciação a ela. Agora estamos mais avançados. Os últimos vinte e cinco anos foram especialmente frutíferos para o estudo científico da religião. Esse estudo agora assegurou um lugar permanente entre as várias ciências da mente humana¹⁶³ (TIELE, [1897] 2018, p. 217-218).

Diante de sua audiência de língua inglesa¹⁶⁴, Tiele retoma como o elemento pré-construído de seu discurso a *Introdução à Ciência da Religião* de Müller. Ao se valer dessa estratégia, Tiele procura persuadir seus ouvintes da relação de continuidade entre o seu trabalho e o de Müller. Tiele reconhece que a *Introdução à Ciência da Religião* inaugurou o surgimento do estudo científico da religião, destacando o papel de Müller nessa empreitada e como suas *Gifford Lectures*, proferidas na Universidade de Glasgow, seriam o ápice dos estudos müllerianos. Nesse sentido, as preleções de Tiele marcariam a introdução à Ciência da Religião em um novo momento – agora devidamente situada no âmbito acadêmico:

Até os governos, que geralmente não estão inclinados a admirar a inovação, e menos ainda se ameaça sobrecarregar seus orçamentos, reconhecem nossa ciência como um ramo necessário da educação. Minha pequena Holanda, geralmente acostumada a esperar paciente uma deliberação até que suas irmãs maiores tenham dado o exemplo, neste caso assumiu a liderança e fundou cadeiras especiais para a história e a filosofia da religião. A França republicana se comportou de modo nobre e fundou não apenas uma cadeira no *Collège de France*, mas também uma *École d'Études Religieuses* bem organizada. Outros seguiram esses exemplos. As universidades alemãs não consideraram, num

¹⁶³ A primeira preleção do volume I de *Elements of the science of religion*, que discute a concepção, objetivo e método da Ciência da Religião, possui uma tradução para o português (TIELE, [1897] 2018).

¹⁶⁴ Essas preleções foram redigidas em holandês e traduzidas para o inglês a fim de serem proferidas pelo autor diante de uma audiência de língua inglesa e, posteriormente, publicadas em inglês (TIELE, 1897).

primeiro momento, favorecer a jovem aspirante, mas os estudiosos alemães de reputação logo descobriram que o que parecia um patinho feio era realmente um cisne, e ofereceram o seu poderoso apoio. Que os novos estudos despertaram um grande interesse na Grã-Bretanha, e um pouco mais tarde nos Estados Unidos da América, nem preciso lembrá-los; e desse fato, o legado do Lord Gifford oferece evidências esplêndidas (TIELE, [1897] 2018, p. 218).

Com efeito, o cenário acadêmico é bem distinto do que foi encontrado por Müller na época de suas quatro preleções. Em 1870, a Ciência da Religião era vista como um campo de estudos que se abria a partir de uma interface com a Mitologia e a Filologia Comparada, ao passo que no final do século XIX ela contava com várias cátedras espalhadas pelas universidades europeias. E, nesse processo, o próprio Tiele teve um papel de destaque, uma vez que foi o primeiro professor da primeira cátedra de Ciência da Religião desvinculada de uma Faculdade de Teologia. Tiele evoca, inclusive, o Lord Gifford como um dos que mais rapidamente reconheceu a importância dessa nova ciência. Tendo construído essa *mise en scène* e colocando-se discursivamente em continuidade com a prática científica formalizada por Müller, Tiele apresentará a sua concepção de Ciência da Religião:

Em primeiro lugar, é necessário afirmar o que entendemos por ciência da religião, e o que devemos chamar de ciência. Não devemos começar, como muitas vezes é feito, formulando um ideal preconcebido de religião; se tentássemos fazê-lo, ficaríamos necessariamente nos movendo em círculo. O que a religião realmente é na sua essência só pode ser determinado como o resultado de toda a nossa investigação. Por religião, queremos dizer, para o presente, nada diferente do que geralmente é entendido por esse termo - isto é, o agregado de todos os fenômenos invariavelmente chamados religiosos, em contraposição à ética, estética, política e outros. Falo daquelas manifestações da mente humana em palavras, atos, costumes e instituições que testemunham a crença do homem no sobre-humano, e servem para conduzi-lo na relação com ele. Nossa investigação revelará o fundamento desses fenômenos geralmente chamados de religiosos. Se for mantido que *o sobre-humano está além do alcance do perceptível*¹⁶⁵, e que sua existência não pode ser comprovada por um raciocínio científico ou filosófico, temos nossa resposta pronta. A questão de saber se a filosofia ou a metafísica tem o direito de julgar a realidade dos objetos da fé não nos interessa aqui. Deixamos, portanto, essa questão em aberto. O objetivo da nossa ciência não é o próprio sobre-humano, mas a religião baseada na crença no sobre-humano; e a tarefa de investigar a religião como um fenômeno histórico-psicológico, social e totalmente humano, sem dúvida, pertence ao domínio da ciência (TIELE, [1897] 2018, p. 218-219).

Nessa passagem, Tiele retoma a posição teórica defendida duas décadas antes em *Outlines of the history to the spread of the universal religions*. Ao longo de suas *Gifford Lectures*, ele caucionará e desenvolverá a sua tese de que a religião é um fenômeno totalmente

¹⁶⁵ Optamos por traduzir “*the super-human falls beyond the range of the perceptible*” (TIELE, 1897, p. 4) desse modo, ao invés de adotar a tradução literal que aparece na versão em português “o sobre-humano cai além do alcance do perceptível” (TIELE [1897] 2018, p. 219).

humano, isto é, psicológico, social e histórico, possuindo suas leis de desenvolvimento¹⁶⁶. Entretanto, uma diferença chama a atenção: ao invés de usar a nomenclatura História da Religião, Tiele utiliza o termo Ciência da Religião¹⁶⁷. Embora procure filiar a sua concepção de Ciência da Religião na linha do que foi desenvolvido por Müller, Tiele difere dele quanto à condição de possibilidade para a crença no sobre-humano. Conforme já argumentamos, Tiele considera desnecessário pressupor a existência dessa realidade sobre-humana na elaboração de uma história comparada da religião, enquanto Müller concebe a crença no sobre-humano como decorrente da faculdade humana de apreender o Infinito – que não teria motivos para existir caso o ser humano não fosse capaz de perceber o Infinito no finito, capacidade essa que não estaria restrita às formas históricas da religião (MÜLLER, [1899] 2020b). Tiele, sob o nome de Ciência da Religião, reafirma a sua concepção da história da religião como desdobramento da própria história evolutiva da humanidade, distanciando-se, nesse ponto, da elaboração conceitual e metodológica mülleriana:

Então, quais são as características que constituem uma ciência? [...] As características são: uma ampla extensão de domínio; uma unidade que engloba a multiplicidade de fatos que pertencem a esse domínio; uma conexão interior entre esses fatos que nos permita sujeitá-los a uma classificação cuidadosa e extrair conclusões frutíferas; e, finalmente, a importância dos resultados obtidos e da verdade que o raciocínio revelou sobre os fatos verificados. Agora, se a ciência da linguagem pode suportar esse teste e não precisa ter medo da comparação com qualquer outra ciência reconhecida, o mesmo vale para a ciência da religião. Isso certamente não requer demonstração longa. É óbvio para todos. O escopo de nossa investigação é suficientemente extenso: todas as religiões do mundo civilizado e não civilizado, morto e vivo, e todos os fenômenos religiosos que se apresentam à nossa observação. A unidade que combina a multiplicidade desses fenômenos é a mente humana, que não se revela em nada tão completamente como neles, cujas manifestações, por diferentes que sejam as formas que assumem em diferentes planos de desenvolvimento, sempre se originam da mesma fonte. Esta unidade torna uma classificação científica das religiões tão justificável como a da linguagem. É evidente que os resultados dessa ciência devem ser de extrema importância no estudo do homem e de sua história, de sua vida individual, social e, acima de tudo, sua vida religiosa (TIELE, [1897] 2018, p. 219).

¹⁶⁶ Adiante, na última seção deste capítulo, mostraremos como Tiele concebe sua ideia de *desenvolvimento da religião*, bem como sua relação com o evolucionismo.

¹⁶⁷ Tiele não guardava nenhum apreço por essa nomenclatura em sua obra anterior: “O interesse do que se chama pelo infeliz nome de Ciência das Religiões, digamos de Hierologia, aumenta a cada dia (TIELE [1877] 1888, p. vii-viii). Chega a ser curioso o modo como ele omite que um dia sustentou tal posição: “[...] alguns escritores sentiram uma aversão insuperável ao termo ‘ciência da religião’ e tentaram substituir por um termo mais modesto. Por minha parte, não vejo nada de presunçoso na palavra ciência” (TIELE [1897] 2018, p. 219).

Tiele retoma o paralelo entre Ciência da Linguagem e Ciência da Religião, apresentando os princípios metodológicos que devem guiar a ciência em geral (... *uma ampla extensão de domínio; uma unidade que engloba a multiplicidade de fatos que pertencem a esse domínio...*), esboçando os princípios de uma teoria da ciência (... *uma conexão interior entre esses fatos que nos permita sujeitá-los a uma classificação cuidadosa e extrair conclusões frutíferas; e, finalmente, a importância dos resultados obtidos e da verdade que o raciocínio revelou sobre os fatos verificados...*) com questões que, tal como a Ciência da Linguagem, a Ciência da Religião também poderia responder. O elemento comum que permitiria agrupar e classificar cientificamente tanto a multiplicidade dos fenômenos religiosos como dos fenômenos linguísticos seria a mente humana. À semelhança de Müller, a religião, em Tiele, possui uma realidade psicológica, diferindo quanto ao modo como ela deve ser caracterizada – para o primeiro, por uma perspectiva linguístico-filosófica, e, para o segundo, por uma visão histórico-evolucionista.

Nesse sentido, a tarefa do cientista da religião, para Tiele ([1897] 2018, p. 220), consistiria em “comparar as diferentes manifestações de vida e crença religiosa, e as diferentes comunidades religiosas, a fim de classificá-las de acordo com a etapa e direção de seu desenvolvimento”, e, somado a isso, assumir “uma posição inteiramente objetiva em relação a todas as *formas* de religião” (TIELE, [1897] 2018, p. 220), distinguindo, em sua investigação, a religião (fenômeno psicológico) de suas modalidades históricas (formas de existência da religião) – o que retoma, indiretamente, a distinção dos dois sentidos do termo religião feita por Müller ([1899] 2020b): religião como corpo de doutrinas (forma histórica da religião) e religião como faculdade de fé (capacidade de apreender o Infinito). Ao contrastar as concepções de Ciência da Religião de Müller e de Tiele, podemos ver como a matriz conceitual dessa ciência se amplia e sofre deslocamentos ao final do século XIX. Isso porque Tiele é uma figura-chave para a institucionalização universitária da Ciência da Religião, bem como representa a vertente do estudo comparado das religiões que teve maior adesão acadêmica no período, sendo a sua argumentação¹⁶⁸, em certa medida, um reflexo da posição teórica dominante em tal conjuntura.

E, com efeito, um dos maiores reflexos dessa conjuntura se espelha no esforço de Tiele em insistir na diferenciação entre Ciência da Religião e Teologia. Devemos ter em mente que o primeiro volume de *Elements of the science of religion* foi publicado vinte anos após a reforma universitária holandesa que, além de suscitar o interesse pela Ciência da Religião, despertou

¹⁶⁸ As palavras de Lima (1990, p. 188) mais uma vez são oportunas: “a argumentação é apenas uma das redes constitutivas do discurso e sua particularidade só adquire sentido na confrontação com outras redes tais como a enunciação, as condições de produção, etc.”.

temores por parte dos teólogos que viam na implantação acadêmica dessa disciplina uma ameaça à Teologia, como no caso da Universidade de Genebra, conforme assinala Sharpe ([1975] 1986). Ciente dessas dificuldades, Tiele defende que Ciência da Religião e Teologia têm objetivos distintos e que a existência de uma não levaria ao apagamento da outra:

A velha teologia teme que nossa ciência tente substituí-la. Consideremos isso a partir de dois pontos de vista diferentes. Podemos entender o termo “ciência da religião” em um sentido mais amplo ou mais restrito. Se nós o considerarmos como destinado a unir todos os estudos que têm a religião como objeto de investigação, e que, portanto, também inclui a teologia cristã (excluindo a teologia sempre prática, que, sendo a teoria de uma prática, realmente não pode ser chamada de ciência), de modo algum substituirá a teologia, mas irá abraçá-la e, embora a teologia até então tenha se considerado independente, tornar-se-á uma mera província, embora seja dirigente em seus vastos domínios. Isso soa muito bem no resumo, e parece perfeitamente lógico; mas seria inteiramente pouco prático e só prejudicaria ambos os ramos do estudo. E a razão é, não só que dificilmente podemos considerar o conhecimento de nossa própria religião, seja lá qual for, como um mero departamento de uma ciência que abrange todas as religiões – tão pouco quanto podemos tratar a história de nosso próprio país como um mero capítulo da história geral, ou colocar o estudo da nossa língua materna em um nível com o de todas as línguas ricas e variadas do mundo, – a razão é que a teologia e a ciência da religião diferem em espécie. Existem tantas teologias quantas forem as religiões éticas ou que seus devotos consideram religiões reveladas; mas há apenas uma ciência da religião, embora, como outras ciências, e isso é fato no interior de cada diferente teologia, abraça diferentes escolas. O negócio da ciência da religião é investigar e explicar; deseja saber o que é a religião e por que somos religiosos; mas a tarefa da teologia é estudar, explicar, justificar e, se possível, purificar, uma determinada forma de religião, desenvolvendo seus registros mais antigos, reformando, harmonizando-a com novas necessidades e promovendo seu desenvolvimento (TIELE, [1897] 2018, p. 221-222).

Segundo Tiele ([1897] 2018), seria um equívoco pensar a Ciência da Religião como uma ciência que objetiva unir todos os estudos da religião. Tal atitude reduziria a Teologia a um dos departamentos do estudo comparado das religiões, enquanto a Teologia teria por função tratar de questões mais amplas e distintas do que é proposto pelo método comparativo. A Teologia traz questões oriundas de uma tradição de fé, sem a necessidade de que cada tradição específica seja enquadrada e refletida a partir de um esquema classificatório. Sob essa ótica, não existiria apenas uma única Teologia, sendo as Teologias tão diversas quanto as formas históricas da religião, ao passo que existe uma única Ciência da Religião, independentemente de suas diferentes escolas. Para a Ciência da Religião, a questão é investigar e explicar o que é a religião e o motivo que leva os seres humanos a serem religiosos, enquanto a Teologia deve explicar e justificar uma tradição de fé e, se possível, ajudar no próprio depuramento da religião de que ela deriva (TIELE, [1897] 2018). E apesar da independência entre as duas disciplinas, Tiele reconhece as contribuições que elas têm a fornecer uma para a outra:

Eu iria mesmo dar um passo adiante, e distinguir o estudo geral e histórico das religiões, que observa, coleta, combina, compara e classifica os fatos em sua ordem de desenvolvimento, bem como todas as teologias especiais, da ciência da religião, que se baseia nos resultados dessas investigações e as utiliza para o propósito de determinar o que a religião manifestada em todos esses fenômenos essencialmente é, e de onde procede. [...] Nossa ciência não poderia existir; pois, sem os materiais fornecidos pela antropologia e a história, ela não podia fazer mais do que erguer um edifício ilusório de simples hipóteses e fantasias, um divertimento de nenhuma maneira inofensivo, no qual os filósofos especulativos de uma geração anterior costumavam delirar. Também não poderia a teologia; seja comparada ou específica, existir sozinha; pois é só quando se mantém em contato com a ciência da religião que a teologia merece o nome da ciência e se torna uma *scientia* em vez de mera *eruditio*. Os fatos observados com precisão e fielmente registrados podem ser muito curiosos; mas, se não forem explicados, nem correlacionados, são curiosos e nada mais. A teologia realmente ensina qual é a religião certa, o que ela exige dos seus adeptos, como surgiu e alcançou sua condição presente, e até mesmo o que realmente deveria estar de acordo com seus próprios princípios; mas se não compara seu sistema religioso com os outros e, acima de tudo, *testá-lo* pelas leis da evolução da vida religiosa que só a ciência da religião pode revelar, não pode compreender nem apreciar completamente sua própria religião. Pode então ser um ramo do conhecimento, não sem uso prático, mas não é uma ciência (TIELE, [1897] 2018, p. 222-223).

Na perspectiva de Tiele ([1897] 2018), uma ciência não pode ser praticada de forma isolada, porém deve estar em diálogo com o que é produzido por outras ciências. E se alguma Teologia pretende aderir ao status de ciência, ao invés de mera erudição, ela também deve levar em conta, em seus estudos, os resultados obtidos pela Ciência da Religião – que, como qualquer ciência, também depende dos materiais produzidos por outras disciplinas, tais como a Antropologia e a História. Tiele, dessa forma, não nega a possibilidade que a Teologia venha a constituir um tipo de conhecimento científico, tão pouco lhe nega o direito a ser uma disciplina acadêmica, embora ela não se confunda com o estudo comparado das religiões.

Tendo estabelecido as distinções entre o trabalho do teólogo e do cientista da religião, Tiele mostrará as diferenças entre Ciência da Religião, Filosofia, Ciências Naturais e História:

Assim, definimos o caráter da nossa ciência. É uma ciência ou ramo especial de estudo, e não pertence à filosofia geral; mas é a parte filosófica da investigação dos fenômenos religiosos – um estudo que busca penetrar em seus fundamentos. Não é um credo filosófico, ou um sistema dogmático do que é comumente chamado de teologia natural, ou uma filosofia com um tom religioso, e ainda menos uma filosofia em relação ao próprio Deus. Tudo isso está além de seu domínio. Esses assuntos são deixados para teólogos e metafísicos. [...] Não posso, portanto, incluí-la entre as ciências naturais, por mais alta que seja a autoridade daqueles que lhe atribuem essa posição. Devemos, nesse caso, ser obrigados a esticar a concepção da ciência natural até o ponto de privá-la de todo o significado preciso. A religião certamente está enraizada na natureza do homem, – ou seja, ela brota do íntimo de sua alma. Mas podemos verdadeiramente dizer de religião, como foi dito da linguagem, que não é inteiramente um produto natural nem artificial. Seria

inútil tentar aplicar os métodos exatos das ciências naturais à nossa ciência; tal tentativa apenas nos expõe a autoengano e decepção dolorosa. Nem nossa ciência é histórica no sentido usual do termo. Uma boa parte do material que usa é histórica, pois deve se esforçar para entender a religião, como existe agora, ao estudar o que antes era. Em breve, veremos que sua primeira tarefa é rastrear a evolução da religião, e é desnecessário dizer que isso não pode ser feito sem pesquisas históricas (TIELE, [1897] 2018, p. 223).

Ao colocar em contraste a Ciência da Religião com tais disciplinas, Tiele defende que ela seria a parte filosófica da investigação dos fenômenos religiosos e que a religião, mesmo que esteja enraizada na natureza humana, tal como a linguagem, não poderia ser objeto de uma ciência natural. E ainda que grande parte do material de investigação do estudo comparado das religiões seja histórica, a função da investigação histórica seria a de rastrear a evolução da religião. Esse último ponto, inclusive, abrirá caminho para uma retificação de Tiele em relação aos seus trabalhos anteriores:

E nem preciso lembrar o quão vigorosamente o professor Max Müller, em suas recentes Palestras Gifford, enfatizou a importância e a indispensabilidade absoluta dos estudos históricos. Eu deveria ser o último a contestar isso, já que acabaria tendo que desautorizar meu passado. Fui envolvido em pesquisas históricas mais do que qualquer outra coisa e as obras mais consideráveis que publiquei foram de caráter histórico. Fui envolvido em pesquisas históricas mais do que qualquer outra coisa e as obras mais consideráveis que publiquei foram de caráter histórico. Meu falecido amigo Kuenen costumava dizer: “não sou nada, se não crítico”. Eu me arriscaria a dizer de mim mesmo: “não sou nada, senão histórico”. No entanto, acredito que a ciência da religião requer um fundamento mais amplo que a história no sentido comum da palavra. A pesquisa histórica deve preceder e abrir caminho para a nossa ciência; mas não pertence a ela. Se tenho descrito minuciosamente todas as religiões existentes, suas doutrinas, mitos, costumes, observações que inculcaram e a organização de seus adeptos, além de traçar as diferentes formas religiosas, sua origem, florescimento e decadência, eu apenas colecionei materiais com os quais a ciência da religião funciona. E, assim como é indispensável, não é suficiente. A antropologia ou a ciência do homem, a sociologia ou a ciência de nossas relações sociais, psicologia ou a ciência do ser íntimo do homem, e talvez outras ciências além dessas, devem fornecer suas contribuições para nos ajudar a aprender a verdadeira natureza e origem da religião, e assim atingir nosso objetivo (TIELE, [1897] 2018, p. 223-224).

Nessa passagem, Tiele revê o alcance do que até aqui consideramos sua principal contribuição ao método comparado da Ciência da Religião: sua ênfase histórica. Recapitulemos que, em seu início, o projeto mülleriano de uma *Ciência da Religião* conferiu maior ênfase à expressão linguística em sua configuração metodológica, ao passo que com Tiele a dimensão histórica da comparação se tornou preponderante. Em *Elements of the science of religion*, os limites da comparação histórica aparecem como algo que precisa ser reavaliado – e as *Gifford Lectures* proferidas por Müller parecem ter exercido um papel importante nesse processo. A pesquisa histórica, segundo Tiele ([1897] 2018), deve marcar o começo da investigação e não

a finalidade da Ciência da Religião. Isso implica que, no caminho para entender a natureza e a origem da religião, o cientista da religião deve se servir de todas as ciências que o ajudem a entender os vários aspectos que fazem da religião um fenômeno essencialmente humano (Antropologia, Sociologia, Psicologia, etc.). A partir disso, Tiele apresentará o que ele compreende que deva ser a concepção metodológica da Ciência da Religião:

Eu disse que o método exato da ciência natural não é aplicável à ciência da religião; nem penso que o método histórico será suficiente. Concordo com o professor Flint que pelo método histórico obtemos apenas a história. Mas queremos mais que isso; desejamos compreender e explicar. [...] Penso, portanto, que não precisamos hesitar abertamente em proclamar o caráter filosófico da nossa ciência e aplicar a ela o método adaptado a todos os ramos filosóficos da ciência – a saber, o dedutivo. Não é o método empírico unilateral, que culmina no positivismo e apenas determina e classifica os fatos, mas é impotente para explicá-los. Nem o método histórico unilateral, que produz resultados exclusivamente históricos. Nem o chamado método de especulação genética, uma mistura de história e filosofia, que carece totalmente de unidade. Ainda menos, devo acelerar para adicionar, o método especulativo deformado que não tem suporte para terra, mas flutua nas nuvens. Pois, quando eu falo do método dedutivo, quero dizer este método menos especulativo de todos. Pelo contrário, nosso raciocínio dedutivo deve partir dos resultados obtidos por indução, por métodos empíricos, históricos e comparativos. O que a religião é, e de onde ela surge, só podemos verificar a partir de fenômenos religiosos. Nosso ser mais íntimo só pode ser conhecido por suas manifestações externas. Vagar em nossas especulações longe do que foi descoberto e estabelecido pela pesquisa antropológica e histórica, é entrar em um caminho falso. Começar a partir de qualquer posição *a priori* e erguer um sistema sobre isso é uma perda de tempo e não leva a nada. Naturalmente, deve haver uma divisão do trabalho. Nenhum de nós pode fazer tudo. Pode-se perceber um antropólogo, um historiador, um psicólogo e um filósofo. Mesmo em um único ramo da ciência, são poucos que estão inteiramente em casa. Aquele que deseja estudar a ciência da religião deve examinar toda a região, e deve ter atravessado em todas as direções: deve saber o que as pesquisas de antropólogos e historiadores e as descobertas de arqueólogos renderam para a história da religião, o que é meramente provável e o que ainda é incerto ou positivamente falso. Em suma, ele deve ser mestre do material com o qual tem que trabalhar, embora outros o tenham descoberto. E não é apenas desejável, mas eu acredito que ele deve ter participado por um tempo pelo menos, explorando e limpando o chão e estudando pelo menos duas religiões nas fontes originais. É um processo longo, mas é a única maneira de obter resultados duradouros (TIELE, [1897] 2018, p. 224-225).

Dado o caráter científico do estudo comparado das religiões, o método histórico seria insuficiente para compreender e explicar o fenômeno religioso, sendo o método dedutivo, para Tiele, a configuração metodológica mais adequada à Ciência da Religião. O que ele entende por método dedutivo¹⁶⁹, distancia-se de uma abordagem unilateral, seja ela de teor empírico ou

¹⁶⁹ De acordo com Copi ([1968] 1978), o método dedutivo é uma forma de raciocínio em que se as premissas de um argumento são verdadeiras, então a conclusão também será verdadeira. Tecnicamente, um argumento dedutivo pode ser considerado válido ou inválido, ao invés de correto ou incorreto, sendo esse o campo da lógica tradicional

histórico – ou mesmo da especulação genética. Para o autor, o raciocínio dedutivo que caracteriza o estudo científico da religião teria como ponto de partida os resultados advindos da indução fornecidos pelos métodos empíricos, históricos e comparativos (TIELE, [1897] 2018). Essa configuração metodológica, entretanto, guarda uma ambiguidade: ao passo que ela aproxima o cientista da religião do trabalho do historiador e do antropólogo, ela se distancia do projeto inicial da Ciência da Religião – além de tornar indistintos os limites entre Ciência da Religião e Filosofia da Religião¹⁷⁰. Tiele, apesar de retomar o discurso mülleriano de *Introdução à Ciência da Religião*, ignora a construção metodológica que essa obra desenvolve, sobretudo a relação linguagem-pensamento, cerne do que nomeamos a priori linguístico, bem como a adequação que Müller propõe ao método comparativo, dando-lhe um teor linguístico-histórico, para que esse método se tornasse útil ao estudo científico da religião. Embora Tiele saia do fechamento da comparação estritamente histórica de seus trabalhos anteriores, ele retorna à fortaleza teórica de *Outlines of the history to the spread of the universal religions: a psicologia evolucionista da religião e a concepção da Ciência da Religião como desdobramento do estudo da história evolutiva da humanidade*.

A retomada do discurso mülleriano (pré-construído) servirá de base para encadear uma nova reformulação teórica (discurso transversal) da Ciência da Religião. Sob a ótica da produção material do sentido, esses elementos discursivos intervêm como índices de leitura da disputa por significação que caracteriza o confronto entre as posições teóricas em que os agentes históricos estão interpelados¹⁷¹ (PÊCHEUX, [1975] 2014a). Assim, os dois ramos da Ciência da Religião, Teologia Comparada (estudo das formas históricas da religião) e Teologia Teórica (estudo da faculdade de fé), formalizados por Müller, cederão lugar à divisão entre o estudo morfológico e ontológico da religião como as duas vertentes do estudo científico da religião:

Como já foi dito, a tarefa de nossa ciência é nos familiarizar com a religião, permitir-nos rastrear sua vida e crescimento e assim penetrar em sua origem e

e da lógica simbólica. Já o método indutivo advém de uma forma de raciocínio que considera os casos gerais para montar as suas conclusões, não envolvendo a pretensão de que suas premissas forneçam as provas convincentes da verdade de sua conclusão, mas somente algumas dessas provas, não tendo a pretensão de serem válidas ou inválidas. O raciocínio indutivo, nesse sentido, corresponde ao campo de estudo da probabilidade e da teoria da indução (COPI, [1968] 1978). O que Tiele propõe, todavia, seria uma espécie de método parcialmente dedutivo ou dedutivo-indutivo. Recordemos que essa definição de Tiele é anterior aos grandes debates sobre qual seria o(s) método(s) da(s) ciência(s) ao longo do século XX.

¹⁷⁰ A seguinte observação é feita por Wach ([1924] 1988, p. 85) ao comentar esse mesmo trecho: “Tiele está convencido de que a Ciência da Religião é uma disciplina empírica. Mas sua terminologia é extremamente vulnerável e quase faz parecer que ele acredita no contrário. [...] Uma coisa é certa: para Tiele as fronteiras entre Ciência e Filosofia da Religião estão borradas”.

¹⁷¹ É pertinente ressaltar que não só as posições teóricas dos agentes históricos (Müller e Tiele) são divergentes, como elas também respondem a questões de pesquisa que não são as mesmas: “O campo de interesse de Max Müller era a linguagem, e as línguas indo-europeias em particular, o primeiro grande livro de Tiele tinha sido sobre a religião de Zoroastro, e seu segundo sobre o Egito e a Mesopotâmia” (SHARPE, [1975] 1986, p. 121).

natureza íntima. Nosso estudo, portanto, divide-se naturalmente em duas partes principais: (1) a morfológica, que se preocupa com as constantes mudanças de forma resultantes de uma evolução sempre progressiva; e (2) a ontológica, que trata dos elementos permanentes no que está mudando, o elemento inalterável em formas transitórias e sempre alteradas – em uma palavra, a origem e a própria natureza e essência da religião (TIELE, [1897] 2018, p. 228).

A partir dessa nova divisão, podemos rastrear as duas grandes orientações metodológicas que se iniciam na Ciência da Religião no final do século XIX e que encontrarão o seu ápice na primeira metade do século XX: a corrente historicista, que se encarregará do estudo morfológico da religião, caracterizada muitas vezes sob o nome de *História da(s) Religião(ões)*, e a fenomenológica, que tratará do estudo da essência da religião, nomeada de *Fenomenologia da Religião* (ELIADE, [1957] 2010). Antes de avançar nesse ponto, convém fazer um breve recuo, a fim de entender como, no final da década de 1880, Müller fará o seu balanço sobre o estudo comparado das religiões e como Chantepie de la Saussaye irá propor a divisão da Ciência da Religião em dois ramos: a história da religião e a filosofia da religião – divisão que será implicitamente recuperada nas abordagens morfológica e ontológica da religião delineadas por Tiele no final da década de 1890. Lancemo-nos à análise da geometria dos mapas que guardam as coordenadas de navegação da Ciência da Religião.

3.5 O cais do porto e as luzes do farol: a percepção do Infinito e o aparecimento da fenomenologia da religião

Como demonstramos, o projeto mülleriano de uma Ciência da Religião não ficou restrito à audiência do *Royal Institution* de Londres, atraindo a atenção de diferentes intelectuais e entusiastas com a possibilidade do estudo científico da religião. Tal proposta, no entanto, também levantou oposições. E a objeção central à *Introdução à Ciência da Religião*, será a definição da religião como faculdade de apreender o Infinito. Em suas *Hibbert Lectures*, proferidas em Londres, na Abadia de Westminster, entre abril, maio e junho de 1878, publicadas no mesmo ano com o título *Lectures on the origin and growth of religion, as illustrated by the religions of India*, Müller abordará essa controvérsia:

A principal objeção em minha definição de religião foi que eu falava dela como uma faculdade mental. “Faculdade” é uma palavra que desperta a ira de certos filósofos e, até certo ponto, compartilho plenamente de suas objeções. Parece ser imaginado que a faculdade deve significar algo substancial, uma mola por assim dizer, colocando uma máquina em movimento; uma semente ou um grão que pode ser manuseado e brotará quando plantado em solo adequado. Como a faculdade poderia ser usada nesse sentido, nunca fui capaz de compreender, embora não possa negar que muitas vezes tem sido usada

dessa maneira. Faculdade significa um modo de ação, nunca algo substancial. As faculdades não são deuses nem fantasmas, nem poderes nem principados. As faculdades são inerentes às substâncias, tanto quanto as forças ou poderes. Geralmente falamos das faculdades do consciente, das forças das substâncias inconscientes. Agora sabemos que não há força sem substância, e não há substância sem força. Falar da gravidade, por exemplo, como uma coisa em si, seria pura mitologia. Se a lei da gravidade tivesse sido descoberta em Roma, teria havido um templo construído para a deusa da gravidade. Já não construímos templos, mas a maneira como alguns filósofos naturais falam da gravidade não é menos mitológica. O mesmo perigo existe, reconheço plenamente, no que diz respeito à maneira como certos filósofos falam de nossas faculdades, e sabemos que pelo menos uma faculdade, a da Razão, teve um altar erguido para ela não muito tempo atrás. Se, portanto, faculdade é uma palavra ambígua e perigosa, ou se é uma palavra impopular, vamos descartá-la por todos os meios. Estou perfeitamente disposto a dizer “energia potencial” e, portanto, definir o lado subjetivo da religião como a energia potencial que permite ao homem apreender o infinito (MÜLLER, 1878, p. 23-24).

Relembremos que o fato teórico que marca o surgimento do estudo comparado das religiões é a concepção da religião como uma faculdade mental, estando a distinção entre os dois sentidos do termo religião o foco enunciativo que materializa discursivamente o universo de valores e sentidos da Ciência da Religião. Em *Introdução à Ciência da Religião*, Müller ([1899] 2020b) operou uma ruptura epistemológica com o kantismo ao postular uma terceira faculdade humana, a percepção do Infinito. A faculdade de apreender o Infinito é a maneira como Müller define o aspecto subjetivo da religião, comumente chamado de fé. Essa faculdade permitiria distinguir formalmente a consciência religiosa, de um lado, e a consciência sensual (*sensuous*) e racional, do outro (MÜLLER, 1878). A faculdade da fé, portanto, seria um modo de agir, uma energia potencial que caracteriza como o ser humano apreende o Infinito. Para o autor, não existiria nada de pernicioso no uso do termo faculdade, nem isso acarretaria uma visão misteriosa da religião, inacessível para a investigação científica:

Quanto a mim, não consigo ver que ao admitir, além do sensível e do racional, uma terceira função do eu consciente [*the conscious self*], para apreender o infinito, introduzimos um elemento misterioso na psicologia. Um dos elementos essenciais de todo conhecimento religioso é a admissão de seres [*beings*] que não podem ser apreendidos pelos sentidos nem compreendidos pela razão. Senso e razão, portanto, na aceitação ordinária desses termos, não seriam suficientes para explicar os fatos diante de nós. Se, então, admitimos abertamente uma terceira função de nossa consciência para a apreensão do infinito, essa função não precisa ser mais misteriosa do que as do sentido e da razão (MÜLLER, 1878, p. 26).

Em outras palavras, a faculdade da fé corresponde ao conhecimento da consciência religiosa, parte integral da atividade intelectual do ser humano. A capacidade perceptiva do Infinito é a própria energia potencial que confere, segundo Müller ([1899] 2020b), o desenvolvimento dialético da religião, expresso na luta entre o caráter material da linguagem e

o pensamento abstrato, sendo a mente humana o campo de batalha. E esse movimento é o que assegura a vida dialética da religião, sua vitalidade e dinamismo, visto que a religião não escapa a esse movimento de fluxo e refluxo inerente ao pensamento humano (MÜLLER, [1899] 2020b). Sem a existência dessa energia potencial, para Müller (1878, p. 27), os fatos da religião, sejam eles subjetivos ou objetivos, seriam inexplicáveis: “Se eles podem ser explicados por um mero apelo ao sentido e à razão, no sentido comum das palavras, que seja feito. Teremos então uma religião racional ou uma fé intuitiva. Nenhum dos meus críticos fez isso ainda”. Sob essa ótica, o objeto de conhecimento da consciência religiosa é o Infinito, sendo ele distinto dos objetos de conhecimento admitidos pela consciência sensual e racional¹⁷²:

Todo conhecimento sensível, seja o que for, é universalmente admitido como finito, finito no espaço e no tempo, finito também em quantidade e qualidade, e como nosso conhecimento conceitual é baseado inteiramente em nosso conhecimento sensorial, que também pode lidar apenas com objetos finitos. Sendo o finito então o predicado mais geral de todo o nosso chamado conhecimento positivo, pensei que infinito seria o termo menos censurável para tudo o que transcende nossos sentidos e nossa razão, sempre tomando essas palavras em seu significado comum. Achei preferível ao indefinido, invisível, supra-sensível, sobrenatural, absoluto ou divino, como qualificação característica dos objetos dessa grande classe de conhecimento que constitui o que chamamos de religião. Todos esses termos são destinados à mesma coisa. Todos eles expressam diferentes aspectos do mesmo objeto. Não tenho predileção pelo infinito, exceto que me parece o termo mais amplo, a mais alta generalização (MÜLLER, 1878, p. 28).

Em resumo, se o finito compreende tudo o que pode ser percebido pelos sentidos ou contado pela razão, o Infinito é a qualificação que caracteriza a classe dos objetos de conhecimento da religião: a faculdade da fé¹⁷³ (MÜLLER, 1878). E posto que o Infinito corresponde a uma realidade externa e independente do pensamento, a percepção do Infinito transcende o que pode ser apreendido pelos sentidos e pela razão, constituindo um poder real e vivo presente nos seres humanos desde tempos imemoriais, não estando restrito às formas históricas da religião (MÜLLER, [1899] 2020b). Assim, tanto nas *four lectures delivered at the Royal Institution* em 1870, como em suas *Hibbert Lectures*, em 1878, Müller defende que a

¹⁷² Tal definição de religião, desconsiderada por Tiele, não implicaria na adoção de um a priori filosófico nem constituiria um empecilho ao trabalho histórico do cientista da religião: “Há uma grande classe, não apenas de filósofos de profissão, porém de pensadores independentes em todas as classes da sociedade, que consideram qualquer tentativa de definir a religião como perfeitamente inútil, que não ouviria nem mesmo uma discussão sobre se uma religião era falsa ou outra, mas que, na verdade, simplesmente negam a possibilidade de qualquer religião, com base em que os homens não podem apreender o que é infinito, enquanto todas as religiões, por mais diferentes que sejam em outros pontos, concordam que seus objetos transcendem, parcial ou totalmente, os poderes apreensivos e abrangentes de nossos sentidos e nossa razão. Este é o terreno sobre o qual o que hoje é chamado de filosofia positiva se posiciona, negando a possibilidade da religião e desafiando todos os que admitem qualquer fonte de conhecimento, exceto o sentido e a razão, a apresentar suas credenciais” (MÜLLER, 1878, 29-30).

¹⁷³ “O infinito, portanto, não pode ser tratado simplesmente como um conceito negativo; se não fosse mais do que isso, seria uma palavra formada por falsa analogia e não significaria nada” (MÜLLER, 1878, p. 29).

existência dessa terceira faculdade humana é o que justifica a necessidade de uma disciplina específica para o estudo desse aspecto do intelecto humano, a Ciência da Religião.

Segundo Sharpe ([1975] 1986), as principais críticas ao projeto mülleriano surgiram da aplicação da biologia darwiniana ao estudo geral da religião, inicialmente formulada por Herbert Spencer, e que encontrou grande adesão por parte de proeminentes antropólogos, folcloristas e etnólogos, como Wilhelm Mannhardt, Edward Burnett Tylor, Andrew Lang, Konrad Theodor Preuss, Robert Ranulph Marett, entre outros. O evolucionismo concebido por Spencer foi adotado por muitos autores como a chave explicativa para a origem e o desenvolvimento da religião: “entre os primeiros evolucionistas, Spencer ocupa uma posição especial no que diz respeito à religião, pois foi preeminentemente ele quem ampliou os limites da teoria evolucionária para abarcar o fenômeno da religião” (SHARPE, [1975] 1986, p. 32).

Esse evolucionismo, responsável por colocar em questão os trabalhos de Müller¹⁷⁴, constitui, para Canguilhem (1977), umas das grandes ideologias científicas do século XIX:

A obra de Herbert Spencer oferece um interessante caso à nossa análise. Spencer crê poder formular uma lei mecânica do progresso universal, por evolução do simples para o complexo, através de sucessivas diferenciações. A passagem de um maior a um menor grau de homogeneidade, de uma a uma menor individualização, regula universalmente a formação do sistema solar, do organismo animal, das espécies vivas, do homem, da humanidade encarnada na sociedade e, conseqüentemente, da linguagem. Spencer declara expressamente que obteve essa lei da evolução dos princípios de embriologia de Karl-Ernst von Baer (1828 – *Über Entwicklungsgeschicht der Tiere*). A publicação da *Origem das Espécies* (1859) confirma a convicção de Spencer de que o seu sistema de evolução generalizada se desenvolve sobre o mesmo plano de validade científica que a biologia darwiniana. Mas para garantir à lei da evolução a causação de uma ciência mais apodítica do que a nova biologia, Spencer vangloria-se de ter deduzido da lei de conservação da força o fenômeno da evolução por instabilidade do homogêneo (CANGUILHEM, 1977, p. 39).

Spencer busca nas obras de Karl-Ernst von Baer e Charles Darwin a garantia científica para justificar um valor ideológico em ascensão em seu tempo, “um projeto de engenheiro na sociedade industrial inglesa do século XIX: a legitimação do livre empreendimento, o correspondente individualismo político e a concorrência” (CANGUILHEM, 1977, p. 39). Nesse contexto, a ideologia evolucionista, na visão de Canguilhem (1977, p. 40), funcionaria “como autojustificação dos interesses de um tipo de sociedade, a sociedade industrial em

¹⁷⁴ “[...] a estrela de Max Müller começou a diminuir muito antes do fim de sua carreira. Houve várias razões para isso, mas a mais importante foi que, por um lado, ele foi submetido a uma série de críticas severas dos antropólogos darwinianos, e de Andrew Lang em particular; e, por outro, que a ciência da filologia comparativa estava se movendo rapidamente para uma nova fase, que deixou para trás muitas de suas suposições linguísticas” (SHARPE, [1975] 1986, p. 46).

conflito, por um lado com a sociedade tradicional e, por outro, com a reivindicação social”, sendo tanto uma ideologia anti-teológica como antissocialista. Em outras palavras, o evolucionismo, servindo-se do modelo científico da teoria da evolução, apenas legitimou as práticas sociais e políticas de seu tempo. Essa ideologia científica tornou-se dominante no estudo geral da religião, especialmente a partir da década de 1880, funcionando como a plataforma de trabalho de muitos antropólogos e historiadores da religião, perdendo força somente a partir da década de 1920 (SHARPE, [1975] 1986).

Isso nos ajuda a compreender por que, na história da entrada da Ciência da Religião nas universidades públicas da Europa, Max Müller não foi a figura central, porém Cornelis Petrus Tiele, sendo na Holanda e não na Inglaterra onde surge o movimento que transformará o estudo comparado das religiões em uma disciplina acadêmica¹⁷⁵. Em linguagem cartográfica, *as coordenadas teóricas e metodológicas que nortearam a disciplinarização da Ciência da Religião ao longo do século XIX, não são tanto as ditadas por sua formalização, mas sim por sua institucionalização*. Apesar disso, as pesquisas e preleções de Müller não deixaram de fornecer orientações e parâmetros para a Ciência da Religião, conforme o próprio Tiele reconhece ao recordar das *Gifford Lectures* proferidas por Müller entre 1888 e 1892 (TIELE, 1897). Nesse período, Müller ministrou quatro cursos na Universidade de Glasgow: *Natural religion*, em 1888, *Physical religion*, em 1890, *Anthropological religion*, em 1891, e *Theosophy or psychological religion*, em 1892¹⁷⁶. Será justamente no primeiro dos quatro cursos que Müller fará um balanço acerca da Ciência da Religião e seus desdobramentos.

¹⁷⁵ Embora seja considerado patrono e principal divulgador da Ciência da Religião no século XIX, Müller nunca chegou a lecionar a disciplina, sendo, em Oxford, professor de Filologia Comparada (MASUZAWA, 2003). Devemos ter em mente que Müller não foi um intelectual restrito à um único campo de estudo, porém um polímata, isto é, alguém que detinha o conhecimento de várias áreas do saber. O foco de suas investigações foram as relações entre mitologia, linguagem, religião e pensamento, além do seu trabalho como tradutor. E, para Müller (1889), suas *Gifford Lectures*, marcam a coroação de seu sistema de pensamento, iniciado em 1843, com o seu trabalho doutoral sobre o terceiro livro da *Ética de Spinoza*: “Quero, se possível, mostrar-lhe como o caminho que leva da Ciência da Linguagem à Ciência da Mitologia e à Ciência do Pensamento é o único caminho seguro para abordar a *Ciência da Religião*. Esta Ciência da Religião se tornará assim o teste, e espero a confirmação, de teorias anteriores sobre linguagem, mitologia e pensamento; e o trabalho que comecei em Leipzig em 1843, se minha vida for poupada, será levado à sua consumação final nas Conferências que vocês me permitiram dar na Universidade de Glasgow” (MÜLLER, 1889, p. 25). Uma posição semelhante à nossa é sustentada por Sharpe ([1975] 1986, p. 40): “Seu objetivo final era elaborar uma ciência completa do pensamento humano: e isso ele escolheu fazer em quatro etapas, começando com a ciência da linguagem e passando pela ciência da mitologia e a ciência da religião até o objetivo final da ciência do pensamento”.

¹⁷⁶ O primeiro curso foi publicado em 1889, o segundo em 1891, o terceiro em 1892 e o quarto em 1895. Cada uma das 62 preleções ministradas ao longo dos quatro cursos pode ser conferida no site dedicado ao acervo das *Gifford Lectures*: <https://www.giffordlectures.org/lecturers/friedrich-max-m%C3%BCller>.

Em *Natural religion*¹⁷⁷, Müller (1889) irá retomar temas de suas obras anteriores e fazer avançar algumas de suas posições teóricas. Ele, assim como Tiele, mostrará que o que Lord Gifford concebia como Teologia Natural pode ser entendido como Ciência da Religião e que “ele desejava que as universidades escocesas assumissem a liderança e estendessem a mão direita da camaradagem para a mais nova entre as ciências, a última filha do século XIX, a Ciência da Religião” (MÜLLER, 1889, p. 11). Müller reconhece que mesmo ao se aproximar a última década do século XIX, o termo e a ideia de uma Ciência da Religião ainda causavam estranhamento em muitas pessoas – situação não muito diferente da década de 1870:

Algumas pessoas professam estar assustadas com o próprio nome da Ciência da Religião; mas se eles abordassem essa nova ciência mais de perto, logo descobririam que não há nada por trás desse nome que precisasse assustá-los. Em que consiste essa ciência? Em primeiro lugar, em uma cuidadosa coleção de todos os fatos da religião; em segundo lugar, na comparação das religiões com o objetivo de trazer à luz o que é peculiar a cada uma e o que todas compartilham em comum; em terceiro lugar, na tentativa de descobrir, com base nas evidências assim coletadas, qual é a verdadeira natureza, a origem e o propósito de toda religião (MÜLLER, 1889, p. 11).

Nessa apresentação, Müller sintetiza o seu projeto teórico do estudo comparado das religiões, além de guardar um paralelo com o prefácio de *Introdução à Ciência da Religião*, em que relatava o interesse suscitado pelas suas preleções no *Royal Institution* e como elas foram rapidamente traduzidas em outros países. Nesse novo contexto, a Ciência da Religião aparece consolidada em várias universidades europeias, sendo agora institucionalizada:

Pergunto, então, onde está o perigo? E por que nossas Universidades hesitariam em reconhecer a Ciência da Religião tanto quanto a Ciência da Linguagem, ou a Ciência do Pensamento¹⁷⁸? As primeiras universidades que forneceram cátedras para o estudo comparativo das religiões do mundo foram as da pequena e corajosa Holanda. Em 1880 a França seguiu seu exemplo, e M. Reville foi nomeado o primeiro professor de Ciência da Religião no *Collège de France*. Em 1886, uma escola especial foi fundada na *École des Hautes Études*, em Paris, para o estudo das religiões. Na Alemanha, as palestras sobre as grandes religiões do mundo eram geralmente dadas pelos professores que ensinavam as línguas nas quais os escritos sagrados eram compostos. Este é um plano excelente, talvez o melhor que poderia ser concebido. O professor de árabe faria palestras sobre o Alcorão, o professor de persa sobre o Avesta, o professor de sânscrito sobre o Veda, o professor de hebraico sobre o Antigo Testamento. Atualmente, entretanto, cátedras

¹⁷⁷ Para Müller ([1889] 2020b), a religião natural é um campo da especulação filosófica e teológica, não existindo uma forma histórica de religião que corresponda a este nome, ao passo que Tiele ([1877] 1888) postula no animismo a hipótese de uma religião natural.

¹⁷⁸ Os quatro eixos do pensamento mülleriano, linguagem, mitologia, religião e pensamento, serão reunidos e sistematizados pelo autor em sua obra *The Science of Thought* (A Ciência do Pensamento), publicada em 1887, (MÜLLER, 1887). Assim como existem ciências para o estudo da linguagem, da mitologia e da religião, Müller postula uma ciência que se ocupe do pensamento humano a partir da análise das relações entre pensamento, linguagem, mitologia e religião. Essa obra, entretanto, não encontrou a mesma fortuna crítica que outros trabalhos do autor, sendo pouco lida e citada.

separadas foram criadas para Teologia Comparada também na Alemanha, e mesmo na Universidade Católica Romana de Freiburg este novo estudo agora encontrou um representante digno (MÜLLER, 1889, p. 11-12).

Apesar do estranhamento ainda suscitado pela Ciência da Religião em algumas pessoas, Müller mostra que a nova ciência encontrou espaço nas universidades. Ele também insiste, indiretamente, na sua predileção por uma Ciência da Religião que se aproxima da Ciência da Linguagem, mesmo reconhecendo a preferência pelo estudo específico das formas históricas da religião (Teologia Comparada) que se configurava na Alemanha – algo mais próximo do que foi proposto por Tiele. Ao falar do interesse do Lord Gifford de que a Teologia Natural fosse tratada nas *Gifford Lectures* como as demais ciências naturais, Müller defenderá que a Ciência da Religião seria uma de ciência de fronteira, entre o histórico e natural:

[...] a Ciência da Religião tem certamente um direito tão perfeito quanto a Ciência da Linguagem de ser classificada como uma das ciências naturais. Porém essa visão não exclui de forma alguma um estudo histórico da religião; não, a meu ver, a parte mais interessante, se não a mais importante da Ciência da Religião, está certamente preocupada com o que chamamos de desenvolvimento histórico do pensamento e da linguagem religiosos. É o mesmo com a Ciência da Linguagem. Essa ciência é certamente uma das ciências naturais, mas nunca devemos esquecer que ela é muito interessante também quando tratada como uma ciência histórica. A linha de demarcação entre as ciências naturais e as ciências históricas não é tão fácil de traçar como imaginam alguns filósofos, que reivindicariam até mesmo a Ciência da Linguagem como uma ciência exclusivamente histórica. Tudo depende aqui como em outros lugares de uma definição adequada dos termos que empregamos. Se uma vez compreendermos claramente o que entendemos por ciências naturais e o que entendemos por ciências históricas, logo nos entenderemos; ou, se ainda diferirmos, podemos, em todos os casos, concordar em diferir. Sem isso, todas as disputas pró ou contra são mera perda de tempo, e podem continuar *ad infinitum* (MÜLLER, 1889, p. 13).

No trecho citado, Müller reafirma a relação de continuidade entre Ciência da Linguagem e Ciência da Religião, com um detalhe: conferindo maior ênfase à dimensão histórica do estudo da religião do que em suas obras anteriores. Em *Lectures on the science of language*, Müller ([1861] 1866) defendia que as ciências estão divididas em dois grandes ramos, as ciências físicas e as ciências históricas, devendo a Ciência da Linguagem ser tratada como uma ciência física, melhor dizendo, natural, visto que a linguagem é um produto da natureza (*Deus sive Natura*). A Ciência da Religião, entretanto, só pode ser tratada como uma ciência natural apenas parcialmente, pois, segundo Müller (1889), ela deve começar com uma cuidadosa coleção de fatos que ilustram a origem, o crescimento e a decadência da religião, o que só pode ser feito historicamente e o mais livre possível de opiniões preconcebidas:

[...] se a escola histórica provou alguma coisa, ela estabeleceu o fato, ao qual aludi no final de minha última palestra, que na religião assim como na

linguagem há continuidade, há uma cadeia ininterrupta que liga nossos pensamentos e nossas palavras com os primeiros pensamentos concebidos e com as primeiras palavras pronunciadas pelos primeiros ancestrais de nossa raça. Uma definição de religião deve, portanto, ser aplicável, não apenas ao que a religião é agora, mas ao que a religião era em sua origem e em seus primeiros desenvolvimentos. A religião pode mudar, e mudou, como sabemos; mas por mais que mude, nunca pode romper inteiramente com seu passado, nunca pode ser separada de suas raízes mais profundas, e é nessas raízes mais profundas que devemos buscar, ao que me parece, a verdadeira essência da religião. (MÜLLER, 1889, p. 103-104).

A Ciência da Religião teria um objeto que é simultaneamente natural e histórico. Natural porque se refere à uma faculdade mental (percepção do Infinito) e histórico, pois remete à um corpo de doutrinas (as diferentes teologias que cada tradição de fé cria para si). Assim, só podemos compreender a religião em sua essência se formos capazes de reconstruir seu passado linguisticamente e historicamente. O aspecto linguístico-histórico do método comparativo, nesse sentido, é central. Assim, Müller retomará a sua definição de religião desenvolvida em obras anteriores, *Introdução à Ciência da Religião* e *Lectures on the origin and growth of religion, as illustrated by the religions of India*:

A religião, para manter seu lugar como elemento legítimo de nossa consciência, deve, como todos os outros conhecimentos, começar com a experiência sensorial. Se falta esse fundamento, não pode haver religião natural nem sobrenatural, pois o sobrenatural não é o que não é natural [*unnatural*], mas o que se sobrepõe ao natural. Nesse sentido, mantenho com a mesma firmeza de sempre, e apesar de todas as falsas interpretações que se lhe deram, que *Nihil est in fide quod non ante fuerit in sensu* [Nada existe no intelecto a não ser que tenha existido antes nos sentidos] (MÜLLER, 1889, p. 114-115).

Uma vez que só há conhecimento daquilo que se oferece aos nossos sentidos, a religião origina-se como uma experiência, e a faculdade que apreende os dados dessa experiência não é a razão, mas a fé. Perceber o Infinito, portanto, é uma experiência suprassensível, uma intuição direta, inacessível à perspectiva da razão teórica (MÜLLER, [1889] 2020b). E como toda experiência humana, ela consiste em sensações, percepções, conceitos e nomes, devendo a definição de religião levar em consideração essas quatro fases do conhecimento que, em conjunto, formam o processo de produção de conhecimento da mente humana¹⁷⁹ (MÜLLER, 1889). O termo religião, nesse sentido, seria a corporificação de um conceito, resultado de uma

¹⁷⁹ “Tudo o que temos ou conhecemos consiste em sensações, percepções, conceitos e nomes. Mas, embora essas quatro fases do conhecimento possam ser distinguidas, elas não podem ser separadas como funções inteiramente independentes de nossa mente. Eles formam partes de um todo, membros de um organismo vivo” (MÜLLER, 1889, p. 115).

percepção, que, por sua vez, é composta de resíduos de sensações, sendo esse o processo pelo qual a mente elabora o pensamento linguisticamente e historicamente¹⁸⁰ (MÜLLER, 1889).

Posto que toda percepção advém dos sentidos, ela será finita e necessariamente envolverá, quer estejamos conscientes ou não, alguma percepção do Infinito, sendo a relação finito-infinito um elemento constitutivo da experiência religiosa (MÜLLER, 1889). Nesse sentido, a ideia do Infinito também não seria uma pura abstração, porém algo sentido e apreendido tanto na natureza como no ser humano:

Ninguém pode duvidar de que a ideia do infinito, como pura abstração, é uma das últimas, e que quando remontamos a religião a uma percepção do infinito na natureza ou no homem, não podemos significar mais do que o infinito, como oculto no finito, deixou alguma impressão em nossos sentidos e em nossa mente desde o primeiro alvorecer da inteligência humana, e que é essa mesma impressão que, depois de passar por uma longa hibernação, cresce e cresce, e irrompe por fim, como a borboleta da crisálida, como o infinito em seu sentido mais geral, mais abstrato, mais purificado (MÜLLER, 1889, p. 125).

Dito de outro modo, o Infinito é inseparável do finito, é o complemento indispensável em toda a mente humana e envolvido em nossas primeiras percepções, tornando-se “parte do mecanismo silencioso dentro de nós, embora possa ter levado milhares de anos antes que fosse sentida a necessidade de dar-lhe sua expressão final, como o Infinito, ou o Desconhecido, ou o Além” (MÜLLER, 1889, p. 139). Nessa perspectiva, a faculdade de apreender o Infinito seria o último resultado de um longo processo de nossa evolução intelectual, sendo a religião não um fenômeno primitivo, mas uma expressão do refinamento do pensamento humano. Isso, em certa medida, está próximo do que é defendido por Tiele, com o detalhe que Müller não busca a sua fundamentação no evolucionismo, porém no que ele próprio desenvolveu ao longo de suas obras, sempre entrelaçando mitologia, linguagem, religião e pensamento, produtos de sua concepção linguístico-histórica do método comparativo e do conceito de faculdade da fé¹⁸¹ (MÜLLER, 1889). Ao abrir os antigos portões cerrados por Kant, Müller nos permitiu estudar

¹⁸⁰ “No trabalho real do pensamento, realizado por homens instruídos, lidamos com nomes como corporificações de conceitos, lidamos com conceitos como resultado de perceptos e lidamos com perceptos como resíduos de sensações. O processo que transforma as sensações em perceptos e os perceptos em conceitos e nomes pertence aos mais remotos tempos da história da mente humana. Ao aprender nossa língua, entramos imediatamente em uma herança que foi acumulada por nossos predecessores durante milhares de anos, e à qual nós mesmos podemos acrescentar algo, mas muito pouco em comparação com o que recebemos pronto” (MÜLLER, 1889, p. 115).

¹⁸¹ “Meu objetivo principal sempre foi descobrir uma evolução histórica ou um crescimento contínuo tanto na religião quanto na linguagem. Parece estranho, portanto, que enquanto na Inglaterra alguns darwinistas, embora não o próprio Darwin, tenham me atacado por não ser um evolucionista cabal, o professor Gruppe tenha se esforçado tanto para provar que sou um evolucionista e que, portanto, eu estou atrasado, como o tempo é entendido em certos quadrantes. A evolução, dizem-nos, é apenas a irmã disfarçada da especulação hegeliana. [...] Sempre adotei como fundamento de toda filosofia o conhecido princípio de Kant, de que conceitos sem intuições são vazios, intuições sem conceitos são cegas. Há equívocos contra os quais é difícil se defender, porque parece incrível que eles tenham sido levantados” (MÜLLER, 1889, p. 143).

o que significa experimentar a contemplação do Infinito, a única experiência capaz de transcender os sentidos e a razão.

Em síntese, o que marca o surgimento da *Ciência da Religião* é o problema teórico-metodológico que ela visa responder, a saber, os elementos comuns das religiões da humanidade e a origem e evolução da religião. Nesse sentido, *a formalização da Ciência da Religião e do conceito de religião para a Ciência da Religião são dois processos que se constituem mutuamente*. Assim, a dupla modalidade de existência da forma-conceito religião, como faculdade mental e como forma histórica passível de comparação, caracteriza as condições-de-forma sob a qual a Ciência da Religião responde a sua problemática científica – seja com Müller ou Tiele. Isso permite fazer emergir, em nossa cartografia, as filiações conceituais e elementos ideológicos em relação aos quais a Ciência da Religião se defronta em sua institucionalização.

Diante disso, devemos salientar que a Ciência da Religião entra no meio universitário como uma disciplina ofertada no currículo acadêmico e não como um curso de graduação ou pós-graduação, o que acontecerá apenas na segunda metade do século XX. Como exemplo, podemos citar o primeiro Congresso Internacional de Ensino Superior, ocorrido na França, em 1900, onde foi aprovado uma resolução em favor da criação de cátedras em História das Religiões nas diversas universidades ao redor do mundo, porém não de uma formação específica em História das Religiões (Ciência da Religião):

No Congresso Internacional de Ensino Superior, em 1.º de agosto de 1900¹⁸², a secção de História aprovou uma resolução a favor da criação de Cátedras de História das Religiões em todas as Universidades do planeta. Jean Réville, na oportunidade, lembrou que o estudo já feito noutros setores de pesquisa envolvera obrigatoriamente a ciência da religião, em todos os centros de altos estudos, no Louvre, na Escola de Antropologia, na Escola Francesa de Atenas, do Cairo, de Roma, no *Collège de France*, na Escola de Altos Estudos, etc., e levava à convicção de que a ciência da História não pode ser feita sem que se consagre grande parte de suas pesquisas às religiões da humanidade (MOTA, 1975, p. 670-671).

E mesmo o estabelecimento de departamentos e cátedras de Ciência da Religião nas universidades europeias e norte-americanas¹⁸³ não acarretou, como efeito, a criação de uma formação específica em Ciência da Religião. Entre as razões institucionais para isso, merece destaque o fato que as correntes de pensamento ligadas ao estudo geral da religião nas Ciências

¹⁸² Também ocorrerá em Paris, nesse mesmo ano, o primeiro Congresso Internacional de História das Religiões (MOTA, 1975).

¹⁸³ Segundo Sharpe ([1975] 1986), a Universidade de Chicago criou um departamento de Ciência da Religião em 1892. E na cidade de Chicago acontecerá, em 1893, o primeiro encontro do *World 's Parliament of Religions*.

Humanas – sobretudo na Antropologia, na História e na Psicologia – formataram o estudo das religiões a partir de suas orientações disciplinares, visto que a aplicação de um método comparado ao estudo religiões não foi uma exclusividade da Ciência da Religião (SHARPE, [1975] 1986). O método comparativo, advindo da Filologia Comparada, foi progressivamente abandonado no estudo da história das religiões quando a Ciência da Religião passou a compor o quadro de disciplinas universitárias, especialmente nas últimas décadas do século XIX (MOTA, 1975). Os motivos que levaram a essa não aceitação, além do evolucionismo e das demais abordagens metodológicas que surgiam, podem ser sintetizadas nos seguintes termos:

A crítica principal que [Vernes Maurice¹⁸⁴] fazia ao método comparativo se resume nos seguintes pontos: tinha a “mania” de procurar as origens, procedia as classificações artificiais das religiões, procurava reconstituir árvores genealógicas das religiões e abusar de chaves (*clefs*) para explicar as diferentes religiões existentes. O Conde d'Alviella replica que, desde a publicação, em 1825, dos *Prolegomena Zu einer wissenschaftlichen Mythologie* de Otfried Müller, o método histórico tão entusiasticamente preconizado pelo sr. Vernes vinha sendo seguido. Acrescentava que o estudo comparativo contribuía muito para a “compreensão” das religiões particulares, o que é muito importante, visto que “o conhecimento de datas e textos não nos daria nunca mais do que o esqueleto das religiões” (MOTA, 1975, p. 668-669).

A crítica de Maurice Vernes apresentada por Mota (1975) data de 1886, mostrando-nos como as apropriações do método comparativo tinham se distanciado, já nesse período, do projeto presente em *Introdução à Ciência da Religião*, em que se defendia que “o problema de uma classificação científica das religiões não está mais próximo de sua solução através de uma suposição adicional de outra classe puramente hipotética de religiões” (MÜLLER, [1899] 2020b, p. 139). Para Müller ([1899] 2020b), a única classificação científica e genética das religiões é a mesma que a classificação das línguas, haja vista as relações entre língua, religião e nacionalidade, sendo inviável proceder com classificações analógicas das religiões, dividindo-as em monoteístas, dualistas e politeístas, por exemplo.

Ao propor a concepção de um método linguístico-histórico para o estudo comparado das religiões, no entanto, Müller criou um impasse: ao enfatizar o aspecto linguístico do método, a dimensão histórica ficou circunscrita à análise dos sistemas doutrinários de cada religião. Nesse contexto, a conexão entre língua e religião, principal marca do método

¹⁸⁴ Maurice Vernes (1845-1923) fundou a *Revue de l'Histoire des Religions*, em 1880, além de ser nomeado diretor adjunto da *École Pratique des Hautes Études* de Sorbonne em 1886, assumindo a seção de *Études religieuses*. “Na aula inaugural de 1886, o Prof. Vernes levanta o problema com a conferência, publicada logo a seguir pela editora Colin, num opúsculo in 8.º de trinta e uma páginas, com este título: *Les abus de la méthode comparative dans l'histoire des religions en général et particulièrement dans l'étude des religions sémitiques*. As ideias já haviam sido expostas na *Revue Critique* e opunham ao método comparativo o histórico” (MOTA, 1975, p. 668).

linguístico-histórico de comparação, será eclipsada pela abordagem histórico-evolucionista de Tiele – ainda que ele retifique parcialmente esse entendimento metodológico em suas *Gifford Lectures*, como veremos adiante. Isso fez com que o aspecto histórico do método fosse deixado livre para a ideologia evolucionista que serpenteava não só o estudo geral da religião, mas também outros campos de conhecimentos:

Filósofos, psicólogos, etnólogos e historiadores desejam tratar seus estudos de acordo com o método das ciências naturais e explicar a história como um mecanismo psicológico. BUCKLE foi o primeiro a dar uma forma clássica a essa opinião; desde sua época, muitos seguiram seu exemplo: A. BASTIAN, Fr. VON HELLWALD, E. VON HARTMANN, W. E. H. LECKY, E. B. TYLOR, H. TAINE, A. RÉVILLE, C. P. TIELE e outros. Estes, embora partam de pontos de vista muito diferentes, todos concordam na necessidade de tratar a história da civilização humana e dos costumes como qualquer outra ciência natural, e de formular assim as leis de seu desenvolvimento natural. Essa ideia foi mais consistentemente elaborada na filosofia de H. SPENCER, que aponta em todo o mundo, nas regiões da vida suborgânica, orgânica e superorgânica, a mesma lei de evolução idêntica. Quanto à maneira pela qual os efeitos das leis em ação nas esferas social e espiritual devem ser definidos com mais precisão, os seguidores da teoria da evolução variam muito entre si (SAUSSAYE, [1887] 1891, p. 11).

Essa síntese sobre como os parâmetros metodológicos das ciências naturais serviam de guia para parte das investigações sobre história, psicologia e religião nas últimas décadas do século XIX, compõe parte de um balanço de como se encontravam as principais questões da Ciência da Religião nesse período. Tal quadro é apresentado por Chantepie de la Saussaye em seu *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, originalmente publicado em alemão em 1887. Essa obra foi traduzida para o inglês em 1891¹⁸⁵ por Beatrice Stanley Colyer-Fergusson¹⁸⁶, filha de Müller, sob o título de *Manual of the science of religion* (SAUSSAYE, [1887] 1891). Segundo a tradutora, esse seria o primeiro manual de Ciência da Religião destinado ao grande público:

Embora a Ciência da Religião tenha despertado nos últimos anos um interesse maior na Inglaterra do que em qualquer outro lugar, até agora não havia nenhum manual que pudesse ser usado como introdução ao estudo dessa ciência. As palestras proferidas durante os últimos doze anos pelas Hibbert e Gifford Lectures em Londres, Oxford, Edimburgo, Glasgow, Aberdeen e St. Andrews, a maioria das quais foram publicadas, tratam cada uma apenas de um ramo especial do estudo comparativo das religiões. Destinam-se principalmente a estudantes mais avançados e pressupõem um conhecimento

¹⁸⁵ O *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, foi publicado em dois volumes, o primeiro em 1887 e o segundo em 1888 (COLYER-FERGUSSON, 1891). Apenas o primeiro volume foi traduzido para o inglês. Cumpre recordar que em 1891 Tiele publicou, em holandês, um compêndio dedicado à história da religião (*Geschiedenis van den godsdienst*), posteriormente traduzido para o alemão por Nathan Söderblom em 1903 (*Kompendium der Religionsgeschichte*), em uma edição revista e ampliada (TIELE, [1891] 1893; TIELE; SÖDERBLOM, 1903). O *Lehrbuch der Religionsgeschichte* e o *Kompendium der Religionsgeschichte* se tornaram as obras responsáveis pela divulgação da Ciência da Religião para um público mais amplo até o começo do século XX.

¹⁸⁶ Beatrice Stanley Müller (1865-1902) é apresentada na obra com o seu sobrenome de casada, Beatrice Stanley Colyer-Fergusson (SAUSSAYE, [1887] 1891).

das linhas gerais da Ciência da Religião; mas não havia nenhum livro do qual pudessem obter informações confiáveis sobre todo o assunto.

O professor Chantepie de la Saussaye se esforçou para suprir essa necessidade com a publicação de seu “Lehrbuch der Religionsgeschichte”. Este livro foi recebido mais favoravelmente no continente, e um forte desejo de uma tradução para o inglês foi repetidamente expresso na Inglaterra. Vários dos juízes mais competentes deste país falaram disso nos mais altos termos (COLYER-FERGUSSON, 1891, p. ix).

O panorama oferecido por Colyer-Fergusson é consonante com o que até aqui descrevemos como a história epistemológica da disciplina. Nas décadas de 1870 e 1880, a Ciência da Religião tem como o palco de seus debates e desenvolvimento as várias *Lectures* realizadas na Inglaterra e na Escócia. A partir do impacto reverberado por essas preleções, a Ciência da Religião penetra no contexto universitário, tornando-se uma disciplina acadêmica. Nesse contexto, um manual destinado a sintetizar e popularizar as discussões para os estudantes que se iniciavam no estudo comparado das religiões fazia-se indispensável:

Quando, há dois anos, me comprometi, a pedido do editor de uma coleção de manuais teológicos, a tratar da Ciência da Religião, percebi imediatamente que não era necessário escrever uma enciclopédia sobre o assunto em questão, ou um livro de referência em que todos os nomes devem ocorrer, mas um manual que deve apresentar, de forma legível, o estado atual desses estudos e distinguir entre os resultados estabelecidos com segurança e as questões ainda não resolvidas. Trabalhei, portanto, com esse objetivo em vista e procurei aproximar os resultados dos estudos realizados na Ciência da Religião aos estudantes de teologia e a todos aqueles que se interessam em geral pela história da civilização. Não preciso falar aqui da importância desses estudos para a teologia, bem como para a filosofia (SAUSSAYE, [1887] 1891, p. v).

A ênfase em demonstrar a autonomia e a importância da Ciência da Religião para os estudos teológicos e filosóficos são as preocupações que marcaram a chegada do estudo comparado das religiões às universidades públicas. Somava-se a isso, o imperativo em distingui-la da Filosofia e da Teologia¹⁸⁷ que, cada qual ao seu modo, também refletiam acerca da religião: “A Ciência da Religião é uma nova ciência que assumiu uma existência independente apenas nas últimas décadas. Ainda mal atingiu seu pleno crescimento e ainda luta pelo reconhecimento de seus direitos” (SAUSSAYE, [1887] 1891, p. 3).

Nessa perspectiva, Saussaye ([1887] 1891) argumenta que foi somente na última metade do século XIX que se apresentaram as condições essenciais para a fundação da Ciência da

¹⁸⁷ No final do século XIX, segundo Sharpe ([1975] 1986), as posições teológicas acerca da Ciência da Religião se dividiam em duas tendências dominantes: por um lado, os teólogos de orientação conservadora geralmente enxergavam a disciplina uma tentativa de suplantar o lugar da Teologia nas universidades e que o conhecimento da Teologia Cristã dispensava conhecer outras religiões. Por outro lado, os teólogos de orientação liberal “não estavam particularmente interessados no que estava acontecendo no campo da religião comparada, simplesmente porque não tinham o conhecimento especializado necessário” (SHARPE, [1975] 1986, p. 148).

Religião. Em sua visão, seriam três as condições de possibilidade. A primeira condição foi a religião, como tal, ter se tornado objeto do conhecimento filosófico. Para o autor, foi a filosofia moderna que primeiro reconheceu a religião como um objeto de estudo filosófico sem ter como ponto de partida a revelação cristã. Embora Saussaye ([1887] 1891) admita que os sistemas filosóficos de Kant e de Schleiermacher forneceram os princípios fundamentais para uma filosofia da religião, seria somente com Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)¹⁸⁸ que a filosofia da religião encontrou as condições para o seu desenvolvimento:

[...] devemos reconhecer Hegel como seu verdadeiro fundador, porque ele primeiro realizou a vasta ideia de realizar, como um todo, os vários modos de estudar a religião (metafísica, psicológica e histórica), e nos fez ver a harmonia entre a ideia e a realização da religião. Ninguém se aproxima dele a esse respeito. Hegel deu assim um objetivo e um objeto à ciência da religião, e por isso podemos esquecer os muitos erros em suas conferências sobre filosofia da religião, proferidas de 1821 a 1831(SAUSSAYE, [1887] 1891, p. 4).

A segunda condição que permitiu a emergência da Ciência da Religião, na visão de Saussaye ([1887] 1891), seria a filosofia da história, iniciada no século XVIII, representada nas obras de intelectuais tais como Giambattista Vico, Voltaire, Gotthold E. Lessing e Johann Gottfried von Herder. Esses autores serviram como o quadro referencial para os estudos sobre a história das civilizações que despontaram no século XIX. A importância da história da civilização para a Ciência da Religião seria a de revelar a conexão entre religião e os demais aspectos da vida humana:

Essa filosofia tenta compreender a vida da humanidade como um todo, e não apenas estudar a concatenação dos eventos externos. No lugar, ou melhor, ao lado da história política, temos agora a história da civilização, que nos ensina não apenas o destino das nações, mas também seus sistemas sociais, seu avanço material, o desenvolvimento das artes e das ciências e a história das opiniões (SAUSSAYE, [1887] 1891, p. 4).

A terceira condição para o crescimento da Ciência da Religião residiria nas descobertas feitas nos campos da Ciência da Linguagem, da Arqueologia, da Filologia, da Etnografia, da Psicologia, da Mitologia e do Folclore. Saussaye ([1887] 1891) confere destaque para a

¹⁸⁸ “No que diz respeito às fontes históricas para sua noção da ciência da religião, Chantepie (1891) credits Hegel como o fundador da disciplina porque em suas *Lectures on the Philosophy of Religion* ele propôs, para os seus estudos, os três modos – ‘o metafísico [ou lógico], o psicológico e o histórico’. Essa afirmação sobre o *topos* é um pouco simplificada, no entanto. No corpus hegeliano, existem na verdade quatro locais que têm significância para uma compreensão da ciência da religião de Chantepie: aquele que Chantepie menciona explicitamente (nomeadamente, *Hegel’s Lectures on the Philosophy of Religion*) e três que permanecem não mencionados, mas são, no entanto, alusivamente referenciados na forma como ele descreve a sua ciência. As fontes ocultas são a *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, *Lectures on the Philosophy of History and the Phenomenology of Spirit*. Sem essas outras fontes, as razões para a reivindicação de Chantepie de que nem todos os três modos são uma parte da ciência filosófica não seriam inteligíveis” (RYBA, [2001] 2021, p. 416-417).

Filologia, responsável por facilitar o acesso a textos que lançaram luz sobre a vida dos povos da antiguidade e suas religiões, reforçando o aspecto documental do método comparativo:

Foi o estudo comparativo da linguagem que esclareceu a relação real das nações e, assim, forneceu os principais meios para uma classificação adequada da humanidade.

A filologia decifrou monumentos escritos em línguas até então desconhecidas e avançou a ponto de nos dar traduções fidedignas e edições clássicas dos escritos das antigas nações do oriente (SAUSSAYE, [1887] 1891, p. 5).

De acordo com Saussaye ([1887] 1891), as descobertas advindas da Filologia teriam sido ignoradas pelos estudos de história política que, ao se ocuparem dos povos da antiguidade, negligenciaram as manifestações populares, comportamentos, costumes e superstições, isto é, os aspectos religiosos da vida de diversas tribos e nações antigas e modernas, muitas vezes relatados por viajantes e missionários – materiais indispensáveis para a Ciência da Religião, segundo Müller ([1899] 2020b). Saussaye, tal como Tiele, reconhecerá em Müller a figura central para a Ciência da Religião que floresceu no início da década de 1870, tanto na elaboração dos pressupostos teóricos como na divulgação da disciplina:

Ninguém pode ter maior aspiração a ser chamado o fundador dessa ciência do que F. Max Müller, que além de ser um mestre reconhecido nesse ramo de estudos, possui um amplo conhecimento de outros ramos e une o aprendizado sólido a brilhantes presentes literários. Em sua “Introduction” ele apontou a direção que deve ser seguida no estudo da ciência da religião; e embora seu método de explicar mitos e religiões pelo estudo da linguagem tenha despertado muita oposição, seus méritos como professor da ciência da religião não podem ser contestados. Ele foi o primeiro que conseguiu convencer um grande público da importância do assunto, e foi capaz de persuadir os melhores estudiosos orientais da Europa a se reunirem em uma tradução de “The Sacred Books of the East”, para que o público em geral pudesse poder lê-los (SAUSSAYE, [1887] 1891, p. 6).

Saussaye ([1887] 1891) argumenta que o chamado para o estudo da Ciência da Religião feito por Müller em *Introdução à Ciência da Religião* foi atendido em várias nações (França, Bélgica, Itália e Alemanha) com especial destaque para a Holanda, em função dos trabalhos de Tiele e do reconhecimento acadêmico pioneiro que a disciplina adquiriu nesse país. *Saussaye, em um movimento análogo ao de Tiele, coloca-se discursivamente em linha de continuidade com a prática científica formalizada por Müller para formular a sua própria concepção de Ciência da Religião*¹⁸⁹. Apresentados o reconhecimento acadêmico da disciplina e suas condições de possibilidade, Saussaye ([1887] 1891) caracteriza o estudo da religião em sua

¹⁸⁹ Embora o manual de Saussaye seja anterior as preleções de Tiele, devemos ter em mente que Tiele sustenta as posições de 1877 em 1897, a saber, a rejeição de uma definição filosófica da religião em favor de uma concepção evolucionista da religião, e a posição que o estudo comparado das religiões é um desdobramento do estudo da história geral da humanidade (TIELE, 1897). Essa posição, todavia, será relativizada no segundo volume de suas *Gifford Lectures* (TIELE, 1899).

essência e manifestações como o objeto da Ciência da Religião, dividindo a nova ciência em dois ramos, a filosofia da religião e a história da religião:

O objeto da ciência da religião é o estudo da religião, de sua essência e de suas manifestações. Ela divide-se naturalmente em filosofia e história da religião. Essas duas divisões estão intimamente conectadas. A filosofia da religião seria inútil e vazia se, ao definir a ideia de religião, desconsiderasse os fatos reais que estão diante de nós; e a história da religião não pode prosperar sem a filosofia da religião. Não apenas a ordem e a crítica dos fenômenos religiosos dependem de alguma definição preliminar de religião, mas até mesmo determinar se tais fenômenos são de natureza religiosa. A história da religião cai naturalmente em duas divisões, a etnográfica e, em um sentido mais restrito, a histórica. A etnografia nos dá detalhes das religiões das tribos selvagens, os chamados filhos da natureza (Naturvölker), ou aquela parte da humanidade que não tem história¹⁹⁰. A segunda divisão nos dá o desenvolvimento histórico das religiões das nações civilizadas. A coleta e o agrupamento de vários fenômenos religiosos formam a transição da história para a filosofia da religião. Esta última trata a religião de acordo com seus lados subjetivos e objetivos e, portanto, consiste em uma parte psicológica e uma parte metafísica. O presente manual trata apenas do lado histórico. Mas os limites deste trabalho não devem ser muito restritos e, embora não discutamos as dificuldades filosóficas reais, sentimos-nos obrigados a dar um esboço dos fenômenos religiosos (SAUSSAYE, [1887] 1891, p. 8).

Na divisão proposta por Saussaye ([1887] 1891), a filosofia da religião seria o ramo responsável pelo estudo da essência da religião, devendo esse estudo partir dos fatos reais (históricos) observados nas religiões – o que permitiria, na visão do autor, determinar se os fenômenos apreendidos como religiosos são de fato de natureza religiosa. A história da religião trataria das manifestações empíricas e visíveis da religião, sendo subdividida em duas partes: a etnográfica, para tratar os povos de cultura ágrafa, e a história das nações civilizadas¹⁹¹. Para o autor, a classificação dos fenômenos religiosos seria o que permite a passagem da história da religião para a filosofia da religião, possibilitando a investigação da parte psicológica e metafísica da religião na Ciência da Religião (SAUSSAYE, [1887] 1891). Diferentemente de Tiele, Saussaye não exclui a definição filosófica da religião, concebendo-a como parte do

¹⁹⁰ Esse tratamento dado aos povos de cultura ágrafa nos revela o quanto as classificações científicas do século XIX refletem o colonialismo e o eurocentrismo. Como o leitor já deve ter percebido, nem Müller ou Tiele escapam dessa questão.

¹⁹¹ Quanto aos modos de classificar as religiões, Saussaye irá dividi-los em dois, o genealógico e morfológico: “Existem classificações genealógicas e morfológicas das religiões. Os primeiros servem mais para o objeto prático de um levantamento histórico, os segundos respondem às demandas filosóficas acima mencionadas. Uma classificação genealógica só pode ser determinada em suas características principais. Grande ajuda é dada pela comparação das línguas, que colocou acima de qualquer dúvida a relação de certas famílias de nações. Max MÜLLER deseja, portanto, basear a classificação das religiões na das línguas, ‘e isso porque, no primeiro desenvolvimento da mente humana, a língua, a religião e o caráter nacional estão mais intimamente unidos’. Sobre esse assunto, Tiele apenas observou que o próprio estudo comparativo da religião deve corroborar os resultados dos estudos linguísticos antes que se tenha o direito de unir as fronteiras das famílias da linguagem com as das famílias da religião” (SAUSSAYE, [1887] 1891, p. 51-52).

trabalho de um dos ramos da Ciência da Religião. Essa posição se sustenta no fato de que, para Saussaye ([1887] 1891), foi a filosofia hegeliana que forneceu o objeto e o objetivo da Ciência da Religião, visto que Hegel seria o responsável pela a ideia de estudar a religião em suas diferentes formas (metafísica, psicológica e histórica) – o que também difere da posição de Müller, que entendia que a Ciência da Religião nada deve ao sistema filosófico de Hegel, estando os fundamentos filosóficos da disciplina mais próximos de Kant e de Schelling.

Embora o manual de Saussaye se concentre no ramo da história da religião, ele traz uma seção dedicada a sistematização primária dos fenômenos religiosos¹⁹². É justamente na seção fenomenológica dessa obra que encontramos o que talvez seja a sua contribuição de maior valor teórico para a Ciência da Religião, a concepção de *fenomenologia da religião*¹⁹³:

A fenomenologia da religião está mais intimamente ligada à psicologia, na medida em que trata de fatos da consciência humana. Mesmo as formas externas da religião só podem ser explicadas a partir de processos internos: atos, ideias e sentimentos religiosos não se distinguem de atos, ideias e sentimentos não religiosos por nenhuma marca externa, mas apenas por uma certa relação interna. Devemos deixar a definição exata do caráter dos fenômenos religiosos para a filosofia e nos contentar em classificar o material etnográfico e histórico mais importante relacionado aos fenômenos da religião. Portanto, não tentaremos aqui uma análise da consciência religiosa, mas apenas discutiremos o significado das classes mais importantes de fenômenos religiosos. [...] Trataremos, portanto, dos aspectos mais importantes do culto e das formas de doutrina, sem tentar uma ordem estritamente sistemática, ou uma divisão teórica que não corresponda aos fatos reais, falo intencionalmente das formas de doutrina, pois não podemos nos alongar em detalhes sobre os ricos conteúdos da consciência religiosa [...] (SAUSSAYE, [1887] 1891, p. 67-68).

Tal como Müller e Tiele, Saussaye postula que a religião não possui apenas uma forma histórica, mas também uma realidade psicológica. Ele irá diferir, todavia, tanto de Müller quanto de Tiele acerca de como qualificar essa realidade psicológica. Se, para o primeiro, a caracterização passa por uma abordagem linguístico-filosófica, e, para o segundo, por uma abordagem histórico-evolucionista, Saussaye irá propor uma abordagem descritivo-fenomenológica. Nessa perspectiva, as manifestações das formas externas da religião devem

¹⁹² Essa parte do livro de Saussaye foi recentemente traduzida para o português (SAUSSAYE, [1891] 2022).

¹⁹³ “[...] hoje é geralmente aceito que o atual termo ‘fenomenologia da religião’ (*die Phänomenologie der Religion*) foi cunhado pelo estudioso holandês P. D. Chantepie de la Saussaye, professor da Universidade de Amsterdã, em um livro publicado em 1887 sob o título *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (Handbook of the History of Religion). Mas, embora introduza o termo, ele não oferece justificativa filosófica para seu uso, além de fazer a observação geral de que a tarefa da *Religionswissenschaft* é investigar tanto a essência quanto às manifestações empíricas e visíveis da religião” (SHARPE, [1975] 1986, p. 222). Sharpe ([1975] 1986) consultou a obra em alemão, fazendo uma tradução direta do título do livro para o inglês e não utilizando a tradução de Collyer-Fergusson, por isso ele não cita o título da obra tal como foi publicada em inglês. É interessante destacar isso pois em língua inglesa o termo Ciência da Religião (*Science of Religion*) teve maior adesão no século XIX do que em alemão, onde prevaleceu, ao menos até o início do século XX, o termo História da Religião (*Religionsgeschichte*).

ser explicadas em termos de processos internos à consciência humana. Por essa razão, não seria nenhuma marca externa que distinguiria um ato, ideia ou sentimento como religiosos ou não, porém como atos, ideias ou sentimentos são trabalhados e relacionados no interior da consciência humana, sendo a tarefa da fenomenologia da religião descrever e sistematizar esses processos. Saussaye, entretanto, não oferece uma explicação de como ocorreria o funcionamento de tais processos, priorizando a análise de duas classes de fenômenos religiosos, o culto e as formas de doutrina (SAUSSAYE, [1887] 1891).

Para Sharpe ([1975] 1986), a seção fenomenológica do livro visava organizar de forma descritiva e sistemática os principais grupos de concepções religiosas, porém sem fornecer um tratamento filosófico para as questões suscitadas por esse tipo de investigação. A fenomenologia da religião, nesse sentido, seria “uma contrapartida sistemática da história da religião, um método elementar de comparação intercultural dos elementos constituintes da crença e prática religiosas, em oposição ao seu tratamento em isolamento cultural e sequência cronológica” (SHARPE, [1975] 1986, p. 223). Isso pode ser observado nesta passagem:

Finalmente, no que diz respeito ao sentimento religioso, cada época, cada grupo, cada pessoa, é mais ou menos independente. Ao descrever a história religiosa de qualquer período, descobrimos que coletamos ao mesmo tempo documentos relativos a tempos primitivos em cultos e costumes, documentos relativos a um passado mais próximo nas doutrinas religiosas e documentos do presente no sentimento religioso. Além disso, os materiais relativos ao culto não são apenas os mais primitivos, mas também os mais acessíveis. Entre todos os povos e raças que conhecemos, os atos, as maneiras e os costumes são imediatamente conhecidos. Com muitos, estes são quase a única coisa conhecida por nós. [...] O material mais rico, portanto, para a fenomenologia da religião é fornecido pelos atos, cultos e costumes religiosos; em relação a muitas nações e épocas, é o único espelho que reflete algo de suas ideias e sentimentos religiosos. Isso lança uma nova luz sobre a história do culto e não o deixa mais simplesmente como parte da arqueologia. Sem dúvida, é importante não perdermos de vista o vínculo que liga o ritual a outros aspectos da vida pública, mas o ritual deve ser entendido antes de tudo como um ato religioso e, nesse sentido, pertence essencialmente à ciência da religião (SAUSSAYE, [1887] 1891, p. 68-69).

Em outras palavras, Saussaye ([1887] 1891) propõe uma sistematização dos aspectos subjetivos da religião que, partindo da investigação da manifestação histórica da religião, permitiria chegar a sua essência, isto é, seu aspecto psicológico e metafísico. Apesar de diferir dos fundamentos filosóficos da proposta mülleriana, isso consiste, em certa medida, em uma tentativa de classificar e comparar os dados advindos da faculdade da fé. Se religião é percepção do Infinito, é natural perguntar como os aspectos fenomênicos dessa experiência se tornam acessíveis à investigação teórica da Ciência da Religião. Embora a fenomenologia da religião possa ser compreendida como o esboço de uma resposta, Saussaye não dará continuidade a essa

empreitada. Na segunda edição do manual, publicada dez anos após a primeira edição em alemão¹⁹⁴, ele excluirá a seção fenomenológica, reduzindo a obra ao tratamento dos aspectos históricos da religião:

Nesta nova edição, o meu Manual de História das Religiões teve que ser inteiramente refundido. Foi necessário modificar-lhe o plano. Era preciso desenvolver amplamente a fenomenologia ou pô-la de lado. Optei pela segunda solução, em parte para ganhar espaço, em parte porque a fenomenologia é uma ciência intermediária entre a história e a filosofia. Além disso, a divisão primitiva, em parte etnográfica e em parte histórica, prestava-se a justas críticas; nesta nova edição, as diferentes religiões sucedem-se numa ordem ao mesmo tempo etnográfica e histórica. [...] Não me foi possível meter mãos sozinho à massa enorme dos materiais acumulados nos últimos dez anos. Procurei, pois, a colaboração de especialistas que, pelo seu conhecimento das línguas, estavam mais perto das fontes do que eu (SAUSSAYE, [1897] 1940, p. 9).

Para Saussaye ([1897] 1940), permanecer apenas na descrição sistemática dos grupos de fenômenos religiosos, tais como aparecem na primeira edição do *Manual of the science of religion*, seria insuficiente para tratar da questão da essência da religião¹⁹⁵. De acordo com Sharpe ([1975] 1986), o desaparecimento da seção fenomenológica na segunda edição do manual teria sido motivado pelo fato de Chantepie de la Saussaye perceber que a aplicação dos aspectos empíricos e conceituais do pensamento hegeliano sobre a religião na *Ciência da Religião* traria exigências metodológicas que ele não pode desenvolver plenamente¹⁹⁶:

[...] diante de certas dificuldades para conciliar a seção em questão com as exigências do método filosófico, Chantepie decidiu dedicar um volume inteiro à fenomenologia da religião – um volume que infelizmente nunca viu a luz do dia. Também foi sugerido com alguma justificativa que Chantepie também estava com alguma dificuldade em alcançar uma síntese satisfatória de objetividade e compromisso cristão.

¹⁹⁴ Na primeira edição do *Manual of the science of religion*, os capítulos da obra estavam subdivididos em quatro partes: 1) seção introdutória; 2) seção fenomenológica; 3) seção etnográfica; 4) seção histórica – esta última ocupando a maior parte do livro (SAUSSAYE, [1887] 1891).

¹⁹⁵ Os grupos de fenômenos religiosos apresentados na obra são os seguintes: o objeto de adoração, idolatria, pedras sagradas, árvores e animais, adoração da natureza, o culto dos homens, os deuses, magia e adivinhação, sacrifício e oração, lugares sagrados, tempos e pessoas, a comunidade, escrituras, doutrinas, mitologia, dogmas e filosofias, ética e arte (SAUSSAYE, [1887] 1891).

¹⁹⁶ A hipótese de Sharpe ([1975] 1986) pode ser reforçada pelos problemas apontados por Ryba ([2001] 2021) na natureza hegeliana da *Ciência da Religião* de Chantepie de la Saussaye: “Rejeitando como fez, as especificidades do esquema evolutivo hegeliano, e adiando, desse modo, a análise filosófica dos dados religiosos, Chantepie parecia estar tentando derivar um novo conjunto de categorias com base nos dados. De fato, as divisões de suas seções fenomenológicas, históricas e etnográficas mostram uma estruturação dos estudos religiosos, na maioria dos pontos, de modo diferentes daqueles sugeridos pela Escola hegeliana e muitas vezes dependentes de pesquisas de estudiosos fora dela. Chantepie parece, assim, paradoxalmente, propor uma revisão da filosofia hegeliana da religião com base em dados empíricos (e consenso acadêmico) enquanto, ao mesmo tempo, sugerindo que os métodos hegelianos gerais de análise da religião – o metafísico, o psicológico e o histórico – são abordagens *superestruturais* corretas (embora vazias). Ao colocar a análise histórica fora da história filosófica, ele a situa além da filosofia hegeliana. Porque ele rejeitou a história original e porque ele colocou suas pesquisas históricas fora da história filosófica, por inferência a variedade de história que Chantepie pretende, pareceria ser algum tipo de história crítica baseada em traços essenciais das religiões” (RYBA, [2001] 2021, p. 433).

Chantepie era um teólogo, e não essencialmente um filósofo; seu método era em grande parte um método de descrição sistemática. Mas nos anos em torno e após a virada do século, o termo “fenomenologia” estava começando a ser exposto com conotações bastante diferentes pelo filósofo Edmund Husserl, em seu maciço *Logische Untersuchungen* (Investigações Lógicas, 1900-1901) e mais tarde em seu *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (Ideias para uma Fenomenologia Pura, 1913) (SHARPE, [1975] 1986, p. 223).

Nesse novo cenário teórico, o termo fenomenologia ganhará uma significação bem distinta e mais complexa com o advento das obras de Edmund Husserl (1859-1938) do que o uso meramente descritivo que ele comportava em Saussaye. Segundo Sharpe ([1975] 1986), o principal postulado de Husserl era que a Filosofia deveria se despojar de todos os pressupostos metafísicos, devendo investigar o que de fato a confronta, não permitindo que nenhum fato distorcido lhe embotasse de atingir seu objetivo de uma análise direta de essências ou estruturas gerais. Apesar disso, a fenomenologia de Husserl encontrará ressonância apenas indiretamente na investigação fenomenológica desenvolvida pela Ciência da Religião¹⁹⁷.

Em resumo, a divisão da Ciência da Religião em dois ramos, a história da religião e a filosofia da religião, desenhada por Saussaye, confere uma nova roupagem a proposta das duas frentes de trabalho do estudo científico da religião proposto por Müller: a Teologia Comparada (estudo das formas históricas da religião) e a Teologia Teórica (estudo da faculdade da fé). Nas *Gifford Lectures* de Tiele, a divisão em dois ramos postulada por Saussaye será implicitamente retomada quando ele distingue as duas partes da Ciência da Religião: a morfológica (desenvolvimento das formas de existência da religião) e ontológica (manifestações, constituintes e essência da religião). Em nossa linguagem cartográfica, a Ciência da Religião tem em Müller um cais do porto e em Saussaye as luzes do farol que indicam a direção que a disciplina deverá tomar no limiar do século XX. Caberá a Tiele, entretanto, o papel de capitão de mar e guerra, a figura responsável por guiar a navegação institucional da Ciência da Religião no tempestuoso final do século XIX, enredando-se parcialmente no canto da sereia de seu tempo: o evolucionismo. Ondas revoltas e um céu cinzento antecedem nossa saída do estaleiro, mas o mar nos impele a navegar, a seguir o seu fluxo e sentir o seu gosto de sal.

¹⁹⁷ “A influência de Husserl e da escola que fundou foi ampla, mas não afetou muito o curso da fenomenologia da religião, exceto na área de abordagem geral. Poucos historiadores da religião estavam dispostos ou aptos a seguir os filósofos fenomenólogos no obscuro interior de seu pensamento; uma exceção parcial foi van der Leeuw, embora mesmo neste caso seja difícil ter certeza da extensão da influência husserliana. No entanto, Husserl forneceu aos futuros fenomenólogos da religião dois importantes conceitos, ou princípios de compreensão: *epochê* e visão eidética” (SHARPE, [1975] 1986, p. 222). Trataremos da fenomenologia da religião no próximo capítulo.

3.6 Ventos do mar aberto: morfologia e ontologia da religião limiar do século XX

Conforme mostramos ao término da penúltima seção, Tiele defende que a tarefa da Ciência da Religião é rastrear a vida e o crescimento da religião a fim de compreender sua origem e natureza. Para isso, a parte morfológica da Ciência da Religião se ocuparia das constantes mudanças de forma resultantes da evolução sempre progressiva da religião, ao passo que a parte ontológica trataria dos elementos permanentes da religião “em uma palavra, a origem e a própria natureza e essência da religião” (TIELE, [1897] 2018, p. 228). E uma vez que a morfologia é a parte inicial do trabalho do cientista da religião, a primeira tarefa da Ciência da Religião, segundo Tiele (1897), seria examinar a religião em seu desenvolvimento. Mas antes de determinar os elementos que caracterizam o desenvolvimento da religião, Tiele apresenta a sua concepção de *desenvolvimento*:

O que, então, geralmente entendemos quando falamos de desenvolvimento? Esta é a primeira pergunta que deve ser respondida. E é necessário, porque muitas vezes as pessoas têm uma noção equivocada tanto do termo quanto da nossa compreensão dele. É necessário também porque o termo é uma figura emprestada da história natural e só é aplicada por analogia à natureza superior do homem ou à vida espiritual. Desenvolvimento é crescimento. [...] O homem no auge de sua força, a mulher no verão de sua beleza, já foram crianças indefesas, e sabemos que seu crescimento começou antes mesmo de seu nascimento. Esses são exemplos do que chamamos de desenvolvimento. Mas o termo não se aplica apenas à vida física. Usamo-lo também para falar de dotes mentais, de habilidade artística, de caráter individual e, em geral, de civilização, arte, ciência e humanidade. Pensamos, portanto, que, em vista do que a investigação antropológico-histórica da religião trouxe à luz, temos todo o direito de aplicar o termo também à religião (TIELE, 1897, p. 29).

Para o autor, desenvolvimento é sinônimo de crescimento, não estando a aplicação do termo restrita à vida física, mas também a vida espiritual (dotes mentais, habilidade artística, civilização, arte, ciência e humanidade). O termo desenvolvimento é tomado por analogia do campo da história natural (Biologia) a fim de ilustrar o crescimento da religião, inserindo, desse modo, a perspectiva histórico-evolucionista como chave explicativa para a morfologia da religião. Tal como cresce uma flor no campo, uma cultura de bactérias ou um ser humano que chega a idade adulta, assim acontece com a religião. Conforme afirma Pêcheux ([1969] 2019a), toda ciência vale-se de metáforas, muitas vezes tomando de empréstimo palavras, expressões e proposições de outras ciências para compreender e se fazer compreender. E visto que a produção do sentido do discurso científico é efeito das posições teóricas em jogo no processo de produção de conhecimentos, as metáforas são inerentes aos processos discursivos – relações de substituição, paráfrases, sinonímias, etc. – com os quais uma ciência se confronta, permitindo

a difusão dos conhecimentos por ela produzidos em um sistema de representações científicas (PÊCHEUX, [1975] 2014a). Mas que efeitos de conhecimento estão implicados quando Tiele mobiliza o termo desenvolvimento? Observemos no transcorrer de suas preleções:

O que queremos dizer quando falamos de desenvolvimento? Em primeiro lugar, sugerimos que o objeto em desenvolvimento é uma unidade; que as mudanças que observamos não são como aquelas que procedem dos caprichos do homem inconstante, como as roupas que usamos mudam com os caprichos da moda; que o carvalho já existe potencialmente na bolota e o homem na criança. Um não apenas sucede ou substitui o outro, mas um cresce a partir do outro. [...] Em segundo lugar, implicamos que cada fase da evolução tem seu valor, importância e direito de existência, e que é necessário fazer nascer uma fase superior e continuar a atuar nessa fase superior. Se eu arrancar um carvalho e plantar uma faia em seu lugar, não posso dizer que essa faia se desenvolveu a partir do carvalho. Nem posso dizer isso se nomear um homem experiente para um cargo no lugar de um jovem inexperiente. [...] Em suma, a hipótese da evolução da religião repousa na convicção da unidade e independência da vida religiosa em todas as suas mudanças de forma (TIELE, 1897, p. 29-31).

Em sua construção discursiva do termo desenvolvimento, Tiele se vale de um dos ramos da Biologia que recebeu um grande impulso com a publicação de a *Origem das Espécies*, a biologia do desenvolvimento¹⁹⁸. Esse ramo da Biologia é responsável pelo estudo do processo pelo qual os seres vivos se desenvolvem em suas diferentes fases, isto é, em seu crescimento, diferenciação celular e morfogênese (ALMEIDA; EL-HANI, 2010). A partir de um jogo de analogias advindas dessa disciplina (a bolota que se torna carvalho, a criança que se torna homem), Tiele caracteriza sua concepção de desenvolvimento afirmando que um objeto em desenvolvimento é uma unidade que obedece a certas leis em sua evolução, estando essa unidade em um movimento de mudança contínua e progressiva. Nesse contexto, o desenvolvimento é um aspecto inerente a todo processo evolutivo. Isso revelaria, como efeito, o segundo aspecto do desenvolvimento: o fato dele se desenrolar em etapas¹⁹⁹, revelando o valor da ordenação e do encadeamento para o processo evolutivo. Esses dois aspectos do desenvolvimento, quando aplicados ao estudo da religião, justificariam a hipótese de trabalho de Tiele (1897): a unidade e independência da vida religiosa em suas diferentes roupagens (formas) ao longo da história evolutiva da humanidade.

¹⁹⁸ A biologia do desenvolvimento também pode ser nomeada, atualmente, de biologia evolutiva do desenvolvimento, expressando a relação entre biologia do desenvolvimento e biologia evolutiva, ramos da Biologia que encontram seu enraizamento a partir dos trabalhos de Darwin (ALMEIDA; EL-HANI, 2010).

¹⁹⁹ “A expressão ‘passos’ ou ‘etapas’, embora conveniente, não é muito precisa, pois indica uma sucessão de coisas colocadas umas sobre as outras, não emanando e crescendo umas das outras, que é o processo que queremos dizer” (TIELE, 1897, p. 54).

Uma vez tendo definido o que entende por desenvolvimento em geral, Tiele passará a apresentar sua compreensão de *desenvolvimento da religião*:

Mas não basta ter determinado a concepção de desenvolvimento em geral; devemos também ver o que se entende por desenvolvimento da religião em particular. Isso de modo algum implica que as religiões e as seitas de todo tipo e extensão conhecidas pela história – muitas das quais ainda existem – estejam em constante desenvolvimento. Até certo ponto, sem dúvida, elas são, mas o desenvolvimento não é contínuo. Todas as religiões – isto é, todas as organizações da vida religiosa de uma determinada comunidade e época – se desenvolvem; mas, como toda forma de vida social, apenas por um tempo. Todos têm seus períodos de nascimento, crescimento, florescimento e declínio. Muitos abandonaram para sempre o palco da história do mundo. Assim como há línguas mortas, há religiões mortas. Muitas duram séculos; algumas tiveram vida curta; outras ainda existem, mas em uma condição tão fósil que dificilmente se pode dizer que ainda estão vivas e se desenvolvendo: elas existem, mas nada mais, agarrando-se a alguma tradição antiga da qual não ousam desviar um centímetro. Se são religiões nacionais, como a helênica, ou religiões de estado, como a romana, compartilham o destino do estado ou da nação, vivem e morrem com ele. Pode até acontecer que eles percam toda a vitalidade antes do Estado ou da nação, e sejam mantidos vivos apenas artificialmente pela autoridade do governo, mas sem satisfazer as necessidades religiosas da maioria. A religião do império Romano é um exemplo notável disso. Se estão menos inseparavelmente ligadas a um Estado ou a um povo, seu florescimento ou decadência, sua expansão e seu declínio dependem de outras causas; mas a elas também a lei da transitoriedade se aplica igualmente. Nesses casos, portanto, a ideia de evolução é apenas relativa. Mas veremos que essa transitoriedade da religião é precisamente uma das provas mais fortes do desenvolvimento da religião. Línguas, estados, povos morrem, mas a humanidade não. As religiões – isto é, as formas em que a religião se manifesta – morrem, mas a religião em si não. Embora sempre mudando de forma, a religião vive como a humanidade e com a humanidade. *Labitur et labetur in omne volubilis aevum* [Isso flui e continuará fluindo eternamente em círculos]²⁰⁰ (TIELE, 1897, p. 31-32).

Para Tiele (1897), o desenvolvimento da religião não implica, necessariamente, que todas as religiões estejam em desenvolvimento contínuo, porém que as organizações da vida religiosa de uma determinada comunidade e época são regidas por um ciclo de nascimento, crescimento, florescimento e declínio. No caso das religiões nacionais, por exemplo, esse ciclo se encerra ou perde vitalidade quando se extinguem os estados ou nações a que elas estavam vinculadas, sendo essa uma das provas mais significativas do desenvolvimento da religião. Para o autor, embora as formas em que a religião se manifesta historicamente sejam transitórias, assim como as manifestações da vida social (línguas, estados e povos), a religião vive como e com a humanidade: em um perpétuo fluir em círculos. Tal concepção da vida da religião, assemelha-se ao conceito mülleriano de vida dialética da religião, que caracteriza a polaridade

²⁰⁰ Com essa passagem em latim, Tiele (1899) faz alusão a um verso de Horácio, poeta da Roma Antiga.

dinâmica da relação linguagem-pensamento como aquilo que confere o equilíbrio interno da religião, seu dinamismo (MÜLLER, [1899] 2020b). Apesar desse paralelo, existe, na verdade, a recorrência de uma posição defendida por Tiele em *Outlines of the history to the spread of the universal religions*: no curso evolutivo da história da humanidade, história da religião e história humana se desenvolvem conjuntamente. Isso pode ser observado no trecho abaixo:

E, portanto, o desenvolvimento da religião não implica que a religião se desenvolva local ou temporariamente, de uma forma ou de outra, mas que a religião, distinta das formas que assume, é constantemente desenvolvida na humanidade. Seu desenvolvimento pode ser descrito como a evolução da ideia religiosa na história, ou melhor, como o progresso do homem religioso, ou da humanidade como religiosa por natureza. No homem – não o homem individual, mas a humanidade – nunca estacionária, mas sempre avançando, que precisamente neste aspecto é superior aos animais inferiores, a religião, sendo parte de sua vida íntima, necessariamente se desenvolve com ele. Se ele avança no conhecimento, no domínio sobre os poderes da natureza, no discernimento mental e moral, sua religião deve acompanhar esse avanço em virtude da lei da unidade da mente humana, uma lei que depois encontraremos para seja também a lei principal do desenvolvimento religioso. Aqui, então, está a teoria fundada sobre os resultados da pesquisa histórica, uma hipótese, se vocês preferirem, mas uma dessas hipóteses de trabalho justamente assim chamadas, porque nos mostram a direção adequada de nossa investigação. Fundamentar esta hipótese será o objetivo de toda a nossa exposição (TIELE, 1897, p. 32-33).

Em outras palavras, o lugar da história como categoria central para o estudo comparado das religiões, será ocupado pela concepção de desenvolvimento, estando a história submetida às leis do desenvolvimento evolutivo. Nesse contexto, o desenvolvimento da religião corresponderia a evolução da ideia religiosa na história, caracterizando a humanidade como religiosa por natureza, sendo a religião um traço evolutivo que distinguiria o ser humano dos demais animais. Uma lei do progresso mental humano guiaria, portanto, o desenvolvimento da religião, sendo tarefa da Ciência da Religião traçar a vida da religião em seu progresso a partir de sua manifestação, isto é, das *direções*²⁰¹ em que as religiões se desenvolvem em diferentes ambientes e períodos na história humana, classificando-as morfologicamente²⁰² (TIELE, 1897).

²⁰¹ “O que queremos dizer com direções de desenvolvimento requer mais explicações. Não acontece invariavelmente, ou mesmo geralmente, que uma religião seja totalmente transformada em outra; mas da velha forma, simultânea ou sucessivamente, procedem várias novas formas, que então se desenvolvem, às vezes por séculos, independentemente e lado a lado. Cada uma dessas formas, pela elaboração unilateral de uma ideia religiosa principal, contribui para o desenvolvimento religioso; nenhuma delas isoladamente, porém todas juntas, representam a religião de um período da história da humanidade. Essa elaboração unilateral de uma ideia-raiz única até suas últimas consequências é necessária para torná-la propriedade inalienável da humanidade e, ao mesmo tempo, por sua unilateralidade, despertar a necessidade de outros e não menos essenciais, elementos da religião que, por algum tempo, ela colocou em segundo plano” (TIELE, 1897, p. 55).

²⁰² Essa classificação distingue a religião em dois tipos, as religiões da natureza e as religiões éticas: “É um dos fatos mais certos estabelecidos pela investigação histórica que não há em nenhum lugar em toda a história do desenvolvimento da religião uma clivagem tão distinta, uma demarcação tão nítida, como entre o que chamamos de religiões da natureza e as religiões éticas” (TIELE, 1897, p. 63). As religiões da natureza se dividem em dois

Tiele, entretanto, desconsidera um aspecto central da teoria darwiniana, que *a seleção natural é parte integrante do processo evolutivo*. Inserir a seleção natural na compreensão e explicação das formas de existência da religião, o obrigaria a submeter as formas de existência da religião às leis do desenvolvimento orgânico. Visto que a evolução ocorre por descendência com modificação, como explicar e documentar, no estudo das religiões, a presença das condições que tornam possível a evolução das características de uma determinada religião com critérios tais como variabilidade, hereditariedade e aumento de aptidão do portador dos traços em questão? Ou ainda, como transpor esses critérios para os aspectos históricos ou subjetivos da religião? Tiele não chega a responder essas questões em sua obra. Ao que nos parece, isso ocorre por ele desconsiderar como as relações entre evolução e desenvolvimento são entendidas na biologia darwiniana, não estabelecendo uma distinção precisa entre esses dois processos, tomando-os como duas partes de um mesmo processo, o que notadamente é um equívoco:

A diferença crucial aqui é entre um processo transformacional, o desenvolvimento, no qual um ser vivo único sofre uma série de transformações até chegar à forma adulta, e um processo variacional/populacional, a evolução, na qual é a distribuição de características variantes que muda ao longo das diversas gerações de uma população, e não as características de organismos individuais. Outra diferença, não menos importante, é que enquanto o desenvolvimento tem um estado final preferencial, a forma adulta, a evolução não se dirige para qualquer estado preferencial (isto é, ela não é teleológica); ao contrário, tal como retratada na narrativa darwinista, ela é um processo contingente e aberto. Contudo, o fato de que evolução e desenvolvimento são processos com naturezas distintas não deve fazer com que percamos de vista o fato de que tais processos se influenciam mutuamente: a evolução modifica o desenvolvimento (o desenvolvimento evolui!) e o desenvolvimento influencia o curso da evolução, na medida em que, no caso dos organismos multicelulares, ele é o processo responsável pela produção da forma orgânica e, assim, de qualquer inovação morfológica que observemos em tais organismos²⁰³ (ALMEIDA; EL-HANI, 2010, p. 13).

Na ambição de traçar uma morfogênese da religião pela aplicação do conceito de desenvolvimento, advindo da biologia do desenvolvimento, Tiele se assemelha ao exemplo de

típos, as de natureza mais baixa e as de natureza mais alta, ao passo que as religiões éticas se dividem em espiritualistas e de revelação (TIELE, 1897). Escapa aos limites de nosso estudo mostrar como Tiele discorre sobre esse sistema de classificação das religiões, foco da maior parte do primeiro volume de suas *Gifford Lectures*. Pontuamos apenas que a relação entre religiões da natureza e religiões éticas é historicamente marcada por situações de conflito ou de substituição, visto que a vida da religião acompanha os ciclos da vida social humana.

²⁰³ “No entanto, na mesma medida em que o desenvolvimento é o processo que produz inovações na forma orgânica, ele também restringe as possibilidades de modificação da mesma. Assim, o desenvolvimento limita as possibilidades de variação das características presentes em uma população e, por conseguinte, a ação da seleção natural na medida em que esta depende da disponibilidade de variação populacional. Essas restrições ocorrem porque o desenvolvimento não é um processo infinitamente plástico, mas um processo muito complexo de produção de forma (morfogênese) a partir de um sistema intrincado de interações celulares e moleculares” (ALMEIDA; EL-HANI, p. 13).

Spencer: a generalização dos princípios da teoria da evolução para outras áreas do conhecimento a partir de um “desconhecimento das exigências metodológicas e das possibilidades operatórias da ciência, no sector da experiência que essa procura investir” (CANGUILHEM, 1977, p. 36). Com efeito, as analogias de Tiele com os termos desenvolvimento e evolução revelam como ele se apropria do prestígio da biologia darwiniana para criar a sua teorização sobre o desenvolvimento. O paralelo entre história natural e vida espiritual humana pelo empréstimo do termo desenvolvimento, mostra-nos o alcance que a ideologia do evolucionismo teve em vários campos de conhecimento entre o final do século XIX e início do século XX: “Entre as décadas de 1890 e 1920, várias teorias evolucionistas explicitamente antidarwinistas, porque negavam o papel da seleção natural no processo evolutivo, foram populares entre os cientistas” (ALMEIDA; EL-HANI, 2010, p. 10).

Em síntese, a ausência de uma crítica preliminar na conceituação de Tiele sobre o desenvolvimento, somado à progressiva desaparecimento do evolucionismo no decorrer das primeiras décadas do século XX, evidenciam que uma vez cessadas as condições históricas que permitem uma ideologia emergir, ela também se extingue²⁰⁴: “é na sua desaparecimento como ciência mal fundada que a ideologia aparece como tal” (CANGUILHEM, 1977, p. 38). A teoria do desenvolvimento da religião não se desdobra sobre o mesmo conjunto de normas de verificação que a biologia darwiniana, impossibilitando-a de se apoiar sobre o plano de validade científica da teoria da evolução. O julgamento de valor científico que Canguilhem emite acerca do evolucionismo de Spencer é aplicável ao desenvolvimento da religião formulado por Tiele: “a ideologia evolucionista é um resíduo inoperante da história das ciências humanas do século XIX²⁰⁵” (CANGUILHEM, 1977, p. 40). Sob essa ótica, Tiele, ao teorizar sobre a evolução da ideia religiosa na história, produziu, na verdade, uma *ideologia do desenvolvimento da religião*. Isso nos mostra a insuficiência em classificar e comparar as religiões tendo como parâmetro tão

²⁰⁴ O que certamente não foi o caso da teoria da evolução, a despeito das retificações pelas quais ela passou: “Desde a sua apresentação inicial em *A origem das espécies* (Darwin, 1859), a teoria darwinista da evolução sofreu diversas modificações. Apesar de tais mudanças, uma série de legados dos trabalhos de Darwin permanece central no pensamento evolutivo até hoje, tais como: (1) os argumentos convincentes sobre a realidade da transformação das espécies ao longo do tempo, ou seja, sobre a ideia de evolução que Darwin reuniu em seu livro; (2) a proposta da seleção natural como mecanismo da mudança evolutiva, cuja autoria ele compartilha com o naturalista Alfred Russel Wallace; e (3) a ideia de ancestralidade comum e, logo, a narrativa da evolução como um processo aberto, contingente, sem meta ou objetivo definido, que se mostrou uma das contribuições de Darwin de apreensão mais difícil. É esse último processo que Darwin representava por meio de uma árvore, sem qualquer tronco principal, em franca oposição à ideia de uma grande cadeia dos seres, que, remontando ao pensamento platônico e aristotélico, situava as coisas naturais em uma linha única de progresso, desde as coisas inanimadas mais simples até os animais mais complexos e perfeitos, culminando em nossa espécie” (ALMEIDA; EL-HANI, p. 9-10).

²⁰⁵ “Bem entendido, o evolucionismo do século XIX não se resume à ideologia spenceriana. No entanto, esta ideologia coloriu mais ou menos acentuadamente as investigações de linguistas e etnólogos, investiu o conceito de primitivo com um sentido durável, e deu paz de consciência aos povos colonizadores” (CANGUILHEM, 1977, p. 40).

somente a convicção de que os processos de modelagem dos organismos vivos podem ser generalizados para as formas de existência da religião²⁰⁶.

A proposta teórica de Tiele, entretanto, não se restringe apenas ao desenvolvimento da religião. Conforme afirmamos mais de uma vez, a perspectiva histórico-evolucionista na Ciência da Religião perderá força após as primeiras décadas do século XX, sendo progressivamente eclipsada pela abordagem fenomenológica iniciada por Saussure. Tiele estava ciente de que o estudo científico da religião não poderia ficar circunscrito à forma de existência da religião, mas deveria tratar de seu aspecto subjetivo. Nesse sentido, a segunda tarefa do cientista da religião, após a análise morfológica da religião, seria a análise da ontologia da religião, isto é, as manifestações, os constituintes e a essência da religião. Essas questões serão tratadas no segundo volume de *Elements of the science of religion*, publicado em 1899:

Em meu curso anterior, esforcei-me para explicar meus pontos de vista sobre o desenvolvimento da religião. Investigamos as etapas e as direções de seu desenvolvimento; tentamos estabelecer várias leis ou condições às quais esse desenvolvimento obedece; e, por último, tentamos determinar em que consiste essencialmente esse desenvolvimento. Preocupamo-nos, em suma, com uma introdução à parte morfológica da ciência da religião. Uma tarefa diferente agora nos espera. Até agora estivemos ocupados com as formas sempre mutáveis e variadas manifestações da religião ao longo da história humana, mas agora devemos investigar o que é permanente nas formas que surgem umas das outras e se superpõem, e quanto ao que é permanente, elementos que todos possuem em comum. Somente isso nos permitirá, na medida em que nosso conhecimento limitado permitir, determinar a essência da religião e ascender à sua origem. O tema deste segundo curso será, portanto, uma introdução à parte ontológica da ciência da religião (TIELE, 1899, p. 1-2).

Após recapitular o tema central de suas preleções publicadas em 1897, Tiele sinaliza a nova tarefa de que irá se ocupar em sua segunda série de *Gifford Lectures*, a investigação dos aspectos permanentes da religião e seus elementos comuns. Somente isso, na visão do autor, permitiria responder às questões referentes à essência e à origem da religião, sendo essa empreitada mais complexa e refinada do que traçar a morfologia da religião:

Estou plenamente consciente de que esta parte da minha tarefa é mais difícil do que a primeira. Classificar e explicar fenômenos e traçar o

²⁰⁶ Ryba ([2001] 2021) formula uma explicação diferente da nossa, afirmando que o pensamento de Tiele está implicitamente vinculado à biologia vitalista. Curiosamente, ele aponta a obra do teólogo inglês John Henry Newman (1801-1890) *An Essay on the Development of Christian Doctrine* como uma fonte comum na filosofia da biologia do século XIX, sem fornecer explicações precisas para tal indicação. Isso, a nosso ver, constitui um desconhecimento do que foi o vitalismo no âmbito das Ciências da Vida, um tema caro a Canguilhem ([1965] 2012a, p. 89): “Podemos, então, propor que o vitalismo traduz uma exigência permanente da vida no vivente, a identidade consigo mesma da vida imanente no vivente. Desse modo, explica-se um dos caracteres que os biólogos mecanicistas e os filósofos racionalistas criticavam no vitalismo: sua nebulosidade, sua imprecisão. Se o vitalismo é antes de tudo uma exigência, é normal que ele tenha alguma dificuldade para se formular em determinações”. Uma aproximação entre a concepção de vida da religião em Tiele e o conceito de vida no vitalismo, entretanto, não é uma hipótese que deva ser descartada, mas que precisaria ser melhor fundamentada.

desenvolvimento que eles indicam não é tarefa tão fácil quanto simplesmente descrevê-los ou estudá-los dentro de um determinado período de desenvolvimento, como por exemplo na história de uma única religião ou uma única época importante. Mas é uma tarefa ainda mais difícil penetrar na fonte de onde todos eles brotam e descobrir a Unidade em sua multiplicidade e diversidade. Não vou, no entanto, formular dogmaticamente minhas conclusões. Limitar-me-ei à tarefa de investigação, ou simplesmente à de iniciar uma investigação, e não tentarei nada mais ambicioso. Aderindo ao mesmo método de antes, partiremos da base sólida da antropologia e da história, cujos resultados bem apurados podem por si só nos permitir compreender a essência da religião e rastreá-la até sua origem (TIELE, 1899, p. 2).

Para Tiele (1899), tratar da fonte de onde brotam as formas de existência da religião equivale a descobrir uma unidade maior que as conjuga em sua multiplicidade e diversidade, devendo tal investigação partir dos resultados advindos da Antropologia e da História que nos permitam rastrear e compreender a origem e a essência da religião. Recordemos que, para o autor, o trabalho dessas disciplinas é indispensável para a Ciência da Religião, pois possibilitaria descobrir entre os fenômenos religiosos, independentemente do estágio de desenvolvimento que a religião tenha alcançado, se há algum desses fenômenos “que se repita tão invariavelmente que tenhamos justificativa para considerá-los como manifestações necessárias da consciência religiosa” (TIELE, 1899, p. 2-3). Isso porque, segundo Tiele (1899), o fato de encontramos em todas as religiões certas *concepções* de poderes sobrenaturais de que o ser humano se sente dependente, os *sentimentos* que ele nutre em relação a esses poderes e as *observâncias* que realiza em sua honra, são características que, por si mesmas, seriam insuficientes para diferenciar as manifestações e os constituintes da religião, sendo o dever de uma ontologia da religião elucidar essa diferença:

Mas, acima de tudo, deve-se ter claramente em vista que concepções, sentimentos e ações não são, estritamente falando, termos afins ou realmente correlativos. Palavras e atos são parentes e correlatos; e não precisamos provar que a religião se manifesta em ambos, sejam as palavras meramente balbucios do homem primitivo, ou mitos poéticos, ou doutrinas moldadas em forma filosófica, ou se, entre os atos, incluímos as observâncias religiosas, ou, em um sentido mais amplo, toda a vida religiosa do homem. E assim também as emoções, concepções e sentimentos religiosos são parentes e correlatos; eles surgem uns dos outros, como veremos, e, além disso, todos eles formam a fonte de palavras e atos, aos quais apenas eles dão uma impressão religiosa. Palavras e atos, credo e culto, entendidos em seu sentido mais amplo, podem por si só, literalmente, ser manifestações. Embora estes não sejam sinais infalíveis da existência real da religião – porque as palavras podem ser repetidas sem convicção, e os atos podem ser imitados sem significado – ainda assim, deve-se admitir que toda religião viva os produz espontaneamente, e que nenhuma religião é completa sem ambos. Mas eles não podem ser chamados de constituintes da religião. Os verdadeiros constituintes da religião são emoções, concepções e sentimentos, dos quais palavras e atos são ao

mesmo tempo a descendência e o índice. Descrever esses constituintes como manifestações me parece um mau uso do termo (TIELE, 1899, p. 6-7).

Em sua caracterização da consciência religiosa, Tiele (1899) defende a tese de que concepções, sentimentos e ações são a fonte de palavras e atos. Palavras e atos, entretanto, tão somente nos fornecem uma impressão externa da religião. Embora estejam presentes em credos e cultos, indicando manifestações religiosas, eles não são marcadores infalíveis da existência real da religião, isto é, de seus constituintes, pois podem ser meras repetições e imitações sem convicção e significado. Segundo Tiele (1899), toda religião viva produz, espontaneamente, as suas *manifestações*, mas elas não devem ser confundidas com os *constituintes* da religião, a saber, emoções, concepções e sentimentos, visto que palavras e atos são descendência e índice desses constituintes. Nessa perspectiva, uma das tarefas fundamentais da parte ontológica da Ciência da Religião seria não confundir *forma*²⁰⁷ e *substância* da religião. Para Tiele (1899, p. 12), isso implicaria que “aqueles que desejam aprender a natureza de uma religião pela conduta de seus devotos devem estudar não apenas suas formas de culto, mas todos os outros atos motivados por sua fé” (TIELE, 1899, p. 12).

Será justamente essa distinção que permitirá a Tiele avançar onde Saussaye recuou. Recapitulemos que, para Saussaye ([1887] 1891), as manifestações das formas externas da religião deveriam ser elucidadas como processos internos à consciência humana, não sendo

²⁰⁷ Visto que essa forma consiste em palavras e atos, Tiele explicará o que entende por esses termos. No caso das primeiras ele dirá que “As palavras em que o sentimento religioso encontra expressão – somente aquelas que fluem espontaneamente do coração, que emanam do impulso interior, que se conformam ao ditado apostólico: ‘Cremos, *por isso* falamos’, mas não aquelas que são murmuradas sem pensar, de cor – as palavras que o homem religioso pronuncia porque sente a necessidade de dar voz ao que vive dentro dele, são numerosas e múltiplas. Assim são as orações, desde balbucios infantis até as litânicas solenes do ritual mais desenvolvido – desde as orações prolixas e redundantes daqueles que procuram aplacar seu deus com uma riqueza de frases sonoras até o ‘Pai Nosso’, sublime em sua simplicidade – desde a tempestade do céu com petições e súplicas, das quais nem um desejo ou necessidade, por mais trivial que seja, é omitido, ao choro comovente do sofredor aflito, o canto exultante dos altamente abençoados, a declaração de inteira dedicação, de calma resignação, de perfeita conformidade de vontade. Tais são os hinos e cânticos de louvor, alguns deles uma forma embelezada de oração, outros uma forma de confissão, e outros ainda a expressão das aspirações da alma – das ladainhas monótonas, cansativas e geralmente melancólicas dos povos primitivos aos cantos védicos, aos hinos homéricos, aos cânticos em honra dos principais deuses egípcios e assírios, aos salmos da Babilônia e de Israel, aos poemas profundamente religiosos do misticismo islâmico, e aqueles, não menos profundos e não menos sublimes, em quais cristãos de todos os tempos e igrejas, e em muitas línguas, derramaram seus sentimentos religiosos (TIELE, 1899, p. 7-8). Já para os atos, ele traçará a seguinte definição: “Tampouco há menos diversidade nas ações em que a religião se manifesta. Uma palavra pode ser uma ação: uma confissão da verdade ousadamente pronunciada diante dos próprios poderes que se esforçam para esmagá-la, uma convocação para resistir à perseguição religiosa, um voto que une o homem por toda a vida. Mas, via de regra, as ações formam uma manifestação de fé mais vigorosa do que as palavras. Aqueles que se limitam a meras palavras, faladas ou escritas, por mais bem intencionadas, por mais profundamente sentidas, não podem ser consideradas completamente sérias, a menos que as selem com suas ações. E essas ações são múltiplas. Eles não consistem apenas nas observâncias resumidas no termo Adoração, em que naturalmente pensamos em primeiro lugar – isto é, em comunhão com a Divindade em segredo ou em público, em momentos determinados ou sempre que o coração anseia por isso. É uma comunhão que, embora indispensável à manutenção da vida religiosa, não pode por si só ser chamada de vida religiosa. Há algo atraente para a alma religiosa em cada ato religioso, desde que seja sério e sincero” (TIELE, 1899, p. 9-10).

nenhuma marca externa capaz de nos permitir saber se um ato, ideia ou sentimento são religiosos ou não, porém como atos, ideias ou sentimentos são trabalhados e relacionados no interior da consciência humana. Porém, Saussaye não foi capaz de oferecer uma explicação para o funcionamento de tais processos, limitando-se a análise das classes de fenômenos religiosos, em especial, o culto e as formas de doutrina. Saussaye e Tiele convergem no entendimento de que a realidade psicológica da religião, isto é, a consciência religiosa, é a própria substância da religião. Tiele, no entanto, defende que não basta a simples distinção entre forma (manifestação) e substância (essência). Para ele, a classificação de uma manifestação como de natureza religiosa exige que o cientista da religião saiba primeiro precisar quais elementos são constituintes de uma condição mental que pode ser nomeada de religiosa:

A religião, portanto, que é uma condição mental, se manifesta em todos os tipos de palavras e ações. E deixe-me dizer de uma vez por todas que, quando falamos de religião pura e simples, e buscamos sua essência e origem, não queremos dizer aquele tipo de religião que é adotada, sem convicção interior, como um apêndice necessário da educação esclarecida, e vista como uma roupa de domingo, mas somente aquela religião que vive no coração. E já apontamos suas partes componentes – emoções, concepções e sentimentos. A sequência em que nomeei esses elementos da religião não é arbitrária. A questão de sua ordem de precedência tem sido muito debatida. Alguns traçam a origem da religião aos sentimentos, outros aos pensamentos, ou pelo menos à imaginação, enquanto o pensamento e a imaginação são ambos traçados ao intelecto; outros novamente atribuem-no à vontade. Mas muitos, desesperados em conciliar esse conflito de opinião, declararam que toda a investigação é fútil e chegaram à conclusão de que é impossível estabelecer qualquer regra fixa. No entanto, não considero o assunto tão sem importância ou tão sem esperança. Estou convencido de que uma análise cuidadosa dos fenômenos religiosos nos obriga a concluir que todos eles são rastreáveis às emoções – rastreáveis a elas, digo, mas não originadas nelas. Sua origem é mais profunda, e tentaremos descobri-la em um estágio posterior (TIELE, 1899, p. 14-15).

Ao afirmar que a religião é uma condição mental que se manifesta em palavras e ações, Tiele (1899) busca distinguir a forma da religião de sua essência e origem, que seria, em suas palavras, *a religião que vive no coração*, uma convicção interior que move a crença de um fiel e não algum tipo de educação esclarecida a respeito de uma tradição de fé que esse fiel possua. O aspecto ternário que marca os constituintes da religião (emoções, concepção e sentimentos), permitiria traçar a origem da religião, sendo necessário ordená-los e explicitá-los sistematicamente a fim de entender como ocorre a formação dos fenômenos religiosos. Para isso, Tiele irá inicialmente especificar a sua compreensão da relação entre religião e emoção:

A religião sempre começa com uma emoção. Estritamente falando, uma emoção é simplesmente o resultado de algo que nos move, o efeito de algum agente externo. Mas eu uso a palavra aqui no sentido mais geral em que é comumente entendida. E, neste sentido, toda emoção abrange três elementos: (1) uma predisposição, na forma de certos anseios ou aspirações, ainda

parcialmente inconscientes, e certas concepções latentes e vagas, diferindo de acordo com o temperamento e a inclinação do indivíduo, que pode ser descrito como um humor; (2) uma impressão produzida em nós de fora, ou a própria afeição; e (3) o fato de tornar-se consciente de tal afeto, ou a percepção de tal afeto (TIELE, 1899, p. 14).

Para Tiele (1899), todos os fenômenos religiosos são rastreáveis às emoções, apesar de não serem gerados por elas. Para defender essa posição, Tiele dividirá as emoções em três elementos: a) anseios ou aspirações parcialmente inconscientes, um humor que varia conforme o temperamento e inclinações do indivíduo; b) uma afeição, uma impressão produzida fora do indivíduo; c) a consciência ou percepção do afeto pelo indivíduo. Sob essa ótica, emoção é um efeito de um agente externo, e não uma origem. Essa caracterização dos aspectos das emoções em geral, permitirá Tiele avançar para emoção específica que lhe interessa, a religiosa:

No caso da grande maioria das pessoas, as emoções religiosas são despertadas pelas representações dos outros, sejam ouvidas nos ensinamentos de pais ou mestres, de pregadores e profetas, sejam contempladas nas obras de artistas, ou aprendidas nas escrituras que foram ensinados desde a infância a considerar como especialmente sagrados, ou de outras fontes. Mas no caso de pessoas cujos temperamentos são religiosamente predispostos pela natureza, a emoção é despertada não só mediante, conforme nos casos acima, mas diretamente também pelos eventos que testemunham no mundo ao seu redor, e particularmente em sua própria história, em sua própria vida, e nos destinos de seus próprios amigos e parentes, sua família, tribo ou povo. Seus olhos não precisam ser abertos para a contemplação do divino, ou pelo menos eles não podem ficar satisfeitos com as visões dele transmitidas pela tradição; mas eles discernem o divino onde ainda não foi descoberto por outros. Ou, para expressá-lo de outra forma, e talvez mais claramente, coisas que não produzem qualquer impressão religiosa sobre outras pessoas, neles evocam porque são mais dispostos religiosamente. Pois depende apenas do estado de espírito ou condição mental se as coisas que um homem ouve, contempla ou experimenta – uma palavra, uma concepção, um fenômeno natural impressionante ou um incidente marcante – despertam nele uma emoção religiosa ou alguma outra emoção (TIELE, 1899, 15-16).

Para Tiele, as emoções religiosas florescem em um indivíduo por meio de um conjunto de representações que ele apreende em na sua vida social (*ouvidas nos ensinamentos de pais ou mestres, de pregadores e profetas, sejam contempladas nas obras de artistas, ou aprendidas nas escrituras que foram ensinados desde a infância a considerar como especialmente sagrados*). Ao menos esse seria o caso da maioria das pessoas, pois, segundo o autor, existiriam certos indivíduos, cujos temperamentos seriam religiosamente propensos por natureza, que vivenciam as emoções religiosas diretamente, sem a necessidade das representações de terceiros (*pelos eventos que testemunham no mundo ao seu redor, e particularmente em sua própria história, em sua própria vida, e nos destinos de seus próprios amigos e parentes, sua família, tribo ou povo*). Dito de outro modo, as emoções religiosas obedeceriam aos três

elementos que caracterizam as emoções em geral, podendo tanto ser provocadas por um agente externo, como despertadas pelos próprios anseios e inclinações do indivíduo, sejam eles conscientes ou não (TIELE, 1899). E uma vez amadurecida a experiência que fez florescer a emoção religiosa no indivíduo, ela espontaneamente será transformada em concepção:

[...] a emoção que amadureceu em percepção no homem religioso é rápida e espontaneamente transformada em concepção. Não se pense que aqueles que se impressionam com as palavras que ouvem ou leem, ou com a imagem que contemplam, apenas adotam as concepções dos outros, e que a concepção precede a emoção. Este é aparentemente, mas não realmente o caso. Sem dúvida, é uma concepção que produz uma impressão sobre eles, mas é somente quando a concepção os afeta religiosamente que eles a adotam como sua. Mas cada um faz isso à sua maneira; pois a concepção que as pessoas formam para si mesmas nunca é exatamente igual à que lhe deu origem e da qual é apenas um reflexo. E nunca pode ser completamente apropriado por eles, a menos que nasça de uma genuína emoção religiosa (TIELE, 1899, p. 18).

Na visão de Tiele (1899), palavras e imagens que veiculam as concepções religiosas não precedem a emoção religiosa, mas se originam nela, sendo as ideias de fé, divindade, doutrinas e observâncias (adoração²⁰⁸, oração e oferendas) exemplos de concepções religiosas. Para que uma concepção exerça uma impressão religiosa sobre uma pessoa é preciso que ela primeiro desperte uma emoção religiosa. A passagem da emoção à concepção religiosa, portanto, é uma ordem necessária, que não pode ser invertida. E essa primeira passagem é a condição de possibilidade para a segunda passagem, a da concepção ao sentimento religioso:

E em seguida, produzido por tal concepção e despertado pela emoção, surge um sentimento definido, a direção da vontade que impele à ação, que faz a boca falar da abundância do coração, que com mão suave difunde a preciosa fragrância de agradecido amor e veneração, e que, em suma, não permitirá que os piedosos descansem até que a tenham selado por palavra e ação (TIELE, 1899, p. 18).

O sentimento religioso seria uma resultante da emoção religiosa desadormecida e da produção da concepção religiosa impulsionada por essa emoção. Tal sentimento é suscitado em uma pessoa a partir desses dois elementos, impelindo-o à ação religiosa, aos atos de agradecimento, amor, veneração e união ao divino, diferenciando-se, desse modo, de uma impressão estética, intelectual ou ética²⁰⁹ (TIELE, 1899). Isso caucionará a seguinte síntese acerca dos constituintes da religião:

²⁰⁸ A adoração, como veremos, possui um sentido mais amplo para Tiele, sendo o aspecto substancial da religião.

²⁰⁹ “Se perguntarmos agora o que é que marca uma emoção, uma concepção ou um sentimento como religioso, e o que o diferencia de uma impressão estética, intelectual ou ética, podemos responder com as velhas palavras familiares: ‘a árvore é conhecida por seus frutos’. As palavras pronunciadas com sinceridade e os atos realizados espontaneamente oferecem o verdadeiro teste. As emoções religiosas podem de fato ser tão fracas e transitórias, e as concepções tão vagas, que não exercem grande influência sobre a vontade e, portanto, dificilmente são

Chamei esses três componentes da religião de indispensáveis. E assim são, sem dúvida. Onde apenas um dos três está presente, ou quando um dos três está ausente, pode haver uma certa religiosidade, mas não pode haver religião sã e perfeita. E este ponto precisa ser enfatizado, pois o contrário tem sido sustentado por vários críticos de diferentes pontos de vista. Já foi moda, embora hoje em dia menos se saiba, desprezar todas as manifestações de fé, e nem mesmo levar em conta concepções distintas e sentimentos definidos, mas dar importância apenas a certos sentimentos e anseios vagos, como se contivessem toda a medula e essência da religião. As pessoas sentiram-se especialmente edificadas pelos versos de um certo poeta – que, como poeta, ocupa o primeiro lugar – que em seus voos mais selvagens cantou a *imensa esperança* que nos constringe, apesar de nós mesmos, a erguer os olhos ao céu²¹⁰; e mesmo agora certos jovens poetas que rabiscam suas piás confissões na mesa de algum *café*, sob a influência inspiradora de seu *absinto*, encontram admiradores entusiásticos. Não desprezo suas manifestações, pois as presumo que sejam genuínas. Alegro-me que a necessidade da religião, por tanto tempo obscurecida pelo materialismo prosaico, esteja novamente começando a se fazer sentir. Isso, no entanto, é apenas o vislumbre do amanhecer; a manhã ainda está por vir; e o meio-dia ainda está longe. (TIELE, 1899, p. 20-21).

Em resumo, emoção, concepção e sentimento são os elementos que constituem a genuína presença da consciência religiosa, permitindo-nos apreender a religião para além de suas formas de manifestação em palavras e atos (TIELE, 1899). Nesse sentido, a concepção de divindade e a relação que o indivíduo acredita estabelecer com ela devem, impreterivelmente, proceder da emoção que, por sua vez, impulsiona o sentimento religioso – que, do contrário, seria uma expressão vazia da forma da religião, e não sua essência. E ao colocar os constituintes da realidade psicológica da religião como parte da reflexão ontológica da Ciência da Religião, Tiele paralelamente critica as correntes de pensamento que reduzem as diferentes manifestações de fé a apenas um desses elementos. Para ele, apreender conjuntamente emoção, concepção e sentimento é o que possibilita discernir o que é sadio do que é mórbido na vida religiosa:

Há, em suma, três requisitos essenciais e inseparáveis para o crescimento genuíno e vigoroso da religião: emoção, concepção e sentimento. Todos os sintomas mórbidos da vida religiosa devem-se provavelmente à estreiteza de espírito que atribui valor exclusivo a um deles, ou negligencia um dos três. Se a religião for buscada apenas na emoção, há perigo iminente de degenerar em

perceptíveis na vida das pessoas envolvidas. Mas se a emoção é vívida e a concepção distinta, eles não podem deixar de subjugar a vontade e produzir bons frutos. E o fruto é diferente daquele produzido por uma emoção que é apenas admiração pelo que é exteriormente ou moralmente belo, ou pelas criações sublimes e atraentes da imaginação poética, ou pela profundidade e infinidade inescrutáveis do universo governado por suas leis imutáveis – uma admiração que incita a mente filosófica à reflexão e a impele a buscar a origem das coisas, para fundar um sistema do mundo. Mas na esfera da religião, a emoção consiste na consciência de que estamos no poder de um Ser que reverenciamos como o mais elevado, e ao qual nos sentimos atraídos e relacionados; consiste na adoração que nos impele a dedicar-nos inteiramente ao objeto adorado, mas também a possuí-lo e estar em união com ele” (TIELE, 1899, p. 18-19).

²¹⁰ Tiele (1899) alude aos versos do poema *L'espoir en Dieu*, de Alfred de Musset: “*Une immense espérance a traversé la terre; Malgré nous vers le ciel il faut lever les yeux!*” [Uma imensa esperança atravessa a terra; apesar de nós mesmos, devemos erguer os olhos em direção ao céu!]. Alfred de Musset (1810-1857) foi um poeta, dramaturgo e romancista francês, um dos maiores expoentes do Romantismo na França.

fanatismo sentimental ou místico. Se a importância das concepções for superestimada, a doutrina pode ser confundida com fé, credo com religião e forma com substância, um erro que inevitavelmente leva ao triste espetáculo do ódio religioso, ostracismo e perseguição. Aqueles que levam em conta apenas o sentimento consideram todo ato praticado em nome da religião, por mais cruel e desumano que seja, como justificável pelo fato de serem atos de fé (*autos da fé*) – de que tipo de fé, eles não perguntam – enquanto outros não se importariam se a religião fosse inteiramente engolida por um moralismo sombrio. (TIELE, 1899, p. 22-23).

Tiele (1899) levanta a hipótese de que os sintomas que indicam uma *condição mórbida da religião* (arrogância, ambição, ódio, ostracismo e perseguições), devem-se a uma pequenez de espírito dos religiosos que valoram exclusivamente um dos três constituintes da religião – ou que negligenciam um deles²¹¹. A religião reduzida à emoção, degenera-se em fanatismo sentimental ou místico; superestimada em suas concepções, leva a confundir a doutrina com a fé, credo com religião, forma com substância; tomada como um mero sentimento, torna justificável todo ato cruel e desumano praticado em nome da religião, fazendo-os passar como supostos atos de fé (TIELE, 1899). Tiele também adverte que não basta a simples união dos três constituintes da religião, é necessário que eles estejam em equilíbrio para a completude da religião, a fim de que ela não decaia em uma condição mórbida:

Mas, por mais importante que seja, a união indissolúvel desses três elementos não garante por si só a completude da religião. Eles também devem estar em equilíbrio. A este respeito, a religião difere de outras manifestações da mente humana. No domínio da arte predominam os sentimentos e a imaginação, e no da filosofia o pensamento abstrato é primordial. O objetivo principal da ciência é conhecer com precisão, desempenhando a imaginação apenas um papel subordinado; enquanto a ética se preocupa principalmente com as emoções e os frutos que elas produzem. Na religião, por outro lado, todos esses fatores operam da mesma forma, e se seu equilíbrio for perturbado, uma condição mórbida da religião é o resultado.

E por que isso? A resposta está no fato já apontado, que a religião constitui o fundamento mais profundo, ou melhor, o próprio centro de nossa vida espiritual. Ou, como às vezes é expresso, “a religião abrange todo o homem”. Se isso significa que a religião, uma vez despertada e vivificada em nossas almas, influencia toda a nossa vida, nada pode ser mais certo. Pois o objeto

²¹¹ O autor caracteriza a condição mórbida da religião nos seguintes termos: “[...] me refiro aos julgamentos severos e à condenação proferida por religiosos contra aqueles que diferem deles, ao sangue de mártires de todas as épocas e povos, à queima de hereges, aos chamados sínodos e concílios sagrados que se comportaram como bandos de ladrões e às chamadas guerras santas que foram travadas com maior amargura e obstinação do que quaisquer outras. Esses horrores devem ser considerados como manifestações da religião? Inquestionavelmente. Mas também indicam uma condição mórbida da religião em questão. Eles provam que ela está limitada pelos grilhões do particularismo e do pedantismo, que está identificada com uma tradição estéril, que está contaminada por paixões sórdidas, por arrogância, ambição e ódio. E a esses males, acrescenta-se a confusão da forma com a substância, que gera a noção de que nossa própria forma de religião, a de nossos pais, ou a de nosso povo ou nossa igreja, não é apenas a melhor (como sem dúvida é para nós) e não apenas a mais pura de todas as religiões existentes (o que é perfeitamente possível, mas sem lhe dar o direito de ter precedência sobre outras menos maduras, mas não necessariamente inferiores), mas a única religião verdadeira, e aquela que deve ser adotada pelo mundo inteiro” (TIELE, 1899, p. 12-13).

que adoro e ao qual me dediquei ocupa meus pensamentos e governa minhas ações. Mas, se entendida muito literalmente, a expressão dificilmente seria exata e poderia facilmente levar ao fanatismo. A vida humana tem outros aspectos perfeitamente justificáveis além do religioso. No entanto, uma coisa é certa, a religião habita nas profundezas de nossas almas. De tudo o que possuímos, é o que temos de mais próprio. Nossa religião somos nós mesmos, na medida em que nos elevamos acima do finito e do transitório. Daí o enorme poder que confere aos seus intérpretes e profetas, um poder que foi maldição quando abusado pelo egoísmo e pela ambição, mas uma bênção quando guiado pelo amor – poder contra o qual os assaltos dos adversários da religião, com o as mais agudas flechas de sua inteligência, com todo o seu conhecimento e eloquência, sua astúcia de Estado e sua cruel violência, são a longo prazo inúteis e impotentes. (TIELE, 1899, p. 23-24).

Uma vez que o equilíbrio entre emoção, concepção e sentimento é uma característica imprescindível da religião, Tiele (1899) defende que a religião difere de outras manifestações da mente humana que não procedem de um equilíbrio entre esses elementos, mas da preponderância de um deles, tal como na arte, na filosofia, na ciência e na ética. No caso específico da religião, esse desequilíbrio teria um efeito negativo, produzindo a condição mórbida da religião. Segundo Tiele (1899), isso ocorreria em função da religião ser o aspecto fundante da vida espiritual humana, sendo capaz de influenciar todas as esferas da vida de uma pessoa. A religião, nesses termos, seria o reflexo mais profundo de nossas mentes, o que nos identifica como seres humanos (*Nossa religião somos nós mesmos, na medida em que nos elevamos acima do finito e do transitório*). Por essa razão, Tiele (1899) defenderá que o poder da religião em deslocar nossa percepção do que é finito e fugaz seria uma bênção e uma maldição. Maldição, quando reforça o egoísmo e ambição, e bênção, quando guiado pelo amor. Tiele esboça, assim, uma ética da religião, determinada, em última instância, pelo uso que fazemos da religião, não sendo a religião em si boa ou má. Isso o levará a tratar sobre o que entende como a essência e a origem da religião.

Tiele argumenta que devemos levar em consideração que a religião possui um duplo aspecto: um lado subjetivo e um objetivo, a *religiosidade* e a *religião*, sendo “somente na constante ação e reação desses dois elementos um sobre o outro que a verdadeira natureza da religião é completamente revelada” (TIELE, 1899, p. 183). Segundo Tiele (1899), na vida de uma pessoa religiosa, as emoções, pensamentos e sentimentos, revestem-se em concepções e ideias, formando uma doutrina religiosa que ganha corpo por meio de documentos e credos sagrados, ao passo que essa doutrina religiosa é expressa em observâncias e cerimônias, assumindo a forma de culto organizado. A manutenção dessa doutrina e prática de culto depende de que uma pessoa religiosa se filie a outras pessoas religiosas com as mesmas afinidades, formando, assim, comunidades, sendo esse o próprio ciclo do desenvolvimento

religioso²¹². E embora doutrinas e culto sejam expressão da religião, elas não constituem sua essência, porém seu reflexo, a objetivação do lado subjetivo da religião:

É uma das condições da vida da religião que seus elementos internos sejam refletidos em seus externos, que o subjetivo seja constantemente objetivado. É, de fato, da maior importância que a forma externa indexe o mais fielmente possível a essência interna, e que o objetivo concorde tanto quanto possível com o subjetivo – tanto quanto possível, digo, porque há muitos casos em que imagens e símbolos só podem expressar aproximadamente o pensamento que lhes é subjacente. No entanto, para o próprio propósito de manter este acordo, eles devem constantemente sofrer mudanças, porque a essência subjetiva ou interior está em desenvolvimento perpétuo (TIELE, 1899, p. 186-187).

Segundo Tiele, os elementos externos da religião (as manifestações), devem refletir os elementos internos da religião (os constituintes), de modo que seja espelhado, tanto quanto possível, o subjetivo no objetivo da religião. Nesse processo, o que é externo está sujeito a sofrer constantes mudanças e o que interno está em desenvolvimento perpétuo. Distinguir o permanente e imutável na religião dos fenômenos variáveis nos quais sua essência é revelada, implicaria, para o autor, em saber caracterizar o que seria esse elemento essencial da religião:

Como regra, usamos aqui a palavra “espírito” para significar um certo sentimento ou estado de espírito, mas também incluímos a ideia de uma direção tanto do pensamento quanto da vida. A palavra, no entanto, também é aplicada de maneira geral ao que pode de fato se desenvolver, mas permanece essencialmente o mesmo e retém a mesma individualidade em todas as mudanças. Nesse sentido, pode ser empregado aqui; mas, para evitar enganos, prefiro usar a palavra “ser” – aquilo que *é*, distinto daquilo que cresce ou *se torna*, o οὐσία [*ousía*], distinto do sempre mutável μορφαί [*morphé*]²¹³; e por isso chamei esta parte de nosso curso *ontológica*, embora talvez pudesse ser melhor descrita como *fisiológica*. Em todo caso, nossa ciência não pode ficar satisfeita até que tenha estendido suas investigações até este ponto. A questão sobre qual é o verdadeiro ser ou essência da religião é muito difícil e complexa, e não posso esperar oferecer uma solução inteiramente satisfatória ou final; mas posso pelo menos fazer uma tentativa humilde. E, para começar, deixe-me enfatizar este ponto, que não estamos falando agora da essência da religião no sentido metafísico, mas apenas no sentido psicológico. Tratar a religião como algo mais do que um mero problema psicológico não está, de

²¹² “Vimos que o homem religioso sempre revestiu suas emoções, seus pensamentos e seus sentimentos em concepções e ideias, e sempre os expressou em observâncias e cerimônias. Da primeira cresce uma doutrina religiosa que, à medida que a civilização avança, se compromete a escrever na forma de documentos e credos sagrados, enquanto a segunda assume gradualmente a forma de culto organizado. E para a manutenção dessa doutrina e a prática desse culto, ele se alia a pessoas com as mesmas afinidades em comunidades de maior ou menor extensão. Consciente ou inconscientemente, ele se sente constrangido a agir assim; e se não o fizesse, as emoções passariam, as impressões perderiam estabilidade, os sentimentos provariam ser apenas vagas ebulições, e seus pensamentos não atingiriam a clareza perfeita mesmo em sua própria mente. Este é, portanto, um fenômeno que deve se repetir constantemente” (TIELE, 1899, p. 183-184). Esse ciclo do desenvolvimento religioso, todavia, parece ser aplicável mais ao que Tiele conceituou de religiões universais do que às religiões em geral.

²¹³ Tiele alude aos sentidos de essência/substância (*ousía*) e forma (*morphé*) ao tomar esses dois termos gregos. Apesar disso, estamos cientes que eles se situam em sua discussão filosófica e teológica mais ampla, remetendo à Grécia Clássica. Para uma visão de como Xenófanes, Parmênides e Platão empregavam termos tais como οὐσία e μορφαί, e suas respectivas diferenças, consultar Sassi (2016).

fato, além da esfera da filosofia no sentido mais amplo, mas certamente está além da nossa ciência (TIELE, 1899, p. 188-189).

Ao preterir o termo espírito, Tiele procura distanciar a questão do ser da religião da especulação metafísica, associando-a à dimensão psicológica. O sempre mutável da religião (*aquilo que cresce ou se torna*), recordemos, é objeto da parte morfológica da Ciência da Religião, ao passo que, na parte ontológica dessa ciência, o objeto é *aquilo que a religião é*. Essa essência, na visão do autor, é acessível não por meio das manifestações, mas dos constituintes da religião, pois estes revelariam a consciência religiosa. E uma vez que a religião é uma condição mental, o ser da religião deve ser tratado como uma questão de ordem psicológica. Tiele (1899) argumenta que nem mesmo a fé pode ser tomada como a essência da religião, embora seja um elemento indispensável para a religião verdadeira, estando a fé mais aparentada a um estado psicológico do que a uma faculdade humana – como no caso de Müller:

E, portanto, não estamos preocupados nem com doutrina, nem culto, nem igreja, mas com aquela raiz comum da qual todos eles brotam. E que raiz pode ser essa senão a fé? Tal era a visão que eu anteriormente tinha em comum com muitos outros. E, de fato, sem fé não pode haver religião verdadeira e viva. [...] Devemos então, perguntar-se-á, buscar a essência da religião na fé? E surge imediatamente a contra-questão. Isso se aplica apenas à religião? Certamente se aplica a toda a nossa vida espiritual. O que é religião sem fé? Sim – mas o que é nossa vida moral sem acreditar na realidade do bem, em seu poder e na possibilidade de sua realização e seu triunfo final? Diz-se que a verdadeira caridade acredita em todas as coisas. Pode um homem de ciência avançar um único passo em suas pesquisas sem acreditar na unidade da natureza, sem acreditar na possibilidade de descobrir suas leis, sem acreditar na verdade? Quem pode ser um verdadeiro artista sem acreditar na arte e na sua própria faculdade artística? E, por outro lado, não existe sequer uma crença em fantasmas, em espíritos malignos, em feitiçaria e exorcismo, que, embora possamos considerá-la como superstição e mera caricatura da religião, é, no entanto, tão profundamente enraizada em algumas mentes como fé religiosa nas almas dos piedosos? É, portanto, óbvio que não podemos declarar a fé como a característica específica da religião. Alguma outra definição é, portanto, necessária (TIELE, 1899, p. 191-192).

Para Tiele, embora a fé seja um elemento dispensável da religião (*de fato, sem fé não pode haver religião verdadeira e viva*), ela seria muito mais um aspecto comum da vida espiritual em geral do que um aspecto singular da religião (*Pode um homem de ciência avançar um único passo em suas pesquisas sem acreditar na unidade da natureza, sem acreditar na possibilidade de descobrir suas leis, sem acreditar na verdade? Quem pode ser um verdadeiro artista sem acreditar na arte e na sua própria faculdade artística?*). A fé seria, na verdade, um elemento constitutivo da própria psique humana e não uma singularidade da religião:

Devemos, portanto, tentar encontrar algum outro método para resolver o problema. É desnecessário buscar a essência da religião em qualquer fenômeno externo, seja na doutrina, seja no culto, ou na igreja, ou mesmo na

fé, que pode sem dúvida ser considerada a fonte de um de seus elementos – o pensamento religioso. Isso deve ser buscado em um certo sentimento ou disposição – na religiosidade. A religião é essencialmente um estado de espírito no qual todos os seus vários elementos têm sua fonte. A religião é a piedade, manifestando-se em palavras e atos, em concepções e observâncias, na doutrina e na vida (TIELE, 1899, p. 196).

O que está no cerne da religião, de acordo com Tiele, é um estado de espírito em que os vários elementos da religião encontram sua fonte. E a esse estado, ele nomeará de piedade, sendo ela o que move tanto as manifestações como os constituintes da religião. Porém a piedade, por si mesma, também não revelaria a essência da religião, sendo ela apenas o primeiro passo para a resolução da questão²¹⁴:

Agora, onde quer que eu descubra a piedade, manifestada em diferentes estágios do progresso religioso, e particularmente exibida em plena beleza no estágio mais alto já alcançado, sustento que sua essência e, portanto, a essência da própria religião, é a adoração. [...] Pois a adoração necessariamente envolve os elementos de reverência santa, reverência humilde, reconhecimento agradecido de todo sinal de amor, confiança esperançosa, humilde auto-humilhação, um profundo senso de própria indignidade e deficiências, total abnegação e consagração incondicional de toda a vida e de todas as faculdades. Adorar é amar “com todo o coração, alma, mente e força”. Adorar é dar-se, com tudo o que se tem e é mais querido. Mas ao mesmo tempo – e aqui consiste sua outra fase – a adoração inclui o desejo de possuir o objeto adorado, de chamá-lo inteiramente de seu, e, inversamente, um desejo por parte do adorador de sentir-se pertencente ao adorado para sempre, na alegria e na tristeza, na vida e na morte. Ele se dá para alcançar a união perfeita com o objeto de sua adoração. Ele não pode se sentir feliz a não ser na presença desse objeto. [...] A adoração exige, portanto, essa comunhão mais íntima, essa união perfeita, que constitui o objetivo característico de toda religião e à qual todos os verdadeiros crentes aspiram sinceramente (TIELE, 1899, p. 198-199).

Tiele acredita ter encontrado a resolução para a questão da essência da religião por meio da piedade. A piedade seria a mais alta expressão da religiosidade, isto é, do lado subjetivo da religião em estado de espírito puro e reverente: o polo contrário do estado mórbido da religião. E o que move a piedade, segundo Tiele, é o sentimento de adoração, sendo a essência da piedade a própria essência da religião: “Se esse sentimento é sincero e fervoroso, ele se manifesta em toda a conduta de um homem e exerce uma influência decisiva em toda a sua vida moral” (TIELE, 1899, p. 127). Esse sentimento, entretanto, não é destituído de certa ambivalência,

²¹⁴ “Agora, não afirmo ter sido o primeiro a buscar esse método de solução. Que a religião é realmente piedade não é uma descoberta nova. Outros já expressaram sua convicção de sua veracidade. Mas a maioria das pessoas para por aqui, como se esta afirmação fosse suficiente para resolver todo o problema, quando na realidade é apenas o primeiro passo para a solução. Pois, a menos que fiquemos satisfeitos em usar um termo no lugar de outro, devemos determinar o que realmente significa piedade. [...] E, portanto, quando dizemos que religião é piedade, dificilmente precisamos apreender qualquer risco de mal-entendido; queremos dizer, como todos sabem, que religião é, na verdade, aquela disposição ou estado de espírito puro e reverente que chamamos de piedade” (TIELE, 1899, p. 197-198).

visto que a adoração comporta tanto o desejo de possuir o objeto adorado como o de se sentir incondicionalmente pertencente ao objeto adorado. A adoração, portanto, forneceria uma chave para o entendimento das várias manifestações da religião²¹⁵. Mas embora a adoração e a piedade sejam a essência da religião, elas, no entanto, não respondem à questão de como a religião se origina, visto que Tiele (1899) rejeita a ideia de que a religião nasça nas emoções, concepções ou sentimentos, mesmo que ele as considere como provas da existência da religião²¹⁶. Para Tiele, o problema da origem da religião deve ser delineado levando em conta a distinção entre as duas frentes de trabalho da Ciência da Religião:

Somos confrontados hoje com um problema difícil – Qual é a origem da religião? Na opinião de muitos, é inútil tentar resolvê-lo; no entanto, acho que somos obrigados a enfrentar a questão. A relutância daqueles que se recusam a considerá-lo muitas vezes surge de inclinações positivistas, talvez mais frequentemente da indolência. [...] Pois me parece que ainda há muito mal-entendido sobre o assunto. A questão não é: *como* surgiu a religião, ou em outras palavras, qual é sua origem na história da humanidade? A questão é: *onde* ela brota, não em um caso, mas em todos, ou qual é sua fonte na vida espiritual do homem? Estas duas questões são sem dúvida inseparáveis e, portanto, muitas vezes confundidas; mas elas não são de forma alguma idênticas. A primeira diz respeito à religião como o agregado de todos aqueles fenômenos que chamamos de religiosos. [...] Tal investigação pertence, no entanto, à parte morfológica de nossa ciência, enquanto no momento estamos preocupados com seu lado ontológico. Relaciona-se com os primórdios do desenvolvimento religioso, e podemos, com razão, passá-lo agora em silêncio (TIELE, 1899, p. 208-210).

Para responder à questão sobre a origem da religião, Tiele defende que primeiro é preciso desfazer um equívoco frequentemente cometido quando se trata desse assunto: *confundir como surgem os fenômenos que nomeamos religiosos com a questão sobre onde brota a religião na vida espiritual humana*. Para Tiele, o surgimento da religião é uma questão histórica que deve ser respondida pela parte morfológica da Ciência da Religião, traçando as leis de desenvolvimento das formas de existência da religião. Já o problema das origens (psicológica) é um inquérito que deve ser feito pela parte ontológica da Ciência da Religião:

²¹⁵ “Quem pode adorar sem estar tão cheio do objeto adorado que ocupa constantemente seus pensamentos, e que, embora o objeto seja o Infinito e o Invisível, não pode deixar de formar uma concepção dele, uma imagem para deleitar seus olhos e coração? Quem não se esforça para conhecer melhor o adorado, na medida em que é possível que o pobre homem finito o conheça? Quem pode adorar, sem que toda a sua vida seja dominada pelo objeto adorado, sem se apegar vigorosamente a ele, sem se inspirar nele, sem desejar dar vazão aos seus sentimentos em canções entusiásticas e em atos de amor reverente? Assim inspirado, ele se regozija ao encontrar espíritos afins dispostos a entrar em uma aliança sagrada com ele, e, quando encontra pessoas cuja vida espiritual ainda está adormecida, ele se deleita em despertá-la, convencê-los por palavras e exemplos, e com seu entusiasmo acender em seus corações aquele fogo sagrado que arde tão brilhantemente dentro do seu” (TIELE, 1899, p. 199-200).

²¹⁶ “É claro que existe o sentimento religioso, assim como existe o pensamento religioso e a vontade religiosa, assim como existe um sentimento artístico, um sentimento moral, um senso de verdade; e tal sentimento religioso é uma prova da existência da religião, mas não nos avança um único passo em nossa investigação” (TIELE, 1899, p. 222).

A religião, diz Feuerbach, procede das vontades, desejos e aspirações do homem, que ele passa a considerar como objetos e que ele adora como seres superiores; ou, segundo outros, é o resultado de sua insatisfação com o mundo externo, que gera o desejo de um mundo supra-terrestre. Ninguém nega que tais desejos e tal insatisfação realmente existam, e encontrem expressão de muitas maneiras. Mas de onde eles vêm? Por que o homem está descontente com sua condição e ambiente? Por que ele deveria atormentar-se com desejos que ele nunca vê realizados em qualquer lugar ao seu redor, e que o filósofo racionalista declara ser ilusões? Por que ele não é tão sensato quanto o animal mudo, o animal insensato do campo, como ele o chama em seu orgulho, que nunca se cansa de buscar o que a terra não produz, ou o que a existência terrena não oferece, mas é satisfeito com o que está ao seu alcance e vive feliz e contente? Por quê? Certamente porque ele não pode evitar. O mero prazer animal e egoísta não pode satisfazê-lo permanentemente, porque ele sente que, como homem, tem um impulso interior que o constringe a ultrapassar os limites do finito e lutar por uma perfeição infinita, embora saiba que isso é inatingível para ele como um ser terreno. O Infinito, o Absoluto, o próprio Ser, em oposição ao contínuo devir e perecer – ou chame-o como quiser – esse é o princípio que lhe dá constante inquietação, porque habita dentro dele (TIELE, 1899, p. 227-228).

Embora Tiele concorde com o argumento de Ludwig Feuerbach (1804-1872) de que a religião proceda das vontades, desejos e aspirações do ser humano, ele considera tal visão insuficiente para explicar de onde procedem esses desejos e insatisfações da condição humana – o que leva Tiele a elaborar uma série de perguntas retóricas de teor existencial (*Por que o homem está descontente com sua condição e ambiente? Por que ele deveria atormentar-se com desejos que ele nunca vê realizados em qualquer lugar ao seu redor, e que o filósofo racionalista declara ser ilusões?*). Para Tiele, a religião encontraria suas origens no fato de que o ser humano sente o impulso interior que o impele a ultrapassar os limites do finito, induzindo-o ao infinito. Isso fará Tiele retomar a teorização de Müller sobre a percepção do Infinito:

Neste ponto da nossa investigação encontramos o professor Max Müller. Segundo ele, a percepção ou apreensão do Infinito, o anseio da alma por Deus, é a fonte de toda religião no coração humano. Isso, ele pensa, pode ser demonstrado por evidências históricas como o único elemento compartilhado por todas as religiões em comum, e ele tentou várias vezes demonstrar que o homem realmente apreende esse infinito. Embora atacado por todos os lados, ele aderiu à sua proposição e se esforçou para justificá-la por mais explicações. Por apreensão, e mesmo por percepção sensorial, ele afirma que quis dizer apenas a pressão que esse Infinito exerce sobre nossos sentidos, e por meio da qual afirma sua presença. Ele também distinguiu entre a presença divina que Kant viu no firmamento estrelado, que representa o infinito na natureza, e aquela presença divina que ele percebeu em sua própria consciência, ou dentro de seu próprio eu invisível, que é o infinito no homem. E quando foi acusado de um anacronismo imperdoável ao atribuir um termo tão abstrato como o Infinito ao período mais antigo do intelecto humano, ele respondeu que esse termo abstrato, como todos os outros, se originou em algo muito concreto, do qual a ideia que agora sua forma se desenvolveu gradualmente (TIELE, 1899, p. 228-229).

Em sua síntese do percurso teórico de Müller, Tiele traça um breve itinerário de como Müller concebeu a percepção do Infinito e como ele se defendeu em meio às polêmicas surgidas acerca de sua conceituação. E é nesse encontro com o pensamento mülleriano que Tiele marcará sua descontinuidade em relação ao seu antecessor, *formulando a sua própria concepção de Infinito* – em termos pecheutianos, um já-dito será mobilizado e ressignificado no fio discursivo por intermédio de um processo transversal:

Apesar desta defesa, não consigo descobrir a origem da religião numa percepção do Infinito. Parece-me muito mais um sofisma da parte desse ilustre escritor dizer que o homem, à beira do Finito perceptível por ele, percebe o Infinito. O homem o supõe, ele o postula, ele não pode deixar de pensar que o infinito está do outro lado do limite de sua percepção, mas ele não pode realmente vê-lo. É apenas uma hipótese, embora seja uma que ele é levado a estabelecer. A frase “percepção do Infinito” parece, além disso, ser uma contradição de termos, a menos que se queira dizer percepção interior, uma percepção do Infinito dentro de nós. É somente quando o professor Müller apela para este último que estou de acordo com ele.

Não afirmo, entretanto, que a religião emana de uma percepção do Infinito dentro de nós, porque tal percepção requer uma medida considerável de autoconhecimento e reflexão, que só é atingível muito tempo depois que a religião passou a existir, muito depois que o espírito religioso se revelou. A origem da religião consiste no fato de que o homem *tem* dentro de si o Infinito, mesmo antes que ele mesmo tenha consciência dele, e o reconheça ou não. Se isso é uma ilusão ou verdade, não perguntamos no momento; nem a questão pertence estritamente ao escopo de nossa pesquisa. Nós meramente declaramos um fato; e podemos expressá-lo na linguagem justa e bela de Alfred de Musset – “*Je ne puis; malgré moi L'Infini me tourmente;/ Je n'y saurais songer sans crainte et sans espoir;/ Et quoi qu'on en ait dit, ma raison s'épouvante / De ne pas le comprendre et pourtant de le voir*²¹⁷” – desde que, é claro, entendamos a última palavra em sentido figurado, e não literal (TIELE, 1899, p. 229-231).

Para o autor, a percepção do Infinito não está na origem na religião. Segundo Tiele, a percepção que o ser humano possui do Infinito seria, na verdade, uma hipótese que o ser humano foi levado a estabelecer, não constituindo uma origem para a religião (*O homem o supõe, ele o postula, ele não pode deixar de pensar que o infinito está do outro lado do limite de sua percepção, mas ele não pode realmente vê-lo*). De acordo com Tiele (1899), o termo percepção do Infinito só faria sentido caso se referisse à percepção interior, isto é, a percepção do Infinito dentro de nós – o *senso de Infinito*. Para ele, no entanto, a religião não emanaria dessa percepção interior, pois ela requer uma medida de autoconhecimento e reflexão que teria sido alcançada só muito tempo depois que a religião passou a existir. A origem da religião, para o autor, residiria no fato que o ser humano tem o Infinito dentro de si, algo que independeria de

²¹⁷ “Eu não posso; apesar de mim mesmo, o Infinito me atormenta;/ Eu não saberia pensar nisso sem medo e sem esperança;/ E o que quer que tenha sido dito, minha razão se horroriza/ De não o entender e, contudo, de vê-lo”.

nossa consciência e reconhecimento. Todavia, Tiele (1899) não chega a explicar como se daria esse processo, que escaparia ao seu escopo de estudo, reconhecendo apenas *o Infinito como o elemento especificamente humano no homem*:

Seja qual for o nome que lhe dermos – instinto, forma de pensamento inata, original e inconsciente, ou forma de concepção – é o elemento especificamente humano no homem, a ideia que o domina. Ele lhe dá precedência sobre o Finito; pois com isso ele só se familiariza por meio da percepção de seus sentidos, e só mais tarde ele a converte, por meio do raciocínio, em uma ideia geral. Mas não é pela percepção nem pela reflexão que ele adquire a ideia do Infinito, embora essa ideia encontre apoio nas percepções psicológicas e se torne objeto de reflexão. Mesmo o homem primitivo, assim que chega a apreender o finito, o considera desconcertante e antinatural (TIELE, 1899, p. 231).

Para Tiele, a percepção interna do Infinito precederia a própria ideia que o ser humano tem do finito. Esta, por sua vez, só nos seria familiarizada pela percepção dos sentidos e, posteriormente, pelo raciocínio. Já a ideia do Infinito, embora encontre apoio nos sentidos e na razão, seria independente deles. Para Tiele (1899, p. 234), estaria além da Ciência da Religião provar que “essa crença no infinito dentro de nós é bem fundamentada e reivindicar o direito de existência da religião. Nossa ciência é psicológica, e sua tarefa é meramente buscar a origem da religião na vida espiritual do homem”. Ele sintetiza sua posição teórica nestes termos:

É o sentido original, inconsciente e inato do infinito do homem que dá origem às suas primeiras expressões gaguejantes desse sentido e a todos os seus belos sonhos do passado e do futuro. Esses enunciados e esses sonhos podem ter passado há muito tempo, mas o senso de infinito do qual eles procedem permanece uma quantidade constante. É inerente à alma humana. Está na raiz de toda a vida espiritual do homem. Revela-se em sua vida intelectual, estética e moral (TIELE, 1899, p. 233).

Em outras palavras, o Infinito estaria no cerne da própria vida espiritual do homem, revelando-se também em sua vida intelectual, estética e moral. O papel da parte ontológica da Ciência da Religião, nessa perspectiva, seria uma investigação psicológica a fim de determinar o lugar que a religião (percepção interna do Infinito) ocupa na vida espiritual humana (TIELE 1899). Esse percurso teórico feito por Tiele para elaborar o seu conceito de religião, requer que façamos um retorno à concepção mülleriana de religião, a fim de contrastar as posições dos dois autores – o que não pode ser feito sem gerar certo efeito de repetição em nossa cartografia.

O fato teórico que marca o surgimento da Ciência da Religião é a concepção da religião como uma faculdade mental, isto é, a faculdade da fé (percepção do Infinito), permitindo distinguir formalmente a consciência religiosa da consciência sensual e racional (MÜLLER, 1878). Para Müller (1878), o objeto de conhecimento da consciência religiosa é o Infinito, sendo ele o elemento que caracteriza a classe dos objetos de conhecimento da religião. O Infinito

corresponde a uma realidade externa e independente do pensamento, ao passo que a percepção do Infinito transcende o que pode ser apreendido pelos sentidos e pela razão. E como só há conhecimento daquilo que se oferece aos sentidos, a religião origina-se como uma experiência, ao passo que os dados dessa experiência são apreendidos pela percepção do Infinito. Sustentando-se no postulado de que o Infinito e finito são inseparáveis e indispensáveis para a mente humana, Müller (1889) defenderá que a relação finito-infinito é um elemento constitutivo da experiência religiosa, estando no cerne do desenvolvimento da faculdade de apreender o Infinito – e da própria vida dialética da religião, acrescentaríamos.

Embora a relação finito-infinito proposta por Müller nos pareça contemplar, ao menos em parte, a articulação entre percepção sensorial e o que Tiele nomeia de percepção interior²¹⁸, Tiele parece estar mais interessado em mostrar como a crença no Infinito está enraizada na mente humana do que em demonstrar que a mente possuiria uma faculdade específica para apreender o Infinito: “no caso da maioria da humanidade esta crença no Infinito está muito firmemente enraizada, muito inseparavelmente entrelaçada com sua vida espiritual, para ser descartada em deferência a meras percepções do finito” (TIELE, 1899, p. 240). A questão, para Tiele, não é fazer justiça a definição de religião mülleriana, porém traçar o seu próprio projeto de uma Ciência da Religião como um estudo histórico e psicológico sobre a religião:

Entre outras coisas, nossa ciência demonstrou por pesquisas históricas e psicológicas que a necessidade religiosa é uma necessidade humana geral. E quanto mais estudamos a religião, quanto mais penetramos em sua história, melhor compreendemos a natureza de suas doutrinas, tanto mais claramente veremos que ela tem direito a precedência em nossa vida espiritual, porque a necessidade religiosa é a mais poderosa, mais profunda e mais dominante de todas (TIELE, 1899, p. 261).

Tal como a arte, a filosofia, a ética e a ciência, a religião teria um lugar de pleno direito na vida espiritual humana (*a necessidade religiosa é uma necessidade humana geral*), sendo imprescindível que os seus constituintes (emoções, concepção e sentimentos) estejam em constante harmonia para que ela não decaía em um estado mórbido, dado o seu caráter central e necessário para o ser humano (TIELE, 1899). E apesar das formas de manifestação históricas da religião serem transitórias, ela vive em um perpétuo fluir em círculos: “sempre mudando de forma, a religião vive como a humanidade e com a humanidade” (TIELE, 1897, p. 32). Sob

²¹⁸ “Devemos indagar se os resultados da percepção sensorial não são mais complementados pelos da percepção interior do que irreconciliavelmente opostos a ela. Abre-se assim um novo campo, um campo de investigação muito pouco cultivado, mas que promete uma rica colheita. As conclusões que é susceptível de produzir ainda não podem, portanto, ser resumidas” (TIELE, 1899, p. 235).

essa ótica, as duas frentes de trabalho da Ciência da Religião (morfológica e ontológica), devem fazer avançar o tanto quanto o possível o estudo da vida religiosa da humanidade:

Que ela cumpra seu próprio dever de esclarecer o papel que a religião sempre desempenhou na história da humanidade e ainda desempenha em cada alma humana. E então, sem pregação, ou súplica especial, ou argumento apologético, mas unicamente por meio dos fatos reais que revela, nossa amada ciência ajudará a trazer aos espíritos inquietos de nosso tempo a verdade de que não há descanso para eles a menos que “levantam-se e vão para o Pai”²¹⁹ (TIELE, 1899, p. 262-263).

Em síntese, esclarecer o papel que a religião desempenha na história da humanidade e de cada indivíduo, seria a grande missão da Ciência da Religião no sol poente do século XIX. Com essa proposta, Tiele encerra as últimas páginas do segundo volume de suas *Gifford Lectures*. Curiosamente, as três grandes correntes da Ciência da Religião que estudamos neste capítulo coincidem, em seu aparecimento, com os três últimos decênios do século XIX: Müller, na década de 1870, Saussaye, na década de 1880 e Tiele, na década de 1890. Seja valendo-se da crítica kantiana, do sistema hegeliano ou do evolucionismo spenceriano, os projetos de uma Ciência da Religião mantiveram a divisão da disciplina em duas linhas de trabalho (Teologia Comparada e Teologia Teórica; História das Religiões e Filosofia da Religião; Morfologia da Religião e Ontologia da Religião), tratando dos dois aspectos da religião (objetivo e subjetivo; manifestação e essência; história e psicologia). Também são três as perspectivas metodológicas para o estudo comparado das religiões que emergem dessas propostas: linguístico-histórica, descritivo-fenomenológica e histórico-evolucionista. Quanto ao que explicaria a origem da religião, de um lado temos a faculdade da fé (percepção do Infinito) e, do outro, a percepção interna do Infinito (senso de Infinito). E o que marcará a entrada da Ciência da Religião no século XX, será o que Saussaye entendeu estar entre a manifestação e a essência da religião: o fenômeno religioso. Émile-Louis Burnouf, como um bom clarividente, não se enganou em sua visão: o século XIX não terminaria sem ter visto o estabelecimento da Ciência da Religião em sua unidade (BURNOUF, 1876).

A obra que encerra esse período formativo da Ciência da Religião é a publicação, em 1905, do livro *Comparative Religion: its Genesis and Growth*, escrito por Louis Henry Jordan (1855-1923), um dos trabalhos pioneiros na escrita de uma história do estudo comparado das

²¹⁹ Nessa passagem, Tiele parafraseia parte de uma passagem do Evangelho de Lucas (Lc cap.15, v.18-20), referente a parábola do filho pródigo: “Vou-me embora, procurar meu pai e dizer-lhe: Pai, pequei contra o Céu e contra ti; já não sou digno de ser chamado teu filho. Trata-me como um dos teus empregados. Partiu, então, e foi ao encontro de seu pai” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1817).

religiões²²⁰. Como professor do departamento de Ciência da Religião (*Comparative Religion*) na Universidade de Chicago, Jordan (1905) se esforça em apresentar um panorama histórico e didático da disciplina no limiar do século XX. Esse panorama, guarda certa ambiguidade com um dos aspectos centrais para a Ciência da Religião no século XIX, sua diferenciação da Teologia:

O título deste livro explica ao mesmo tempo seu propósito e seu escopo. Ele incorpora uma tentativa de dar ao leitor uma visão condensada, porém abrangente, da origem, progresso e objetivo da ciência da Religião Comparada [*science of Comparative Religion*]. Apresenta um esboço do advento de uma nova linha de pesquisa, as dificuldades que teve de encontrar, os problemas que se propôs a resolver e os resultados que até agora conseguiu registrar. Vista como um departamento de estudo, a Religião Comparada aspira a obter, e sem dúvida irá, em última análise, assegurar, o status de uma disciplina teológica separada. Enquanto isso, é geralmente considerada como sendo, no máximo, um complemento útil ao estudo da Apologética; e as muitas questões que levanta são usualmente investigadas, mais ou menos completamente, em conexão com esse assunto (JORDAN, 1905, p. x).

Conforme a visão fornecida por Jordan, percebemos que as relações da Ciência da Religião com a Teologia não seguiram as orientações fornecidas por Müller, Saussaye e Tiele²²¹. Para Jordan (1905), o estudo comparado das religiões no âmbito acadêmico estaria muito próximo da Teologia Cristã, sendo considerado, no melhor dos casos, como uma disciplina teológica autônoma. Essa visão corrobora-se no fato de que a entrada da Ciência da Religião no meio universitário não se deu por meio da oferta de uma formação específica para essa nova ciência, porém com a criação de cátedras e departamentos destinados ao estudo comparado (da história) das religiões, possibilitando que ela fosse facilmente absorvida como uma disciplina do currículo acadêmico dos cursos de História, Filosofia ou Teologia, por

²²⁰ “Por mais de uma década, um dos principais obstáculos ao trabalho progressivo neste campo tem sido a falta de um livro didático [*text-book*] adequado. Nenhuma publicação do tipo indicado apareceu ainda; portanto, como uma autoridade competente recente se aventurou a declarar, ‘o gênio e o método da Religião Comparada não foram até agora expostos em lugar algum’. Mas vem crescendo a convicção ultimamente de que chegou o momento em que uma história desta Ciência, especialmente em seus desenvolvimentos posteriores, deve ser preparada, – visto que um esboço do surgimento e das realizações deste novo estudo, oferecido em uma período em que o número de estudiosos neste departamento está aumentando perceptivelmente, e quando a necessidade de um livro didático é reconhecidamente urgente, forneceria uma ajuda real àqueles que desejam obter a assistência que tal Manual está apto a prestar-lhes” (JORDAN, 1905, p. xii).

²²¹ Não se pode alegar que Jordan desconhecesse as principais obras e autores da Ciência da Religião de seu tempo, visto que ele esteve em contato com importantes nomes da área: “Meu Gabinete de Cartas tornou-se, de fato, o depositário de uma coleção de documentos autógrafos dos quais eu não gostaria de me separar. Imploro, portanto, aqui explicitamente para reconhecer esta dívida, – e, em particular, minha obrigação para com o falecido professor Tiele de Leyden; ao professor Kristensen, também de Leyden; ao Professor Lehmann de Copenhague; ao Professor Söderblom de Uppsala; e ao Professor Jean Réville de Paris. Tive o privilégio de conhecer cada um desses pesquisadores como amigo; e as informações que de tempos em tempos eles me forneceram, informações que muitas vezes estão totalmente fora do alcance de um visitante estrangeiro transitório, agora deixarão muitos além de mim em dívida com sua invariável e muito estimada bondade” (JORDAN, 1905, p. xvii-xviii).

exemplo. Isso levará Jordan (1905) a tratar apenas do estudo comparado das religiões (Religião Comparada), deixando de lado a dimensão teórica da Ciência da Religião²²²:

Pode-se dizer que a Religião Comparada, na melhor das hipóteses, é apenas a Ciência da Religião *em miniatura*. Tal visão, no entanto, é insustentável. Esses dois nomes descritivos nunca devem ser usados como se fossem praticamente conversíveis. A Ciência da Religião está em busca de *todos* os fatos que a História das Religiões pode fornecer para ela, e considera com respeito *todas* as hipóteses legítimas que a Filosofia da Religião deliberadamente se propõe a formular. A Religião Comparada, por outro lado, *seleciona* cuidadosamente – a saber, dentre os vários fatos e especulações que a História e a Filosofia fornecem – apenas os materiais que exibem ou envolvem a unidade de uma relação subjacente. Assim, ela constrói para si um domínio que lhe é próprio, distinto e definitivamente definido, cujas subdivisões não coincidem com as subdivisões correspondentes da Ciência da Religião. Até certo ponto, ocupa, de fato, terreno comum com a Ciência da Religião, no que diz respeito à História e à Filosofia; pois ele se desvanece gradualmente, em direções opostas, em um e no outro. Ele se apropria dos recursos de ambos, mas também é claramente muito diferente de ambos (JORDAN, 1905, p. 7-8).

Em sua definição de Ciência da Religião, Jordan não considera que essa ciência tenha sua própria problemática, mas que ela seria derivada dos dados fornecidos pela História das Religiões e pela Filosofia da Religião. Ele irá inferir, a partir disso, que a Religião Comparada não seria um ramo específico da Ciência da Religião, estando situada, na verdade, na fronteira com a História e a Filosofia. A Religião Comparada, nesse contexto, encontraria subdivisões distintas da Ciência da Religião²²³, ainda que dela tenha se originado, devendo ser considerada como “Uma Ciência dentro de uma Ciência” (JORDAN, 1905 p. 8). Tais definições indicam uma confusão dos postulados de Saussure sobre os dois ramos da Ciência da Religião (História da Religião e Filosofia da Religião) e o modo como Tiele concebe as relações que a Ciência da Religião deve estabelecer com outras disciplinas. *Sob o título de Comparative Religion, Jordan acaba por traçar uma história da aplicação do método comparado no estudo geral da religião, ao invés de uma história do estudo comparado das religiões.*

Com esse quadro, concluímos nosso mapeamento da aventura teórica que marcou a fase formativa da Ciência da Religião. No próximo capítulo, iremos cartografar como a Ciência da

²²² “[...] está se tornando a prática entre os estudiosos que, quando eles têm a oportunidade de se referir a todo o campo desta investigação, eles falam de investigações que estão realizando em ‘A Ciência da Religião’; e então, com exatidão escrupulosa, eles limitam o nome ‘Religião Comparada’ a problemas que pertencem a uma subdivisão particular desse campo. Esta sugestão merece ser calorosamente elogiada, e será acatada e ilustrada ao longo do presente tratado” (JORDAN, 1905, p. 8).

²²³ Jordan comete um grave erro em sua subdivisão, aplicando a teorização mülleriana dos três estágios históricos de uma ciência (empírico, classificatório e teórico) para subdividir a Ciência da Religião em três frentes de trabalho: História das Religiões, Comparação das Religiões (Religião Comparada) e a Filosofia da Religião, focando-se na história da Religião Comparada (JORDAN, 1905). Ele confunde as etapas de formação que uma ciência passa para se consolidar com a subdivisão que uma ciência desenvolve para produzir conhecimento.

Religião se desenvolveu e se dispersou teoricamente no século XX, bem como indicar alguns de seus desdobramentos no século XXI. Os rastros para a elaboração dessa segunda parte de nossa história epistemológica são mais uma vez fornecidos por Eliade, quando ele indica as principais orientações metodológicas da Ciência da Religião no final dos anos 1950:

Atualmente, os historiadores [cientistas] das religiões estão divididos entre duas orientações metodológicas divergentes, mas complementares: uns concentram sua atenção principalmente nas estruturas específicas dos fenômenos religiosos, enquanto outros interessam-se de preferência pelo contexto histórico desses fenômenos; os primeiros esforçam-se por compreender a essência da religião, os outros trabalham por decifrar e apresentar sua história (ELIADE, [1957] 2010, p. 13).

Uma vez calculada a rota a ser seguida, é chegado o momento de partida, alçando uma vez mais a vela de proa ao vento. Isso porque, para se fazer uma cartografia, às vezes é necessário se tornar aprendiz de marinheiro. E não temendo os movimentos de fluxo e refluxo das marés, aprender a ler as marcas das águas que beijam a areia da praia. Impulsionados pelas forças das metáforas e dos bons ventos, avancemos em nossa navegação!

4 ONDE AS ONDAS QUEBRAM: AUTONOMIA, SÍNTESES E CRISE NA CIÊNCIA DA RELIGIÃO

“[...] não há princípio mais importante para toda ciência histórica do que este, que com tanto esforço se conquistou, mas que deveria estar realmente conquistado – o de que a causa da gênese de uma coisa e sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem toto coelo [totalmente]; de que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior” (NIETZSCHE, [1887] 1998, p. 65-66).

“O exemplo de Nietzsche deveria encorajar e, ao mesmo tempo, guiar os historiadores [cientistas] das religiões. Nietzsche conseguiu renovar a filosofia ocidental precisamente porque tentou formular o seu pensamento com o meio que parecia adequado para tal. Isto não quer por certo dizer que o historiador [cientista] das religiões deva imitar o estilo ou o maneirismo de Nietzsche. O que deve ser realçado é sua liberdade de expressão” (ELIADE, [1969] 1989, p. 83).

Entre as publicações do ensaio *Holiness (general and primitive)* de Nathan Söderblom, em 1913, e do livro *The quest: history and meaning in religion* de Mircea Eliade, em 1969, demarca-se a época dos grandes debates teóricos na Ciência da Religião referentes ao conceito de sagrado, a unidade e autonomia da disciplina, as controvérsias entre abordagens históricas e fenomenológicas da religião, as propostas de novas sínteses para a Ciência da Religião e a crítica ao conceito de religião. Neste capítulo, reconstruímos essa história epistemológica percorrendo obras de autores como Nathan Söderblom, Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, William Brede Kristensen, Joachim Wach, Raffaele Pettazzoni, Mircea Eliade e Wilfred Cantwell Smith. Por fim, apontamos alguns dos encaminhamentos e reconfigurações que essas polêmicas tomaram a partir dos anos 1970.

4.1 Um oceano inavegável para a razão: a santidade e a experiência do sagrado

Na navegação pelas rotas que levaram ao surgimento, formalização e institucionalização da Ciência da Religião, traçamos a rede de filiações conceituais em que é tecido o universo de valores e sentidos dessa prática científica. Conforme mostramos, é com a distinção sobre a significação do termo religião postulada por Müller que o ponto referencial da problemática do estudo científico da religião encontra sua gênese, permitindo a criação de uma metodologia comparada para o estudo das religiões e a caracterização do aspecto psicológico da religião como uma faculdade mental. Apesar dessas condições de possibilidade serem fornecidas por Müller, foi a partir de Tiele, especialmente nas obras anteriores às suas *Gifford Lectures*, que a Ciência da Religião ganhou a orientação para seu ingresso no meio universitário. Por conseguinte, prevaleceu a ideia de que a Ciência da Religião seria uma História da Religião (*Religionsgeschichte*)²²⁴, incumbida tão somente em produzir uma história comparada da(s) religião(ões), sendo parte de uma história evolutiva da humanidade – o que, por sua vez, abriu espaço para que ela se aproximasse das orientações fornecidas pelo evolucionismo.

Somado a isso, as fronteiras com a Teologia se tornaram porosas, sendo a Ciência da Religião, em certos casos, apreendida como uma disciplina teológica (JORDAN, 1905). Um rápido olhar sobre as primeiras cátedras universitárias dedicadas ao estudo comparado das religiões na Europa, fornece-nos uma imagem mais nítida desse impasse. As quatro cátedras surgidas na Holanda (1877) e as duas na França (1879 e 1886), seguiram uma orientação mais secularizante, ao passo que na Suíça (1873) e na Suécia (1877) a instalação da disciplina nos currículos acadêmicos ocorreu em um contexto em que as faculdades teológicas ainda estavam ligadas às universidades estatais, fazendo com que o ensino da Ciência da Religião estivesse vinculado aos cursos de Teologia. E embora as duas primeiras cátedras de Ciência da Religião apareçam tardiamente na Alemanha²²⁵ (1910 e 1912), elas seguiram o mesmo caso da Suíça e

²²⁴ Cumpre recordar que o *Lehrbuch der Religionsgeschichte (Manual of the science of religion)* de Saussaye e o *Geschiedenis van den godsdienst (Kompendium der Religionsgeschichte)* de Tiele mantiveram o termo História da Religião (*Religionsgeschichte*) em seus títulos em alemão, não adotando a nomenclatura Ciência da Religião (*Religionswissenschaft*) (SAUSSAYE, [1897] 1891; TIELE; SÖDERBLUM, 1903). Como essas duas obras constituíram os grandes manuais sobre a Ciência da Religião entre o final do século XIX e início do século XX, elas ajudaram a reforçar a ideia de que a Ciência da Religião seria sinônimo de uma História da Religião – problema constatado por Wach já na década de 1920: “Até bem recentemente, parece que os tempos não favoreciam uma distinção clara entre a Ciência da Religião (*Religionswissenschaft*) e o estudo histórico das religiões. De fato, com apenas algumas exceções, a principal tarefa da Ciência da Religião tinha sido histórica, e o nome *Religionsgeschichte* parecia bastante apropriado como designação para o todo” (WACH [1924] 1988, p. 121).

²²⁵ “Durante o período de formação da religião comparada em outros lugares, então, as universidades alemãs tratavam o assunto com um distanciamento estudado ou com uma hostilidade franca. Nenhuma das atitudes foi calculada para atrair aqueles que estavam tentando colocar o assunto em uma base acadêmica firme em outros

Suécia – diferentemente da Inglaterra²²⁶ (1904) e da Itália (1914) que mantiveram uma orientação mais próxima da Holanda e França (MOTA, 1975; SHARPE, [1975] 1986).

Essa conjuntura servirá como o espaço para que o fluxo das teorizações da Ciência da Religião conflua com questões advindas da Teologia, sobretudo em sua vertente liberal, tornando-se o estuário que permitirá revitalizar a Fenomenologia da Religião. Diferentemente da proposta iniciada na década de 1880 por Chantepie de la Saussaye, a Fenomenologia da Religião não estará mais restrita à descrição comparada e sistemática dos grupos de fenômenos religiosos, despontando como uma rota de fuga à leitura histórico-evolucionista das religiões. Esse novo trajeto começará a ser percorrido no estudo comparado das religiões na década de 1910, paralelamente ao início da Primeira Guerra Mundial, em 1914. O conjunto desses acontecimentos transformaram substancialmente as condições de produção que outrora caracterizaram o período formativo da Ciência da Religião:

Na época da Primeira Guerra Mundial, em parte como reação ao historicismo, alguns estudantes de religião consideravam a psicologia um instrumento útil para entender a religião; tal compreensão se daria de forma experiencial, de modo que os dados religiosos não fiquem aprisionados em suas coordenadas históricas e geográficas (WAARDENBURG, [1973] 1999, p. 56).

Nesse cenário, a ênfase teórica na investigação sobre a religião recaí sobre o seu aspecto psicológico, focando-se na questão da experiência religiosa. Essa perspectiva servirá de contraponto à abordagem centrada no historicismo evolucionista, fazendo com que a defesa da religião como uma realidade e um valor em si, constitua-se como o novo baluarte no estudo geral da religião. Os maiores expoentes dessa visão na década de 1910 são dois teólogos que trabalharam na fronteira entre o estudo geral da religião e o estudo comparado das religiões: o sueco Nathan Söderblom (1866-1931) e o alemão Rudolf Otto (1869-1937).

Como professor na Universidade de Uppsala, na Suécia, e na Universidade Leipzig, na Alemanha²²⁷, Nathan Söderblom foi responsável por criar nesses espaços acadêmicos “uma atmosfera na qual a religião comparada e a teologia se reconciliassem como nunca antes ou depois²²⁸” (SHARPE, [1975] 1986, p. 155). A principal contribuição de Söderblom para o

países – nem a tradição que tinha a Alemanha feito uso de alguns dos fatos da história religiosa para propósitos filosóficos” (SHARPE, [1975] 1986, p. 126).

²²⁶ Sharpe ([1975] 1986) afirma que apesar dessa cátedra de Ciência da Religião se localizar na faculdade de teologia da Universidade de Manchester, a orientação teológica do curso era bastante favorável ao estudo comparado das religiões, sendo, inclusive, uma disciplina de caráter obrigatório para a formação teológica.

²²⁷ De 1901 a 1914, Söderblom foi professor de Propedêutica Teológica e Enciclopédia Teológica em Uppsala, e durante 1913 e 1914 foi simultaneamente professor de História da Religião em Leipzig (SHARPE, [1975] 1986).

²²⁸ “Seu gênio versátil abrangeu os campos de estudos iranianos, história da igreja (um de seus livros mais destacados foi sobre humor e melancolia em Lutero), música e artes de uma maneira encontrada apenas no fenomenólogo holandês Gerardus van der Leeuw” (SHARPE, [1975] 1986, p. 155). Söderblom também foi arcebispo da Igreja Luterana na cidade de Uppsala de 1914 a 1931, sendo considerado um dos pais do movimento

estudo comparado das religiões concerne ao uso dos termos *holy* (santo) e *holiness* (santidade), tipologia que ele desenvolve em seu ensaio *Holiness (general and primitive)*, publicado na *Encyclopaedia of Religion and Ethics vol. VI*, em 1913. Söderblom opunha-se à crença de que as teorias do animismo teriam uma validade universal capaz de explicar a origem da religião. Para ele, elas apenas elucidam os diferentes modos como se originou no ser humano a crença em Deus e como o conhecimento de sua existência chegou a ser postulado²²⁹ (WAARDENBURG, [1973] 1999). A partir de uma apreciação crítica dessas teorias, Söderblom propõe uma tipologia da religião em que *a santidade será tomada como a qualidade que caracteriza por excelência a experiência religiosa*, permitindo que esta última seja analisada em seus próprios termos, isto é, em seu caráter *sui generis*. Essa posição pode ser melhor apreciada nas linhas que abrem o seu ensaio:

Santidade é a palavra principal na religião; é ainda mais essencial do que a noção de Deus. A religião real pode existir sem uma concepção definida de divindade, mas não há religião real sem distinção entre o sagrado e o profano. A atribuição de importância indevida à concepção de divindade levou muitas vezes à exclusão do domínio da religião de (1) fenômenos no estágio primitivo, como sendo mágicos, embora sejam caracteristicamente religiosos; e do (2) Budismo e outras formas superiores de salvação e piedade que não envolvem a crença em Deus. A única certeza é a santidade. Desde o início, a santidade constitui a característica mais essencial do divino no sentido religioso. A ideia de Deus sem a concepção do sagrado não é religião (F. Schleiermacher, *Reden über die Religion*, Berlin, 1799). Não a mera existência da divindade, mas seu *mana*, seu poder, sua santidade, é o que a religião envolve. Em nenhum lugar isso é mais óbvio do que na Índia, onde os homens de religião, por meio de sua arte de adquirir poder sagrado, tornaram-se perigosos rivais dos deuses, que, para manter algo de sua autoridade religiosa, foram obrigados a adotar a santidade ascética. (Sat. Brāhm. ii. 2. 4, ix. 1. 6, ss.). A definição de piedade (religião subjetiva) funciona assim: “Religioso é o homem para quem algo é sagrado”. O santo inspira temor (*religio*) (SÖDERBLOM, 1913, p. 731).

Segundo Söderblom (1913), a santidade seria algo mais essencial para a religião do que a noção de Deus, visto que uma concepção definida de divindade não é um aspecto fundamental

ecumênico, além de ganhador do Prêmio Nobel da Paz de 1930, em função de sua dedicação ao ecumenismo e promoção da paz mundial (WAARDENBURG, [1973] 1999).

²²⁹ “Não aceitando nenhuma das diferentes teorias sobre a origem da religião que haviam sido propostas, Söderblom reformulou o problema e aplicou uma abordagem tipológica. A questão, como ele colocou, era a da origem da crença do homem em Deus, e com seu método tipológico Söderblom foi capaz de justapor três maneiras diferentes pelas quais essa crença se originou: (1) pela noção de ‘alma’; (2) pela de ‘poder’; e (3) pela de ‘Ser Supremo’ ou ‘Original’. Em outras palavras, as três teorias do animismo, dinamismo e crença em deuses elevados foram privadas de sua pretensa validade absoluta; em vez disso, eles tiveram que ser aceitos como três maneiras independentes pelas quais o homem tomou conhecimento da existência de Deus. Söderblom usou o mesmo método para chegar a uma tipologia da religião como um todo, na qual se distinguem a religião étnica, o misticismo do infinito e a revelação profética. A categoria de religião distingue-se de outras categorias por sua qualidade característica de ‘santidade’, uma noção que era mais carregada de valor e ‘irracional’ do que o conceito de ‘o sagrado’ de Durkheim, e menos racionalizado filosoficamente do que o conceito posterior de Rudolf Otto de ‘o Santo’” (WAARDENBURG, [1973] 1999, p. 54).

para a existência da religião. Ele argumenta que ao se colocar a noção de Deus como uma categoria central da religião, exclui-se, como consequência, as diversas formas de religião que não envolvem a crença em uma divindade. Para o autor, o que estabelece a existência da religião é a distinção entre o sagrado e o profano, sendo a santidade o valor que permite qualificar algo como divino, bem como a própria concepção de sagrado que reveste a ideia de Deus (*Não a mera existência da divindade, mas seu mana*²³⁰, *seu poder, sua santidade, é o que religião envolve*). Dito de outro modo, aquilo que é santo é o poder que inspira tanto a piedade como o temor, a reverência ao sagrado – que, por sua vez, é qualitativamente distinto do profano²³¹. Söderblom (1913) traçará uma genealogia para a concepção de santidade, mostrando que essa ideia surge em sociedades com contextos culturais e religiosos variados, sendo aplicada de modo indeterminado a coisas e seres individuais como um designativo para o que está separado da vida ordinária (*O “santo” está à parte da vida comum*). A santidade, nesses termos, seria vista como um poder ligado a determinados seres, coisas, eventos ou ações:

A ideia original de santidade parece ter sido um tanto indeterminada e aplicada a coisas e seres individuais. Então evoluíram os grandes sistemas que são encontrados (1) nas sociedades bárbaras, como a Polinésia, a África Ocidental, etc.; e (2) em religiões nomísticas como a Avestan, e no Judaísmo, onde tudo é organizado sob as categorias de “tabu” (sagrado) e ordinário (profano). O “santo” está à parte da vida comum. [...] A santidade é vista como um poder ou entidade misteriosa ligada a certos seres, coisas, eventos ou ações. Entre os melanésios, tudo o que excede a capacidade normal do homem ou o curso normal da natureza é chamado *mana*. Em alguns casos, como neste *mana* melanésio, o poder é expressamente reservado para certos seres. Algumas almas, por exemplo, não têm *mana* e, portanto, logo são esquecidas e não recebem adoração. Em outros casos, como na *orenda* iroquesa, “essa magia hipotética é considerada propriedade de todas as coisas, de todos os corpos”, etc. (J. N. B. Hewitt, “*Orenda and a Definition of Religion*”, em *Amer. Anthropologist*, new ser., 1902, p. 33). Mas, em qualquer caso, apenas sua aparência concentrada em alguns seres e coisas é de importância prática. [...] Em um sentido mais amplo, supõe-se que o misterioso poder da santidade seja

²³⁰ “Da obra clássica de R II Codrington, *Melanesians* (Oxford, 1891), este termo foi adotado, através de L. Marillier, R. R. Marett, etc., como o termo geral para a santidade positiva funcionando como poder, distinta da santidade negativa envolvendo a concepção de perigo, interdição, proibição, que na terminologia atual é agora designada pela palavra polinésia *tabu* [*tapu*]” (SÖDERBLOM, 1913, p. 731).

²³¹ Nesse ponto, Söderblom acompanha a distinção entre sagrado e profano proposta por Durkheim ([1912] 1996, p. 19-20): “Todas as crenças religiosas conhecidas, sejam simples ou complexas, apresentam um mesmo caráter comum: supõem uma classificação das coisas reais ou ideias, que os homens concebem, em duas classes, em dois gêneros opostos, designados geralmente por dois termos distintos que as palavras *profano* e *sagrado* traduzem bastante bem. A divisão do mundo em dois domínios que compreendem, um, tudo o que é sagrado, outro, tudo o que é profano, tal é o traço distintivo do pensamento religioso: as crenças, os mitos, os gnomos, as lendas, são representações ou sistemas de representações que exprimem a natureza das coisas sagradas, as virtudes e os poderes que lhes são atribuídos, sua história, suas relações mútuas e com as coisas profanas”. Entretanto, Durkheim e Söderblom diferem quanto ao elemento fundante da religião. Para Söderblom (1913), não pode existir religião real sem a distinção entre sagrado e profano, visto que algo só se torna sagrado em função da santidade, ao passo que para Durkheim ([1912] 1996, p. 32), a distinção entre sagrado e profano é um traço distintivo do sistema solidário de crenças e práticas relativas a coisas sagradas que “faz pressentir que a religião deve ser uma coisa eminentemente coletiva”.

a causa de tudo o que está fora do curso normal e que, portanto, exige uma explicação especial (SÖDERBLOM, 1913, p. 731-732).

A compreensão de santidade que Söderblom (1913) elabora, forja-se a partir da concepção de *mana*, advinda das sociedades originárias da Melanésia²³², inicialmente estudadas por Léon Marillier e Robert Ranulph Marett, que designa o poder ou a entidade misteriosa reconhecida em tudo aquilo que excede a capacidade normal do ser humano ou do curso da natureza. O *mana* seria a causa por trás de todo fenômeno que está fora do curso normal das coisas, sendo uma explicação extraordinária para os fenômenos extraordinários que aparecem tanto entre os seres humanos como na natureza. Caucionando a concepção de santidade nessa análise do *mana*, Söderblom (1913, p. 732) defenderá que “a conexão essencial entre ‘o sagrado’ e a sociedade não implica que a noção de ‘sagrado’ seja apenas uma espécie de objetivação e idealização da comunidade como um poder misteriosamente superior ao indivíduo”, tal como era proposta na interpretação sociológica da religião fornecida por Émile Durkheim (1858-1917), em 1912, no seu livro *Les formes élémentaires de la vie religieuse*²³³. Para Söderblom (1913), a genealogia dessa conexão não se dá pela passagem do coletivo ao individual, mas pelas experiências individuais que influenciaram a mentalidade coletiva:

[...] até onde podemos ver, a origem psicológica da concepção de santidade parece ter sido a reação mental contra o que é surpreendente, assombroso, novo, aterrorizante. Essa reação pode ter se expressado em um grito ou uma exclamação. As experiências individuais influenciaram a mente coletiva, que aos poucos criou formas de linguagem que deram expressão mais duradoura à reação mental diante tanto do que era realmente novo quanto de certos fenômenos muitas vezes recorrentes que nunca cessam de assustar e despertar uma emoção vívida. Uma série heterogênea de seres, coisas, eventos e ações são nomeados por palavras como “o grande”, “o poderoso”, “muito velho”, “perigoso”, “bem-sucedido”, “divino” etc.; e – o que é ainda mais significativo – essas coisas são cercadas, por uma reação natural, com uma cerca de precauções e interdições (SÖDERBLOM, 1913, p. 732).

Em síntese, Söderblom (1913) sustenta a tese que a santidade possui uma origem psicológica ao invés de comunitária, sendo as manifestações dessa energia psíquica – expressas nas noções de *mana* (aspecto positivo da santidade, a reverência) e *tabu*²³⁴ (o aspecto negativo

²³² Trata-se da região geográfica da Oceania que vai do extremo oeste do Oceano Pacífico ao nordeste da Austrália, incluindo o território das ilhas Molucas, Nova Guiné, Ilhas Salomão, Vanuatu, Nova Caledônia, Fiji e Timor Leste.

²³³ A definição de religião fornecida por Durkheim ([1912] 1996, p. 32) nessa obra é a seguinte: “[...] *uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a elas aderem*”.

²³⁴ “Os ritos negativos ou proibitivos são designados na linguagem corrente pela palavra *tabu* (a principal coleção de ritos *tabu* é aquela feita por J. G. Frazer, *Taboo and the Perils of the Soul*, Londres, 1911). A palavra pertence nesta forma [*tapu*] ao dialeto Tonga nas Ilhas da Amizade, e é um composto de *ta*, ‘marcado’ e *pu*, um advérbio com uma força intensiva, portanto = ‘marcado completamente’ [...] A estreita conexão do *tabu* com o poder misterioso é encontrada na ideia comum de extraordinário. *Tabu*, portanto, é o que é novo, por exemplo, o

da santidade, o interdito) – o que desencadeia a própria formação da experiência religiosa. Isso, entretanto, não deve “permitir que uma suposta uniformidade obscureça as características peculiares da santidade em sociedades particulares nos estágios inferiores da civilização” (SÖDERBLOM, 1913, p. 732), visto que essas sociedades, na visão do autor, encontrar-se-iam em graus de desenvolvimento diferentes – e a própria noção de indivíduo, em certos casos, não é por elas pressuposta²³⁵. Nesse contexto, a santidade teria por ponto de partida a reação mental ao que é novo e incomum, criando formas de linguagem (*por palavras como “o grande”, “o poderoso”, “muito velho”, “perigoso”, “bem-sucedido”, “divino” etc.*) para designar essa experiência extraordinária, sempre cercada de cuidados e interditos. Para Söderblom (1913), a experiência religiosa repousa na conexão que o ser humano crê estabelecer com um poder misterioso, seja pelo *mana* ou pelo *tabu*, fornecendo força e coerência nas sociedades primitivas, ou seja, seu centro de gravidade:

O valor da santidade primitiva ou tabu reside (a) na força e coerência que dá à sociedade, pois “o sagrado” fornece um centro de gravidade perpétuo, manifestado em coisas, seres, lugares e ações sagrados. Em suas ações e sentimentos, o indivíduo se aproxima mais ou menos do “santo”, mas nunca está completamente fora de contato com ele. Para nós, as regras do tabu e os objetos carregados de santidade parecem ser puro disparate. Mas para a mente primitiva eles constituem os tesouros preciosos da comunidade, de onde derivam força, sucesso e confiança. [...] (b) O tabu impõe ao homem primitivo inúmeras observâncias intoleráveis, cruéis e assediadas, que tornam sua vida uma escravidão. A liberdade não está na base, mas talvez no topo da escala do desenvolvimento humano. Ao mesmo tempo, a sanção supersticiosa das leis de santidade teve uma influência inestimável na civilização e no aperfeiçoamento da sociedade. Os desejos animais foram reprimidos; na dura escola do tabu, o homem aprendeu o autocontrole. Através da abstinência e do autocontrole, o homem adquire força e poder não apenas sobre si mesmo, mas também sobre os outros. Não é impossível que tal experiência esteja subjacente à instituição do tabu (Marett, na *Summer School of Theology, Oxford*, 1912). De qualquer forma, tal foi o seu efeito (SÖDERBLOM, 1913, p. 735).

Para Söderblom (1913), o caráter imperativo e incondicionado do que é santo não prescinde de nenhuma ideia definida de mandamentos advindos de uma divindade, muito menos deriva de precauções para defender a alma de efeitos negativos da magia ou de hábitos

estrangeiro, o recém-nascido, a primeira trufa, o novo metal (ferro); certos fenômenos que se repetem constantemente, mas sempre parecem ser extraordinários, por exemplo, vida sexual, morte, guerra, caça; e animais e homens dotados de especial prudência, poder ou sucesso” (SÖDERBLOM, 1913, p. 733).

²³⁵ “O homem primitivo não sendo ainda um indivíduo, mas apenas uma parte da sociedade (a unidade real), a santidade não é uma coisa a ser usada para fins individuais, antissociais ou egoístas – caso em que seu uso se torna o pior dos abusos, ou seja, feitiçaria ou arte negra – mas constitui o grande tesouro da comunidade, manifestado em suas instituições sacras, em múltiplos objetos e em seus membros, que derivam sua vida, poder e felicidade da santidade geral e, ao mesmo tempo, têm que realçar e concentrar esta influência misteriosa comum através de suas celebrações rituais e ações viris” (SÖDERBLOM, 1913, p. 732).

de higiene sacralizados²³⁶, sendo por suas ações e sentimentos que o indivíduo se aproxima ou se distancia do santo, nunca deixando, no entanto, de estar em relação com ele. As normas que caracterizam um tabu podem parecer absurdas aos nossos olhos, porém, para a mentalidade coletiva em que elas se originaram, constituem a própria vida e sentido da existência comunitária. As sanções advindas das leis de santidade, na visão do autor, teriam um efeito benéfico para a vida em sociedade, visto que a noção de tabu, por meio do seu conjunto de interditos, forneceu aos seres humanos critérios para produzir um autocontrole tanto no nível coletivo como individual, favorecendo o desenvolvimento da vida em sociedade²³⁷.

Em resumo, a santidade (positiva/negativa; *mana/tabu*) coloca como cerne da religião a experiência subjetiva humana, sendo a santidade o que permite ao ser humano diferenciar o sagrado do profano. E ainda que a religião sirva de base para assegurar a coesão social de uma comunidade, ela antecede essa função e está para além dela. Para Sharpe ([1975] 1986), tal posição teórica adotada por Söderblom permitiu lançar, no estudo comparado das religiões, a visão de que as religiões não deveriam ser tratadas apenas como objeto de estudo científico (seja nos moldes da sociologia de Durkheim ou das abordagens histórico-evolucionistas), mas a partir de seu caráter *sui generis*:

A contribuição distinta de Söderblom para a religião comparada talvez seja vista na *atitude* com que ele abordou seu material: levar todas as religiões a sério, não apenas como objetos de estudo científico, mas *como religiões*. Seus predecessores suecos e muitos de seus contemporâneos suecos estavam mais inclinados a tratá-las do ponto de vista da teologia dogmática cristã, como anti-religiões ou falsas religiões; e muitos de seus contemporâneos no campo do estudo religioso tendiam, explícita ou implicitamente, a considerá-las como curiosidades exóticas. Em sua preocupação com o caráter *sui generis*, não só da religião como tal, mas também de religiões separadas, ele antecipou a atitude que hoje conhecemos como abordagem fenomenológica (SHARPE, [1975] 1986, p. 159).

Essa contribuição do trabalho de Söderblom também é reconhecida por Waardenburg ([1973] 1999, p. 54), quando afirma que “Ao longo de sua obra, Söderblom enfatizou a busca

²³⁶ “O caráter imperativo e incondicionado do santo, sendo anterior a qualquer ideia definida de mandamentos divinos [...], não pode ser derivado dele. Nem se originou nas precauções para a alma, nem em cálculos de magia negativa ou de higiene. Dizer que o tabu categórico é um erro inicial da humanidade não dá explicação, apenas uma apreciação. A teoria sociológica consagrada pelo tempo reconhece a importância momentânea da sociedade para a religião. Mas, no que diz respeito à cultura inferior, a derivação das instituições e seres sagrados de uma misteriosa apreensão da sociedade parece ser artificial. Na cultura superior, a santidade e o misticismo conscientemente colocam seus ideais além da sociedade. Segundo a própria história da religião, a concepção do tabu resulta, como vimos, na ideia do sobrenatural” (SÖDERBLOM, 1913, p. 741).

²³⁷ Em 1927, pouco mais de uma década após a publicação do ensaio *Holiness (general and primitive)* de Söderblom, seria a vez de Sigmund Freud (1856-1939), em *O futuro de uma ilusão (Die Zukunft einer Illusion)*, sustentar a tese de que a religião teria por função domar nossos instintos sociais e criar o senso de comunidade (FREUD, [1927] 2011). Ainda que ancorada em bases teóricas distintas, a ideia de que a religião funcionaria como um freio ao instinto humano é comum para ambos os autores.

e o esforço religiosos comuns da humanidade, e o terreno comum das diferentes revelações que a humanidade tinha desfrutado”. Isso nos permite situar Söderblom nas discussões sobre a origem psicológica da religião iniciadas por Müller, Saussaye e Tiele. Diferentemente de seus antecessores, Söderblom rejeitará uma plataforma teórica estritamente filosófica/psicológica para pensar a origem da religião, tomando por base as contribuições advindas dos estudos em etnologia para formular seu conceito de santidade, elemento que, em sua visão, estaria na raiz de toda religião. Em síntese, ele defenderá que aquele que se dedica ao estudo das religiões deve estar atento para o fato que “O importante na religião é conhecer e observar as distinções [entre] santo e sujo, profano e limpo” (SÖDERBLOM, 1913, p. 737).

Após se tornar arcebispo na Igreja Luterana em Uppsala, em 1914, Söderblom colocará em segundo plano suas pesquisas na interface com a Ciência da Religião. Desse período em diante, ele gradativamente dará maior atenção aos assuntos ligados ao Cristianismo e a sua atuação ministerial. Uma revisão de seus trabalhos dedicados ao estudo comparado das religiões será apresentada em suas *Gifford Lectures*, proferidas no ano de 1931, e publicadas postumamente sob o título *The Living God: the basel forms of personal religion* (SÖDERBLOM, [1933] 1939). Apesar do prestígio dos estudos de Söderblom e de sua atuação como arcebispo, não será a partir de seus postulados que as relações entre santidade, santo e sagrado encontrarão maior audiência nas primeiras décadas do século XX, porém com as ideias de outro teólogo luterano que trabalhava em linhas paralelas as suas: Rudolf Otto²³⁸.

A obra de Otto *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (*O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*), publicada em 1917, ganhou uma popularidade jamais alcançada pelos trabalhos de Söderblom²³⁹. Porém, ao contrário de Söderblom, Otto “nunca ocupou uma cadeira de *Allgemeine Religionsgeschichte* [História Geral da Religião] ou *Vergleichende Religionswissenschaft* [Ciência da Religião Comparada]; ele era e desejava ser considerado um teólogo sistemático” (SHARPE, [1975] 1986, p. 161), exercendo seu magistério nas

²³⁸ “Embora a prioridade cronológica da obra de Söderblom esteja assim claramente estabelecida, isso não significa necessariamente que Otto derivou suas teorias de Söderblom. Na verdade, os dois estavam trabalhando em linhas paralelas, e cada um acolheu o apoio do outro. Ambos foram influenciados por Schleiermacher e se conheceram em 1896 e 1897” (SHARPE, [1975] 1986, p. 160).

²³⁹ “Para os comentadores da obra de Otto, a popularidade de *O sagrado* pode ser atestada no número de traduções que a obra recebeu poucos anos após a sua publicação: inglês em 1923, sueco em 1924, espanhol em 1925, italiano em 1926, japonês em 1927, holandês em 1928 e francês em 1929” (SOUZA, 2013, p. 28). John Harvey, tradutor de *Das Heilige* para o inglês (*The Idea of the Holy: an inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational*), informa-nos que em 1923 a obra já estava em sua décima edição em língua alemã (HARVEY, [1917] 1924a). A edição alemã dessa obra que serviu de base para a tradução brasileira que utilizamos em nossa cartografia é a de 1979 (OTTO, [1979] 2017).

universidades alemãs de Breslau, Göttingen e Marburg. Mesmo que *Das Heilige* tenha exercido profunda influência no campo do estudo comparado das religiões, trata-se uma reflexão teológica que está na fronteira entre Filosofia da Religião e Psicologia da Religião, não sendo, a rigor, uma investigação em Ciência da Religião. É necessário destacar esse ponto, pois ao elaborar a história epistemológica de um conceito científico, tal como o de religião para a Ciência da Religião, é imprescindível recuperar, conjuntamente, a intenção diretriz das posições teóricas que tecem essa trama, “diga-me a que você visa para que eu saiba o que você é” (CANGUILHEM, [1968] 2012b, p. 418), sem que essa intenção seja apreendida como questão de uma forma-sujeito que outorga o valor e sentido dessa discussão, visto que o processo de produção de conhecimentos se efetua a partir da forma-conceito (PÊCHEUX, [1975] 2014a). Isso posto, a contribuição de Otto para a Ciência da Religião, situa-se no rearranjo que a disciplina passará na primeira metade do século XX, quando conceitos tais como sagrado, santo e santidade passarão a coordenar o eixo da reflexão sobre o aspecto subjetivo da religião²⁴⁰:

Para Otto, embora a concepção de divindade possa ser pensada como um correspondente do aspecto pessoal-racional de uma religião, definível com clareza conceitual e dotada de atributos racionais tais “como espírito, razão, vontade, intenção, boa vontade, onipotência, unidade da essência, consciência e similares” (OTTO, [1979] 2017, p. 33), a essência da divindade não seria algo da ordem do racional, ainda que possa ser parcialmente descrita nesses termos. Isso porque, para o autor, a religião não se esgota em seus enunciados racionais, uma vez que existiria *algo* que escapa à apreensão das operações conceituais da razão. Esse algo será por ele nomeado em alemão de *heilig*²⁴¹, termo que em português pode ser traduzido como sagrado, santo:

Este será, então, nosso intento no tocante à peculiar categoria do *sagrado*. Detectar e reconhecer algo como sendo “sagrado” é, em primeiro lugar, uma avaliação peculiar que, nesta *forma*, ocorre somente no campo religioso.

²⁴⁰ “Rudolf Otto é mais conhecido por tomar ‘o sagrado’ como uma categoria autônoma a priori, como uma categoria de significado e valor. Dessa forma, postulava a autonomia da religião como diferente de outras esferas da vida e dava um fundamento epistemológico ao conhecimento religioso, que podia ser obtido psicologicamente por meio do *sensus numinis*. Otto realizou uma série de estudos comparativos sobre temas e fenômenos religiosos, levando em conta a formação religiosa que eles têm ou tiveram em tradições religiosas específicas. Ele desenvolveu uma metodologia para analisar certas experiências religiosas e fazer justiça tanto ao lado ‘subjetivo’ quanto ao lado ‘objetivo’ de tais experiências” (WAARDENBURG, [1973] 1999, p. 432).

²⁴¹ Em inglês, esse termo foi traduzido por *o santo* ao invés de *o sagrado*, algo que a nosso ver está mais próximo da argumentação desenvolvida por Otto: “De fato, a riqueza de sinônimos em inglês apresentou ao tradutor um embaraço logo de início. No lugar do único adjetivo alemão *heilig*, com seu substantivo e verbo derivados, temos as palavras *sacred* e *holy*, *sacredness*, *holiness* e *sanctity*, *hallow* e *sanctify*. [...] O fator decisivo na escolha de santo [holy] em vez de sagrado [*sacred*] como a tradução regular de *heilig* foi o fato de ser a palavra bíblica, encontrada especialmente naquelas grandes passagens (por exemplo, Isaías 6) das quais este livro faz uso repetido e que parecem centrais ao seu argumento. Santo será sentido, creio eu, como uma palavra distintamente mais ‘numinosa’ do que sagrada: ela retém sobre ela mais marcadamente a atmosfera numinosa” (HARVEY, [1917] 1924b, p. 222).

Embora também tanja outras áreas, por exemplo, a ética, não é daí que provém a categoria do sagrado. Ela apresenta um elemento ou “momento” bem específico, que foge ao acesso racional no sentido acima utilizado, sendo algo *árreton* [“impronunciável”], um *ineffabile* [“indizível”] na medida em que foge totalmente à apreensão *conceitual* (OTTO, [1979] 2017, p. 37).

Sob essa ótica, o sagrado não teria o sentido geralmente utilizado no linguajar filosófico ou teológico, “como atributo absolutamente *moral*, como perfeitamente *bom*” (OTTO, [1979] 2017, p. 37). Tais significações não expressariam o que está na gênese desse termo que, segundo Otto ([1979] 2017, p. 37), originalmente nomeava algo que está para além da esfera moral e racional: “Na verdade, o termo *heilig* e seus equivalentes linguísticos semítico, latino, grego e em outras línguas antigas inicialmente designavam *apenas* esse algo mais, não implicando de forma alguma o aspecto moral, pelo menos não num primeiro momento e nunca de modo exclusivo”. Na visão de Otto ([1979] 2017), o sagrado/santo evoca o que está no cerne da religião, isto é, o elemento vivificante dessa experiência – que ele nomeará de *o numinoso*:

Portanto, é necessário encontrar uma designação para esse aspecto visto isoladamente, a qual, em primeiro lugar, preserve sua particularidade e, em segundo lugar, abranja e designe também eventuais subtipos ou estágios de desenvolvimento. Para tal eu cunho o termo “o numinoso” (já que do latim *omen* se pode formar “ominoso”, de *numen*, então, numinoso), referindo-me a uma categoria numinosa de interpretação e valoração bem como a um estado psíquico numinoso que sempre ocorre quando aquela é aplicada, ou seja, onde se julga tratar-se de objeto numinoso. Como essa categoria é totalmente *sui generis*, enquanto dado fundamental e primordial ela não é definível em sentido rigoroso, mas apenas pode ser discutida. Somente se pode levar o ouvinte a entendê-la conduzindo-o mediante exposição àquele ponto da sua própria psique onde então ela surgirá e se tornará consciente (OTTO, [1979] 2017, p. 38-39).

Em síntese, o numinoso seria uma categoria *sui generis* de interpretação e valoração e, simultaneamente, a caracterização de um estado psíquico diante de um objeto numinoso. Apesar disso, Otto ([1979] 2017) nos adverte que classificar algo como numinoso não é uma operação que pode ser definível em sentido rigoroso e com a clareza conceitual com que se pensa um objeto racional, pois o numinoso é um elemento irracional (não-racional) da experiência humana e seu entendimento depende uma disposição da própria psique para ser apreendido. Em outras palavras, o numinoso é “um dado fundamental e original na psique, que somente pode ser definido por isso mesmo” (OTTO, [1979] 2017, p. 41). E como o numinoso é irracional, ele “não pode ser explicitado em conceitos, somente poderá ser indicado pela reação especial de sentimento desencadeado na psique” (OTTO, [1979] 2017, p. 44), movendo e arrebatando a psique com um sentimento específico.

De acordo com Otto ([1979] 2017), esse sentimento primário ligado a um objeto numinoso antecede e se distingue do sentimento de criatura²⁴², tal como pensando por Schleiermacher, sendo o aspecto primário da experiência do numinoso. Esse sentimento do numinoso indicado pelo nome de *mysterium tremendum*²⁴³, designa, para o autor, uma “relação pré-conceitual e supraconceitual, e mesmo assim *cognitiva* com o objeto” (OTTO, [1979] 2017, p. 45). O sentimento de *mysterium tremendum* nos forneceria apenas um sentido aproximado, em formulações sugestivas do seu aspecto positivo experienciado exclusivamente em sentimentos pelo mistério arrepiante, o assombro que se dá no encontro com o numinoso:

Desse “receio” em sua forma “bruta”, dessa sensação do “misterioso” alguma vez irrompida pela primeira vez, a emergir estranha e nova nos ânimos da humanidade primitiva é que partiu toda evolução histórico-religiosa. Sua eclosão deu início a uma nova era da humanidade. Dela provêm os “demônios” bem como os “deuses” e o que mais a “apercepção mitológica ou a “fantasia tenha produzido em termos de objetivações dessa sensação. Se ela não for reconhecida como fator primeiro e impulso básico, qualitativamente peculiar e inderivável, todas as explicações animistas, mágicas e etnopsicológicas para o surgimento da religião estarão liminarmente mal encaminhadas, passando ao largo do verdadeiro problema (OTTO, [1979] 2017, p. 46-47).

Dito de outro modo, a religião não teria a sua origem como um desdobramento da evolução histórico-psicológica da humanidade (como postulava Tiele), mas sua genealogia histórica deveria ser buscada no aparecimento do sentimento do numinoso (*sensus numinis*) na humanidade. Nesse contexto, é a sensação do *mysterium tremendum* seria o que melhor expressaria essa origem do *sensus numinis*, visto que nela se harmonizam os contrastes da experiência do numinoso: “e nesse aspecto ao mesmo infinitamente *arrepiante* e infinitamente *prodigioso* o misterioso tem seu próprio teor *positivo*²⁴⁴, duplo, a se revelar ao sentimento” (OTTO, [1979] 2017, p. 82). Tal harmonia contrastante seria atestada pela própria história da religião, sendo o seu mais estranho e notável fenômeno o fascínio e assombro que o numinoso

²⁴² O sentimento de criatura, seria um reflexo, uma autopercepção depreciativa que o sujeito experimenta em relação a si mesmo diante de um objeto numinoso: “o sentimento subjetivo de ‘dependência absoluta’ pressupõe uma sensação de ‘superioridade (e inacessibilidade) absoluta do numinoso” (OTTO, [1979] 2017, p. 43).

²⁴³ “Essa sensação pode ser uma suave maré a invadir nosso ânimo, num estado de espírito a pairar em profunda devoção meditativa. Pode passar para um estado d’alma a fluir continuamente, em duradouro frêmito, até se desvanecer, deixando a alma novamente no profano. Mas também pode eclodir do fundo da alma em surtos e convulsões. Pode induzir estranhas excitações, inebriamento, delírio, êxtase. Tem suas formas selvagens e demoníacas. Pode decair para horror e estremeçamento como que diante de uma assombração. Tem suas manifestações e estágios preliminares selvagens e bárbaros. Assim como também tem sua evolução para o refinado, purificado e transfigurado. Pode vir a ser o estremeçamento e emudecimento da criatura a se humilhar perante – bem, perante o que? Perante o que está contido no inefável mistério acima de toda criatura” (OTTO, [1979] 2017, p. 44-45).

²⁴⁴ “[...] o teor positivo não depende de se poder expressá-lo conceitualmente, que ele pode ser apreendido intensivamente, plenamente ‘entendido’, profundamente apreciado exclusivamente com, em e a partir do sentimento em si” (OTTO, [1979] 2017, p. 71).

exerce sobre o ser humano: “Além de desconcertante, é cativante, arrebatador, encantador, muitas vezes levando ao delírio e ao inebriamento – o elemento dionísíaco entre os efeitos do nume. Este chamaremos de aspecto ‘fascinante’ [*Fascinans*] do nume” (OTTO, [1979] 2017, p. 68). Assim, o numinoso seduz a psique humana e por ela é assimilado tanto pelo que ele desperta de assombroso e terrível, como pelo que ele incita de inebriante e arrebatador.

Será justamente esse aspecto fascinante que o numinoso exerce sobre a psique diante do *mysterium tremendum* que fará com que uma pessoa tenha o sentimento de criatura. Para Otto ([1979] 2017), essa autodesvalorização frente ao numinoso decorre do fato do numinoso possuir um valor próprio, capaz de fazer com que uma pessoa se sinta absolutamente profana ao experienciá-lo²⁴⁵. Esse valor próprio do numinoso será nomeado de *sanctum*. O reconhecimento do *sanctum* eleva-se acima dos valores racionais, sendo um valor estritamente irracional. Isso, no entanto, não deve ser visto como “um rompante de medo, e sim tímido *louvor* que, além de admitir balbuciando o poder avassalador, reconhece e exalta algo inconcebivelmente *valioso*” (OTTO, [1979] 2017, p. 92). Nas palavras do autor:

Para salientar esse aspecto do numinoso, ou seja, sua natureza absolutamente axiológica ou valorativa, e também para distingui-lo de mera bondade absoluta, tomamos a liberdade de introduzir um termo especial: “augusto” [*augustum*, em latim] ou *semnón* [em grego] prestam-se bem para tanto. Ocorre que o tributo “augusto” = *semnós* (assim como *sebastós*) a rigor somente cabe a objetos numinosos (por exemplo, a soberanos enquanto oriundos de deuses ou que tenham parentesco com a divindade). O *fascinans* então seria aquilo no nume mediante o qual ele tem valor *subjetivo*, ou seja, beatífico para mim. Mas ele é Augusto enquanto valor *objetivo em si*, a ser respeitado. E como esse “augusto” é elemento essencial do numinoso, a religião, independentemente de toda e qualquer esquematização moral, é essencialmente obrigação íntima, normatividade para a consciência e o vínculo da consciência, é obediência e culto, não pela pura e simples coerção pelo avassalador, mas pelo curvar-se em reconhecimento do mais sagrado valor (OTTO, [1979] 2017, p. 92).

Assim, o *sanctum* seria a categoria valorativa (axiológica) que distingue o numinoso de todas as outras experiências humanas, destacando o seu aspecto *augustum* (divino) e fazendo da santidade o valor máximo da religião. Por conseguinte, o sentimento de criatura expressaria que “enquanto profano, não se é digno de ficar próximo do Augusto, inclusive que o desvalor da pessoa haveria de ‘macular’ o próprio sagrado” (OTTO, [1979] 2017, p. 94). Com essa

²⁴⁵“[...] a pessoa atribui a isto que está acima de toda criatura a categoria de um *valor* totalmente peculiar, a se opor exatamente ao desvalor ‘profano’, valor esse que cabe única e exclusivamente ao nume: *tu solus sanctus*. Sanctus aí não é ‘perfeito’, nem ‘belo’, nem ‘excelso’, nem tampouco ‘com’. Entretanto, apresenta uma correlação com esses predicados que, com certeza, pode ser sentida: é também um *valor*, um valor objetivo, ao mesmo tempo um valor inexcedível, infinito. Trata-se do valor numinoso, o protofundamento e origem irracional primeira de todos os possíveis valores objetivos” (OTTO, [1979] 2017, p. 91).

diferença qualitativa e valorativa que o ser humano experimenta psicologicamente diante do que ele reconhece como santo (numinoso), Otto ([1979] 2017) busca transmitir o aspecto irracional na ideia do divino – que por ser *totalmente outro*, torna-se indizível em sua totalidade pela razão²⁴⁶, sendo melhor expresso por símbolos conceituais (ideogramas) do que por conceitos exatamente correspondentes²⁴⁷. E uma vez que não é possível traçar um esquema conceitual capaz de abarcar a totalidade da experiência valorativa do numinoso, o autor traçará uma gênese da evolução da compreensão do numinoso na história da religião, partindo do *mysterium tremendum* até a moralização do sagrado/santo:

Aquilo que o sentir religioso primitivo capta primeiro em formas de “receio demoníaco”, aquilo que nele depois é desdobrado, intensificado e enobrecido, ainda não é algo racional nem mesmo moral, mas justamente algo irracional, diante de cuja experiência a psique responde de modo singular com os reflexos de sentimento especiais, conforme descrito. Mesmo independentemente do processo de sua racionalização e moralização em seus primeiros estágios, a experiência desse aspecto passa *ela própria* por uma evolução (OTTO, [1979] 2017, p. 148).

Nessa perspectiva, Otto ([1979] 2017) defende que o *sensus numinis* que se inicia como um receio demoníaco, evoluindo ao longo da história da religião para um temor aos deuses e temor a Deus: a passagem do demoníaco [*daimónion*] ao ser divino [*theîon*]. Para o autor, essa evolução “que inicialmente se desenrola no âmbito estritamente irracional, é o primeiro momento de importância a ser rastreado pela história da religião e pela psicologia da religião” (OTTO, [1979] 2017, p. 149). Em função disso, também seria necessário acompanhar a racionalização e moralização que se realizam no numinoso, visto que ele “atrai para si as ideias dos ideais sociais bem como individuais daquilo que é normativo, de direito e bom” (OTTO, [1979] 2017, p. 149). Nesse processo, tais elementos são gradativamente postulados como a vontade do numinoso, a ponto de ele ser apreendido como o mantenedor, aspecto fundante e originário do que é normatizado como o que é correto e bom em uma religião.

²⁴⁶ “O mesmo se dá com o ‘receio’. No caso do temor comum posso indicar em conceitos, posso *dizer o que é* que eu temo: por exemplo, prejuízo ou ruína. Também no caso do respeito moral *posso dizer* o que é que o incute: heroísmo, força de caráter, por exemplo. Mas aquilo que ‘receio’ ou exalto como *augusto*, isto nenhum conceito essencial diz. É ‘irracional’, tão irracional quanto, por exemplo, a qual igualmente foge a toda e qualquer análise e conceitualização racional” (OTTO, [1979] 2017, p. 98).

²⁴⁷ “Por ‘irracional’ não entendemos com o vago e néscio, ainda não submetido à razão, nem a birra das pulsões individuais ou das engrenagens do mundo contra a racionalização. Usamos aquele linguajar presente, por exemplo, ao se dizer de um evento um tanto singular, que por sua profundidade foge à interpretação inteligente: ‘Isto tem algo de irracional’. Por ‘racional’ na ideia do divino entendemos aquilo que nela pode ser formulado com clareza, compreendido com conceitos familiares e definíveis. Afirmamos então que ao redor desse âmbito de clareza conceitual existe uma esfera misteriosa e obscura que foge não ao nosso sentir, mas ao nosso pensar conceitual, e que por isso chamamos de ‘o irracional’” (OTTO, [1979] 2017, p. 97-98).

Seguindo essa perspectiva, Otto ([1979] 2017) postulará o sagrado como uma categoria composta tanto de elementos racionais quanto irracionais, fazendo-o uma categoria estritamente *a priori*. A fim de fundamentar sua teorização sobre o surgimento histórico e o desenvolvimento posterior da religião, Otto, semelhantemente a Müller, retomará parte do pensamento kantiano²⁴⁸ em sua reflexão: “Aqui somos despachados de toda e qualquer experiência sensorial para aquilo que, independentemente de toda e qualquer ‘percepção’, está implantado em ‘razão pura’, no próprio espírito como sua primeiríssima origem” (OTTO, [1979] 2017, p. 150). Recordemos que, para Kant ([1904] 2012, p. 19), a proposta de uma crítica da razão pura não corresponde à “uma crítica dos livros e sistemas, mas sim da faculdade da razão em geral, com vistas a todos os conhecimentos que ela pode tentar atingir independentemente de toda experiência”. Para atingir esse propósito, Kant ([1904] 2012) estabelece uma distinção entre conhecimento puro (*a priori*) e conhecimento empírico (*advindo da experiência*). Os conhecimentos são *a priori* quando eles existem independente da experiência e de todas as impressões dos sentidos. Já os conhecimentos empíricos têm suas fontes *a posteriori*, por intermédio da experiência²⁴⁹. Essa distinção será retomada por Otto em sua teorização:

[...] os aspectos do numinoso e as sensações que eles correspondem são ideias e sensações *puras* por excelência, sendo que as características que Kant apresenta para os conceitos “puros” e para o sentimento do respeito a elas se aplicam com perfeita precisão. [...] E em relação ao próprio conhecimento empírico, ele distingue entre aquilo que recebemos mediante impressões e aquilo que é acrescentado por uma capacidade cognitiva interior e que *apenas é desencadeado por impressões sensoriais* (OTTO, [1979] 2017, p. 150-151).

De acordo com Otto, tanto os aspectos do numinoso como as sensações por ele desencadeadas são ideias advindas da razão pura, sendo, em função disso, ideias e sensações

²⁴⁸ Ao tratar do sagrado como uma categoria *a priori*, Otto reproduz textualmente a seguinte passagem da *Crítica da Razão Pura*: “Não há dúvida de que todo o nosso conhecimento começa com a experiência; pois de que outro modo poderia a nossa faculdade de conhecimento ser despertada para o exercício, não fosse por meio de objetos que estimulam nossos sentidos; [...] Ainda, porém, que todo conhecimento comece *com* a experiência, nem por isso surge ele apenas *da* experiência” (KANT, [1904] 2012, p. 45). Apesar disso, devemos atentar que a leitura e utilização dos conceitos kantianos feita por Otto é mediada pelas ideias de Jakob Friedrich Fries (1773-1843), relação que é explorada em um livro publicado por Otto em 1909: *Kantische-Fries'sche Religionsphilosophie Und Ihre Anwendung Auf Die Theologie Zur Einleitung in Die Glaubenslehre Für Studenten der Theologie (A filosofia da religião kantiana-friesiana e sua aplicação à teologia como introdução à doutrina da fé para estudantes de teologia)* (OTTO, 1909). Segundo Souza (2013), às referências a Fries, presentes na primeira edição alemã de *Das Heilige*, foram sistematicamente reduzidas e em alguns casos apagadas pelo próprio Otto em edições posteriores, gerando a impressão que a principal matriz conceitual mobilizada por Otto é a de Kant e não a de Fries. Os motivos desse ocultamento e suas consequências são detalhadamente analisados por Souza (2013).

²⁴⁹ “No que segue, portanto, entenderemos por conhecimentos *a priori* aqueles que se dão não independentemente desta ou daquela, mas de *toda e qualquer* experiência. A eles se opõem os conhecimentos empíricos ou aqueles que só são possíveis *a posteriori*; i. e., por meio da experiência. Dentre os conhecimentos *a priori*, contudo, denominam-se *puros* aqueles em que não há nada de empírico misturado” (KANT, [1904] 2012, p. 46).

puras por definição²⁵⁰. O sentimento do numinoso se enquadraria nesse esquema conceitual kantiano, visto que se distingue do conhecimento empírico, ainda que seja por ele desencadeado, emergindo do que há de mais profundo da psique: “sem dúvida alguma nem antes nem sem estímulo e provocação por condições e experiências sensoriais do mundo, e sim nas mesma e entre elas” (OTTO, [1979] 2017, p. 151). Sob essa visão, o conhecimento empírico funcionaria como um estímulo para a ativação do *sensus numinis*:

Como já é o caso nos “conceitos puros da razão” de Kant e nas ideias e valorações morais e estéticas, as convicções e sensações aqui em pauta remetem para uma fonte oculta e autônoma da formação de noções [*Vorstellung*] e sensações [*Gefühl*], fonte esta que é independente da experiência sensorial e se encontra na própria psique. Ou seja, essas convicções e sensações apontam para uma “razão pura” no mais profundo sentido, que pela exuberância dos seus teores também deve ser distinguida da razão teórica pura e da razão prática pura de Kant, sendo ainda mais elevada ou profunda. Nós a chamamos de fundo d’alma (OTTO, [1979] 2017, p. 151).

Em um movimento análogo ao de Müller, Otto empreende uma releitura dos conceitos kantianos. Entretanto, diferentemente de Müller, Otto não está propriamente interessado em defender uma disciplina específica para o estudo comparado das religiões, mas em resguardar a autonomia da religião em relação a outras esferas da vida humana, apreendidas pela razão teórica e pela razão prática pura, fundamentando o sentimento do numinoso na razão pura. Porém, ao tratar da razão pura, Otto ([1979] 2017) opera um deslocamento teórico nesse conceito, identificando-o como a base profunda da psique, fazendo da razão pura sinônimo para o que ele nomeará de *o fundo d’alma*. Despertado pelos estímulos sensoriais, esse fundo d’alma, segundo Otto ([1979] 2017), seria *a fonte de potencial oculto do espírito humano*, o pendor presente no espírito humano que impulsionou o surgimento da religião na história da humanidade²⁵¹: “O potencial como ‘pendor’ para algo é, ao mesmo tempo, uma determinante teleológica, uma direção apriorística do vivenciar, experimentar e comportar-se, é estar *a priori* posicionado para algo²⁵²” ([1979] 2017, p. 153). Isso, por sua vez, fundamentará a tese de Otto

²⁵⁰ Para Kant ([1904] 2012) as ideias (tais como Deus, alma e mundo como totalidade metafísica) são o objeto da razão pura, ao passo que as sensações, em seu sentido subjetivo, são tomadas “como o que unifica as faculdades do entendimento e da imaginação no juízo estético” (TORRES, 2018, p. 11), sendo elas objetos da razão prática. Em Kant, conforme argumenta Torres (2018, p. 11), o conceito de sensação também admite uma delimitação em sentido objeto, tornado essa conceituação mais complexa, “pois envolve a explicitação de subdistinções de vários aspectos do significado global do termo, os quais, embora complementares, requerem tratamento próprio”.

²⁵¹ Isso porque o sagrado, na visão de Otto, funcionaria simultaneamente como uma categoria a priori do espírito racional e como manifestação histórica desse espírito: “quem fala de história da religião fala da história de um espírito qualificado para a religião” (OTTO, [1979] 2017, p. 206). Nesse sentido, Otto se aproxima das discussões sobre as Ciências do Espírito (*Geisteswissenschaften*) feitas por Wilhelm Dilthey (1833-1911) na Alemanha.

²⁵² Com isso, Otto defende que o numinoso estaria presente desde as ideias proto-religiosas, indicando que tanto elas como as formas religiosas que delas evoluíram possuem sua origem em um elemento psíquico – o fundo d’alma: “É preciso admitir que, no início da evolução histórico-religiosa, há certas coisas esquisitas que muito

acerca do caráter apriorístico da experiência do sagrado, residindo no entrelaçamento entre o racional e o irracional a ligação necessária que confere a complexidade de dessa categoria, bem como o reconhecimento da sensação do numinoso por aquele que a experimenta:

Concluimos, portanto, que tanto os elementos racionais quanto os irracionais da complexa categoria que é o “sagrado” são elementos a priori, os racionais na mesma medida que os irracionais. A religião não entra em vassalagem nem com o *telos* nem com *etos* [teleologia e moral], tampouco vive de postulados; também o que ela tem de irracional tem suas próprias raízes independentes nas ocultas profundezas do espírito humano (OTTO, [1979] 2017, p. 173).

Em síntese, a junção entre os elementos racionais e irracionais ocorreria, ao longo da evolução histórico-religiosa, por meio de um processo de esquematização do irracional pelos aspectos racionais, gerando o que Otto ([1979] 2017, p. 178) entende ser a harmonia da religião: “O fato de os elementos irracionais numa religião se manterem sempre vivos e ativos preserva-a de virar racionalismo. O fato de ela embeber-se ricamente de elementos racionais preserva-a de decair para o fanatismo ou misticismo ou neles permanecer”. Otto, apesar disso, acredita que a qualidade civilizada e universal que a religião alcançou no processo de racionalização e moralização teria seu ponto máximo de expressão no Cristianismo, critério que conferiria a essa religião uma superioridade em relação às demais – ponto que marca uma distância infranqueável entre sua perspectiva teológica e a Ciência da Religião:

Na proporção sadia dos seus elementos, o cristianismo adquire a forma clássica, a qual mais vivamente se transmite ao sentimento quanto mais honesta e desinibidamente ele seja submetido ao estudo comparativo das religiões. Reconhece-se, então, que nele de modo especial, inclusive superior, chegou à maturidade um aspecto da vida do espírito humano, aspecto este que também em outros lugares tem suas analogias e leva o nome de “religião” (OTTO, [1979] 2017, p. 179).

Diante dessa passagem, é fundamental lembrar que *Das Heilige* é uma obra de orientação teológico-filosófica, devendo ser situada no debate teológico e filosófico de seu tempo. Na visão de Brandt (2017), ela seria a marca de uma percepção expressionista²⁵³ em

pouco se parecem com ‘religião’ como a entendemos hoje. Elas a precedem como que uma ante-sala e depois continuam influenciando profundamente sobre ela: coisas como crença nos mortos e culto aos ancestrais, a crença em almas [ou espíritos] e seu culto, feitiço [*Zauber*], contos e mitos, adoração de objetos da natureza, sejam eles assustadores ou esquisitos, nefastos ou benéficos, a curiosa noção de ‘poder’ (Orenda), fetichismo e totemismo, adoração de animais e plantas, demonismo e polidemonismo. Todas essas coisas, por mais que difiram entre si e por mais distantes que estejam da religião autêntica, já estão palpavelmente assombradas por um elemento comum, que é o numinoso, razão pela qual (e somente por esta) elas constituem uma ante-sala da religião” (OTTO, [1979] 2017, p. 155).

²⁵³ “Trata-se de determinado estilo nas artes. É verdade que esse termo foi utilizado pela primeira vez em 1911 para caracterizar os pintores Cézanne, van Gogh e Matisse. Mas expressionistas eram todos aqueles que não se deixavam impressionar com o crescimento econômico e o esplendor do século XIX que se iniciava. Eles enxergavam a moral provinciana e a autocomplacência da sua época. Sentiam a frieza da razão. Desconfiavam da idolatria da máquina, do dinheiro, da expansão em muitas áreas. O desenvolvimento tecnológico (inclusive das

Teologia, um contraponto ao racionalismo que predominava no pensamento teológico alemão no período anterior à Primeira Guerra Mundial, além de localizar-se na polêmica “contra o historicismo, psicologismo e todo e qualquer idealismo” (BRANDT, 2017, p. 10). Conforme Souza (2013), a Teologia, na perspectiva de Otto, deveria estar imbuída de um espírito filosófico que a permitisse julgar o que é possível pensar em matéria de religião, valendo-se, do estudo comparativo da religião como um método ampliado de análise da experiência religiosa capaz de destacar “o caráter distintivo do cristianismo dentre as demais manifestações religiosas” (SOUZA, 2013, p. 15). A importância em enfatizar que o cerne dessa obra tem como questão primária a reflexão teológica, serve para evitar que incorramos no mesmo erro que Usarski (2004), que coloca autores como Otto e Söderblom como representantes e precursores da Fenomenologia da Religião, valendo disso para desqualificá-la como cripto-teológica.

Nesse sentido, a principal contribuição teórica de Otto para a Ciência da Religião foi ajudar a pensar a autonomia da religião com relação às demais esferas da vida humana – algo que interessava tanto a Müller como a Tiele – a partir da categoria do sagrado. Isso porque o sagrado remete a um estado mental *sui generis*, irreduzível a qualquer outra disposição psíquica do ser humano. Ao enfatizar o aspecto irracional do sagrado, Otto ([1979] 2017) toma como dado primário de sua investigação um julgamento de fé (*sensus numinis*), um elemento que não é passível de uma demonstração estritamente racional, visto que o numinoso é por excelência inefável, sendo possível descrevê-lo apenas parcialmente pela análise de seus atributos, tais como o *tremendum* (arrepiente), *majestas* (avassalador), *mysterium* (o totalmente outro), *augustum* (divino). Essa contribuição será assimilada, não sem retificações, na Fenomenologia da Religião desenvolvida pela Ciência da Religião.

Por fim, se a santidade e a experiência do sagrado formam um oceano inavergável para a razão, caberá à Fenomenologia da Religião o arriscado desafio de navegar no fluxo violento desses mares, ainda que isso lhe imponha o terrível risco ao naufrágio e desterro. Esse será o destino e desatino da Ciência da Religião na primeira metade do século XX.

4.2 A correnteza e o fluxo das marés: o desaguar da Fenomenologia da Religião

Ao tratar do aspecto subjetivo da religião, a Ciência da Religião se aproximou de parte das reflexões teóricas da Psicologia praticada entre o final do século XIX e começo do século XX. Essa proximidade foi favorecida pelo fato de importantes psicólogos da época, tais como

armas) e da ciência para essas pessoas não representava um avanço, mas era sinal de ruína do espírito” (BRANDT, 2017, p. 9-10).

William James (1842-1910), James Bisset Pratt (1875-1944), Edwin Diller Starbuck (1866-1947) e James Henry Leuba (1868-1946), interessarem-se pela experiência religiosa dos indivíduos como um aspecto fundamental para compreender o funcionamento da mente humana e pela possibilidade de traçar uma análise comparada dessa experiência (SHARPE, [1975] 1986). Em um período em que as fronteiras disciplinares ainda não possuíam contornos tão rígidos como os adquiridos nas décadas seguintes, isso possibilitou intercâmbios teóricos entre diversas disciplinas no campo do estudo geral da religião:

[...] como o estudo da religião não era então – por volta e logo após a virada do século – tão compartimentado quanto mais tarde se tornaria, pressuposições, dados e métodos “psicológicos” foram usados quase universalmente pelos estudiosos envolvidos na interpretação da religião. Assim, as descobertas dos psicólogos poderiam ser, e foram, utilizadas por antropólogos, teólogos, sociólogos e historiadores. [...] Tylor, Marett, Lévy-Bruhl, Wundt, Söderblom, Otto e muitos outros eram, até certo ponto, psicólogos da religião no sentido “antigo”, no sentido de que todos estavam preocupados em elucidar o papel da religião no coração e na mente de o crente individual, e fazer-lhe perguntas mais ou menos diretas, convidando-o a falar por si mesmo sobre os assuntos que lhe dizem respeito mais intimamente. Provavelmente seria verdade dizer que, nas primeiras três décadas do novo século, nenhum estudante de religião comparada foi capaz de ignorar inteiramente essa abordagem (SHARPE, [1975] 1986, p. 195-196).

Tal abertura para a Psicologia favoreceu o tratamento das questões referentes à essência da religião pela Fenomenologia da Religião, fazendo-a a principal frente de trabalho da Ciência da Religião até meados da década de 1960. É oportuno recapitular que ainda na fase formativa da Ciência da Religião, a dimensão psíquica que envolve a experiência religiosa não foi um aspecto negligenciado, sendo a sentença que abre a seção fenomenológica do *Manual of the science of religion*, um belo exemplo disso: “A fenomenologia da religião está mais intimamente ligada à psicologia, na medida em que trata de fatos da consciência humana” (SAUSSAYE, [1887] 1891, p. 67). Uma posição semelhante a essa também é sustentada por Tiele (1899), quando afirma que a parte ontológica da Ciência da Religião trata a questão da essência da religião não em um sentido metafísico, porém psicológico – além do caso do próprio Müller (1878), que postulava a faculdade da fé como um aspecto inerente da atividade intelectual humana. Outra ressonância com o período formativo merece destaque: se foram variados os usos que se prestaram o projeto mülleriano de uma Ciência da Religião, uma situação semelhante ocorreu com a Fenomenologia da Religião, ora tomada como um método equivocadamente atribuído a Husserl, ora tida como sinônimo da Ciência da Religião e não como um de seus ramos. Sob a rubrica de Fenomenologia da Religião, diferentes abordagens sobre a experiência religiosa foram desenvolvidas ao longo do século XX:

O significado da fenomenologia para áreas de estudo como psicologia, sociologia, história, direito, ciência política, arte etc. está longe de ser estabelecido. No entanto, entre as pessoas dentro de cada uma dessas disciplinas, parece haver pelo menos um grau de concordância sobre a presunção de que os insights filosóficos de Husserl e seus sucessores têm influência em seu trabalho e que a relação entre os dois deve ser buscada em o estudo e a reflexão sobre as obras de Husserl, seus seguidores e seus críticos, à medida que as ideias e materiais tradicionais desses domínios do discurso são reexaminados à luz do insight que eles têm a oferecer. Tal não é o caso do estudo acadêmico da religião. O problema geral da “aplicação” do método fenomenológico a qualquer uma das ciências sociais ou humanas se aplica, sem dúvida, à utilização desse método ao estudo da religião. Mas um olhar sobre o uso da chamada fenomenologia no campo da religião sugere que a fenomenologia da religião ou a abordagem fenomenológica da religião acarreta um nível de confusão que excede o de outros campos. No campo da religião, o termo é empregado em um sentido que não apenas não se enquadra com seu significado para Husserl, mas também parece ter conotações que não poderia ter para ele ou qualquer de seus seguidores (JAMES, 1985, p. 311).

Em resumo, não é possível atribuir um credo fundacional ao qual se possam remeter todos os pesquisadores que tenham aderido a abordagem fenomenológica no estudo comparado das religiões. O que pode ser feito é *o mapeamento da rede de filiações conceituais que ligam certos fenomenólogos à Fenomenologia da Religião concebida no âmbito da Ciência da Religião*. E para entender como é possível uma Fenomenologia da Religião é preciso primeiro apreender aquilo que aparece no campo da experiência religiosa: o *fenômeno religioso*. Nesse contexto, uma obra que serve como ponto de referência para o momento fenomenológico da disciplina é *Phänomenologie der Religion* de Gerardus van der Leeuw (1890-1950), publicada em alemão no ano de 1933 – e reeditada em 1956²⁵⁴. Nela, van der Leeuw propõe um olhar para além da dicotomia entre evolucionismo e anti-evolucionismo que marcou o estudo da religião nas primeiras décadas do século XX²⁵⁵:

Neste livro você não encontrará nem a teoria evolucionista nem a chamada teoria antievolucionista ou outras. Em particular, aquelas teorias que tentam apreender a origem da religião, quer pensem encontrá-la em um dinamismo primitivo, em um animismo primitivo ou em um monoteísmo primitivo, foram radicalmente rejeitadas deste livro (Leeuw, [1956] 1964, p. 10-11).

²⁵⁴ Essa reedição foi iniciada por Leeuw, porém devido ao seu falecimento precoce, foi finalizada por seu filho (Leeuw, [1956] 1964). Em nosso estudo, servimo-nos desta segunda edição, traduzida para o espanhol em 1964.

²⁵⁵ “A recém-celebrada hipótese da evolução unilinear da religião era agora sentida, particularmente após o trauma dos anos de guerra, como um obstáculo positivo para a realização de tal compreensão, uma vez que envolvia a imposição de tantos juízos de valor estranhos sobre o material. Em vez disso, buscou-se um método que eliminasse tais juízos de valor, permitisse ao crente falar claramente por si mesmo e, assim, chegar a uma avaliação objetiva do papel da religião na vida humana. Assim, enquanto os especialistas, cada um em seu campo individual, continuavam a trabalhar intensiva e frutiferamente em seus textos e edições, e continuavam a produzir monografias indispensáveis sobre todos os tipos de assuntos, um pequeno grupo de estudiosos, principalmente na Holanda e na Escandinávia, começou a investigar as possibilidades de um método já conhecido como *Religionsphänomenologie*, ou a fenomenologia da religião” (SHARPE, [1975] 1986, p. 220).

Dessa obra, interessa-nos recuperar dois aspectos centrais para a nossa cartografia: a diferenciação entre o objeto da Ciência da Religião e o objeto da religião e a elaboração de uma história geral da Fenomenologia e da Fenomenologia da Religião. Nesse contexto, devemos enfatizar que não é mais a defesa de uma disciplina específica para o estudo comparado das religiões o elemento que capitaneia os embates teóricos da disciplina, porém o problema de como apreender fenomenologicamente o objeto religião:

O que a Ciência da Religião chama de *objeto* da religião é, para a própria religião, *sujeito*. O homem religioso sempre vê o que é sua religião como o primário, o causador. Somente para reflexão ela se torna um objeto de experiência observada. Na religião, Deus é o agente na relação com o homem; a ciência só pode falar da atividade do homem em relação a Deus, mas nada da atividade de Deus (Leeuw, [1956] 1964, p. 13).

Para o autor, é indispensável distinguir, de um lado, a religião como uma realidade vivenciada e, do outro lado, a religião como objeto de uma prática científica. Isso porque, para ele, a religião é o espaço da experiência primária em que Deus é reconhecido como o agente na relação com o ser humano, ao passo que na Ciência da Religião o que está em questão é a experiência observada pelo pesquisador: a atividade da pessoa religiosa em relação a Deus. Porém, o que Leeuw chama de Deus? Que efeito de sentido ele faz passar sob esse designativo? Discursivamente, ele se colocará em linha de continuidade com o já-dito (pré-construído) nos trabalhos de Söderblom²⁵⁶ e Otto a fim de demarcar sua própria posição teórica (discurso transversal):

Ao dizer que *Deus* é o objeto da experiência religiosa, devemos ter em mente que “Deus” é muitas vezes um conceito muito indeterminado que geralmente não é coberto pelo que geralmente entendemos por ele. Experiência religiosa refere-se a algo, mas muitas vezes nada mais pode-se dizer que esse algo é *algo*. Porém, para que o homem possa se expressar em relação a esse algo, ele deve ser imposto a ele, confrontado com ele como *algo distinto* (o outro). Portanto, a primeira coisa que podemos dizer sobre o objeto da religião é que é *o outro*, o estranho. Esse assombro é que o princípio se aplica, como observa Söderblom, não apenas à filosofia, mas também à religião. Neste caso, não se trata de sobrenaturalidade ou transcendência; de *Deus* só podemos falar em sentido impróprio. Mas há uma experiência que está ligada ao outro, o que é estranho. A teoria, e mesmo a menor generalização, ainda está muito longe; é preciso se contentar com a afirmação empírica: esse objeto é fora do comum. Isso decorre do *poder* que desenvolve. A fé mais antiga é puramente empírica. Devemos nos acostumar a substituir, na religiosidade primitiva e até em boa parte da religiosidade da Antiguidade, o sobrenatural da ideia de Deus pela

²⁵⁶ “Van der Leeuw lembra em muitos aspectos Söderblom, a quem admirava muito. Ambos eram historiadores da religião e teólogos cristãos; ambos eram personalidades públicas (um arcebispo, o outro ministro da educação); ambos tinham um grande dom de simpatia imaginativa, talvez repousando em última instância em faculdades estéticas altamente desenvolvidas, nas quais a música desempenhava um papel importante. Os paralelos não podem ser estendidos indefinidamente – por exemplo, Söderblom era mais o historiador e van der Leeuw mais o filósofo – mas em ambos os casos é quase impossível resumir seu trabalho em poucas frases, e uma variedade de distorções tem sido perpetuado por aqueles que tentaram fazê-lo” (SHARPE, [1975] 1986, p. 230).

simples noção do outro, do heterogêneo, do extraordinário; a simples dependência que nos é familiar, por um sentimento geral de distância (Leeuw, [1956] 1964, p. 13)

Tomado em sentido ordinário, Deus é, para Leeuw, um conceito vago, incapaz de oferecer maior precisão teórica, uma vez que a experiência religiosa, por si mesma, seria algo distinto: o outro, o estranho (*de Deus só podemos falar em sentido impróprio*). Essa estranheza seria produto do *poder* que essa experiência primária envolve, devendo ele substituir a noção de Deus no estudo da religiosidade primitiva e de parte dos povos da Antiguidade. Em outras palavras, é o poder que se apresenta como o objeto da religião, não uma deidade, mas o *mana*, manifestando a sua potência. Essa posição teórica se assemelha à conceituação de Söderblom sobre a santidade, expressão do *mana*, o poder que inspira tanto a piedade como o temor. Tal como Söderblom, Leeuw ([1956] 1964) retoma em sua teorização os estudos sobre os melanésios e outros povos originários realizados por antropólogos e etnólogos para demonstrar como a noção do poder está presente nas mais diversas culturas, além de se valer do pressuposto do *sensus numinis*, formulado por Otto. E do mesmo modo que Otto, ele também rejeita a ideia de que o sentimento de dependência seja um dado primário: essa dependência seria antecedida pelo sentimento de distância. O poder, tal como o numinoso, não derivaria de uma ordem racional, sendo tanto um valor como um estado psíquico:

Vamos recapitular. Encontramos a ideia de um poder que se verifica empírica e vivencialmente em coisas ou pessoas e graças ao qual elas podem agir. Este agir é de natureza muito diversa; estende-se tanto ao que consideramos sublime, como a criação, quanto à pura habilidade ou *fortuna*. É apenas dinâmico e não é absolutamente ético ou “espiritual” nem se pode falar de “monismo primitivo” porque isso pressupõe uma teoria que não existe. Só se fala de poder, quando surpreende; não se importa com o que em casos usuais ajuda objetos e pessoas a agir. Além disso, é bem verdade que a ideia de poder, assim que recebe abrigo em outras circunstâncias culturais, torna-se a ideia de uma força universal (omnipotência) (Leeuw, [1956] 1964, p. 18).

Ao apresentar sua posição teórica nesses termos, Leeuw procura mostrar como o poder é um aspecto central na experiência religiosa, algo que se apresenta com acentuado *dinamismo* em variadas culturas e que não pode ser reduzido a uma esfera da vida humana, mas que atua como uma força universal. Esse dinamismo é o que confere a universalidade do poder, tornando-o capaz de revestir não só pessoas, mas também coisas, palavras, lugares e ações²⁵⁷. Tratar do poder desse modo, na visão do autor, seria mais adequado do que a adoção das teorias

²⁵⁷ “Poderíamos falar de dinamismo, do conceito universal de poder. Preferimos esta expressão aos termos animismo e pré-animismo, em primeiro lugar porque a ‘animação universal’ sabe muito de teoria. O primitivo não se detém na diferença entre natureza inorgânica e orgânica; sempre que lhe ocorre, não é a vida que parece óbvio, mas o poder que se verifica de forma puramente empírica, repetidas vezes” (Leeuw, [1956] 1964, p. 17).

animistas e pré-animistas sobre a origem da religião – tais como foram os casos de Robert Henry Codrington e Robert Ranulph Marett, estudiosos de quem ele se serviu dos dados etnográficos –, visto que permitiria reconhecer simultaneamente no dinamismo do poder um elemento cosmológico e psicológico:

A teorização do poder que apresentamos até agora tem um caráter cosmológico definido. Mas também pode ter um significado psicológico. O poder que atua no homem não é considerado então como sua *alma*, no sentido que nos é costumeiro, mas como um poder especial, que mantém uma relação peculiar com seu portador: é seu poder, mas, apesar dele, está acima do homem. [...] O poder pode estar ligado a todos os objetos materiais ou corporais possíveis; é este estado de coisas que levou à denominação “matéria anímica”. Todas essas ideias se distinguem da alma em que o poder é impessoal, em que mais ou menos dele pode ser obtido e que pode ser perdido ou ganho, em outras palavras, na medida em que é independente do homem e superior a ele (Leeuw, [1956] 1964, p. 23).

Em síntese, o poder seria algo que o ser humano não apenas manipula ou detém, porém aquilo que se liga a tudo que é matéria anímica, conferindo a sua autonomia em relação ao humano. Nessa perspectiva, o poder não é sinônimo de alma, porém de algo que interpenetra seres humanos e toda a sorte de objetos materiais e corporais, ao mesmo tempo em que é uma realidade que os ultrapassa. O poder, para retomar os termos de Otto, é um objeto numinoso. Por conseguinte, o objeto da Ciência da Religião, para Leeuw, será a atividade do ser humano em relação ao poder, isto é, o estudo do reconhecimento e manifestação dessa realidade – tarefa que será capitaneada pela Fenomenologia da Religião. Nesse contexto, ele apresentará o que entende por fenomenologia nos seguintes termos:

A fenomenologia busca o *fenômeno*. Mas o fenômeno é *o que se mostra*. Isso significa três coisas: 1) é algo; 2) esse algo se mostra; 3) é um fenômeno justamente porque se mostra. Mas mostrar-se está relacionado tanto com o que é mostrado quanto com aquele a quem é mostrado. Portanto, o fenômeno não é um objeto puro, nem é *o objeto*, a verdadeira realidade cuja essência é ocultada pela aparência das manifestações. Alguns metafísicos falam sobre isso. Ao dizer “fenômeno” também não se indica nada puramente subjetivo, uma “vida” do sujeito. É disso que trata um certo tipo de psicologia... na medida do possível. O fenômeno é um objeto relacionado ao sujeito e um sujeito relacionado ao objeto. Com isso não pretendemos que o sujeito empreenda algo com o objeto ou, vice-versa, que o objeto sofra algo do sujeito. O fenômeno não é produzido pelo sujeito; menos ainda é corroborado ou provado por ele. Toda a sua essência é dada na medida em que é mostrada, é mostrada a “alguém”. Se esse “alguém” começar a falar sobre o que é mostrado, a fenomenologia aparece (LEEUEW, [1956] 1964, p. 642).

Para Leeuw, *algo* só pode ser apreendido como fenômeno a partir do momento em que esse *algo se mostra para alguém*, ao passo que quando esse alguém fala sobre o que se mostra para ele é que emerge a atitude fenomenológica. Em outras palavras, o fenômeno é sempre relacional e aparece na interação entre aquele que observa e aquilo que é observado, não

podendo ser reduzido ao isolamento de um objeto puro ou à condição de produto de um sujeito (*O fenômeno é um objeto relacionado ao sujeito e um sujeito relacionado ao objeto*). Leeuw ([1956] 1964) dirá que esse algo que caracteriza a busca fenomenológica é composto de três camadas de fenomenalidade entretecidas na relação entre *o alguém e o fenômeno que se mostra a esse alguém*: uma relativa *ocultação*; uma *revelação progressiva* e uma relativa *transparência*. Tais estágios, na visão do autor, não se confundem, mas se correlacionam com três fases da vida humana: “1) *experiência*²⁵⁸, 2) *compreensão*, 3) *testemunho*. As duas últimas atitudes formam, exercidas cientificamente, a atividade da fenomenologia” (LEEUEW, [1956] 1964, p. 643).

Compreender e testemunhar sobre *aquilo que aparece*, implicaria em um trabalho de reconstrução do que foi vivenciado, experimentado. Para Leeuw ([1956] 1964), tal atitude fenomenológica não consistiria em uma metafísica nem em uma apreensão da realidade empírica, porém em uma reserva, a *epoché*²⁵⁹, de modo a evidenciar que a compreensão do acontecimento experienciado depende do enquadramento que lhe é dado: “a fenomenologia trata apenas dos fenômenos, ou seja, do que se mostra, pois para ela não há ‘atrás’ do fenômeno. Essa reserva não significa apenas um truque metódico, uma regra de precaução, mas também o que é peculiar a todo comportamento humano diante da realidade” (LEEUEW, [1956] 1964, p. 647). Por conseguinte, o trabalho de reconstrução fenomenológica consiste em fazer emergir a *estrutura* vivenciada e compreendida (*o complexo de significado*) que é composta tanto pela própria realidade como por quem tenta entendê-la²⁶⁰ (LEEUEW, [1956] 1964). No caso da experiência religiosa, tal reconstituição pode ser sintetizada em cinco pontos:

1. Atribuir nomes a grupos de fenômenos – como sacrifício, oração, salvador, mito, etc.
2. Interpoliar as experiências dentro da própria vida e vivenciá-las sistematicamente – um ponto que à primeira vista parece difícil de conciliar com a afirmação de que o objetivo da fenomenologia é a “objetividade pura”.

²⁵⁸ “Por experiência entendemos uma vida presente que, segundo seu sentido, constitui uma unidade (Dilthey, VII, 194). Assim, a experiência não é simples ‘vida’; em primeiro lugar, é condicionada pelo objeto (é experimentada), em segundo lugar, está inextricavelmente ligada à sua interpretação como experiência. A própria ‘vida’ é indescritível” (LEEUEW, [1956] 1964, p. 643).

²⁵⁹ “Com van der Leeuw a *epoché* não é a suspensão da tese do ponto de vista natural, que dá acesso ao mundo da consciência. É uma atitude em relação ao objeto de estudo que permite ao investigador evitar uma avaliação prejudicial dos dados que impediria a investigação de qualquer compreensão verdadeiramente significativa. A religião, como disse van der Leeuw, não pode ser compreendida na atitude de pura contenção intelectual, mas ele acredita que em todo entendimento um certo tipo de contenção é sempre pressuposto” (JAMES, 1985, p. 333).

²⁶⁰ “A estrutura é um composto que não é experimentado ou abstraído, apenas logicamente ou casualmente, mas que é *compreendido*. É um todo orgânico que não pode ser dividido em partes, mas que se compreende a partir delas, um tecido de detalhes que não se combinam mediante somando-os à dedução de um ou de outro, mas só pode ser entendido como um todo. Em outras palavras, a estrutura é vivenciada, mas não de modo imediato, ela é construída, mas não de forma lógico-causal-abstrata. A estrutura é a realidade significativamente composta. Mas o significado pertence em parte à própria realidade e em parte a ‘alguém’ que tenta entendê-la. É sempre compreensão e compreensibilidade” (LEEUEW, [1956] 1964, p. 643-644).

3. Exercitar a *epoché*, ou seja, retirar-se para um lado e observar. 4. Esclarecer e compreender. 5. Confrontar a realidade caótica e testemunhar o que foi compreendido (SHARPE, [1975] 1986, p. 234).

Para que a fenomenologia cumpra sua tarefa em relação ao estudo comparado das religiões, Leeuw ([1956] 1964) afirma que ela não deve prescindir da pesquisa filológica e arqueológica, devendo cotejar a sua interpretação sobre a essência e manifestação da religião com o material advindo desses estudos, permitindo ao cientista da religião compreender a estrutura que é inerente à experiência religiosa. E visto que o objeto da Ciência da Religião é a atitude humana em relação ao poder, Leeuw aprofundará tal ponto com a abordagem fenomenológica:

[...] a religião implica que o homem não aceita simplesmente a vida que lhe é dada. Ele procura o *poder* na vida. Se ele não o encontra ou o encontra de uma forma que não o satisfaz, ele procura introduzir em sua vida o poder em que crê. Tenta elevar sua vida, ampliá-la, dar-lhe um significado mais profundo e amplo. Com isso, encontramos-nos na linha horizontal: a religião é a extensão da vida até sua fronteira mais distante. O homem religioso quer para si uma vida mais rica, mais profunda, mais ampla, quer poder. Em outras palavras: o homem busca em sua vida e dentro dela uma superioridade seja para usá-la ou porque quer adorá-la (LEEUEW, [1956] 1964, p. 650).

Em síntese, a religião é a busca pelo poder na vida, o desejo de experimentá-lo em toda a sua potência de elevar e ampliar a vida, fornecendo ao homem religioso um significado mais profundo para a sua existência (*a religião é a extensão da vida até sua fronteira mais distante*). De acordo com Leeuw ([1956] 1964), isso estaria atrelado ao próprio dinamismo do poder, visto que o elemento cosmológico e psicológico do poder se expressa na própria busca e ordenação de sentido na vida humana – produzindo, assim, o nascimento da *cultura* em suas figuras mais variadas (artes, costumes, economia, etc.)²⁶¹. Nesse contexto, a questão da produção de sentido da religião (o significado religioso) teria uma singularidade, pois ela se projeta para um além do sentido, o *algo distinto* (o totalmente outro):

O significado religioso das coisas é aquele que não pode ser seguido por um sentido mais amplo ou mais profundo. É o sentido de tudo. É a última palavra. Mas esse sentido nunca será entendido, essa palavra nunca será pronunciada. Eles continuam superiores. O sentido último é um mistério que sempre se revela de novo e, no entanto, permanece sempre oculto. Significa um avanço até o último limite onde apenas uma coisa já é compreendida: que todo entendimento está “além”. [...] O *homo religiosus* se dirige à onipotência, à

²⁶¹ “O homem não aceita simplesmente a vida, mas quer algo dela – poder – tenta encontrar sentido na vida. Ele a ordena para um todo que faça sentido: é assim que nasce a cultura. Lança-se na multiplicidade do que é dado a sua rede sistematicamente trabalhada; então aparecem figuras variadas: uma obra de arte, um costume, uma economia. Da pedra se faz uma imagem, do impulso, um mandamento, do ermo, um campo. Desta forma, ele exhibe poder. Mas ele não pode ficar parado, ele tem que continuar procurando um sentido cada vez mais profundo e amplo. Quando ele sabe que uma flor é bela e que produz um fruto, ele pergunta sobre seu *sentido* mais amplo e último” (LEEUEW, [1956] 1964, p. 650).

oncompreensão, ao sentido último. Gostaria de compreender a vida para dominá-la. Assim como ele entende o solo para torná-lo fértil, assim como ele aprende a entender os animais para dominá-los, assim ele quer entender o mundo para dominá-lo. Portanto, sempre em busca de novas superioridades. Até que finalmente ele fica no limite e vê que nunca alcançará a superioridade final, mas ela o alcançará de uma maneira ininteligível e misteriosa (LEEuw, [1956] 1964, p. 650-651).

Em outras palavras, não há, na religião, um fechamento do sentido, porém a abertura do ser humano para o ilimitado, sendo a questão do sentido último, na verdade, o limite do sentido, aquilo que escapa ao nomeável (*numen*). Isso faria com que o *homo religious* – dimensão psicológica da religião que não restringe aos povos originários, assemelhando-se ao *fundo d'alma* postulado por Otto – vivencie a religião como uma experiência limite, um limiar que permite uma recriação da vida pela força universal (o poder) que a atravessa. Para Leeuw ([1956] 1964, p. 653), isso seria um reflexo de que não só a religião, mas que toda forma de entendimento humano chega ao limite em que “perde seu nome próprio e só pode ser chamado de tornar-se entendido”, e isso se deve ao fato de que quanto mais o entendimento penetra em um evento, “mais claramente se torna evidente para aquele que compreende que o fundamento último do entendimento não se encontra nele mesmo, mas em outra coisa pela qual ele é compreendido, um além do limite” (LEEuw, [1956] 1964, p. 653). Em síntese, a relação entre o alguém e o algo que se mostra para esse alguém encontra seu enlaço na compreensão do fenômeno, que, nesse sentido, é também testemunho do complexo de significado que a experiência religiosa envolve e que a fenomenologia procura interpretar.

Leeuw irá alinhar essa atitude fenomenológica com a história da Ciência da Religião, a fim de *tecer uma genealogia para a Fenomenologia da Religião no interior do estudo comparado das religiões*, filiando-se a abordagem iniciada por Chantepie de la Saussaye:

A história da fenomenologia da religião é breve. A história da religião é uma ciência jovem, mas sua fenomenologia ainda está em sua infância. Foi conscientemente cultivada a partir de Chantepie. No entanto, em primeiro lugar, nenhuma boa história pode ser produzida sem a prática da fenomenologia, seja qual for o nome que lhe seja dado: em segundo lugar, nos mais diversos momentos da história da história da religião, foram dados pontos de partida metódicos para uma consideração fenomenológica. Essas duas circunstâncias nos permitem traçar a formação da fenomenologia relativamente longe (LEEuw, [1956] 1964, p. 658).

Para fundamentar essa visão, Leeuw defende que a Ciência da Religião²⁶² teve seis épocas em seu desenvolvimento histórico. A primeira época se deu durante o Iluminismo –

²⁶² Essa divisão, a nosso ver, não apresenta distinções precisas entre a Ciência da Religião e o estudo geral da religião. Leeuw procura justificar historicamente a aplicação da fenomenologia ao estudo da religião em geral, colocando a Ciência da Religião como a disciplina em que tal metodologia alcança o seu ápice.

especialmente entre o século XVIII e início do XIX, sendo caracterizada pela busca por leis universais e uma evolução capaz de ser compreendida sem a necessidade de recorrer à intervenção de uma revelação divina como uma chave explicativa: “Inclina-se, mais ou menos com relutância, diante dos dados da história bíblica, mas a corrente do pensamento secularizado leva a considerar a história da religião como uma evolução única, ininterrupta e unitária de raciocínios ou sentimentos puramente humanos” (LEEUEW, [1956] 1964, p. 659). Leeuw vê na figura de Benjamin Constant (1767-1830) o grande representante desse período. A segunda época ocorreu durante o Romantismo Filosófico, quando se passou a inquirir na reflexão filosófica sobre “o sentido da história da religião, interpretando as diversas expressões religiosas como símbolos de uma revelação originária” (LEEUEW, [1956] 1964, p. 662). Essa fase terá em Hegel o seu principal representante, visto que ele foi “o primeiro filósofo a levar a história absolutamente a sério; incluindo a história da religião” (LEEUEW, [1956] 1964, p. 662). Já a terceira época aconteceu com o surgimento da Filologia Romântica, que representa uma reação ao Romantismo Filosófico, tendo por defesa “um estudo exato das fontes, em vez de uma especulação desenfreada. Mas permaneceu romântica, pois queria entender a religião como expressão de um pensamento humano universal” (LEEUEW, [1956] 1964, p. 663). É a essa vertente que se vincula a Mitologia Comparada de Max Müller, que procurava ver a vida e a natureza simbolizados nas ideias religiosas. Para Leeuw ([1956] 1964), esse período, apesar de frutífero para a disciplina, foi metodologicamente mais o momento da comparação filológica do que da compreensão fenomenológica. A quarta época foi a do estudo da história da religião no Positivismo Romântico. Essa fase, apesar de se estar focalizada no evolucionismo, também apreende a religião como a linguagem na humanidade: “Na religião, a humanidade disse algo e, infelizmente, disse errado. A revelação original foi transformada aqui em ‘pensamento elementar’ (Bastian) ou mesmo no próprio pensamento da humanidade (Durkheim)” (LEEUEW, [1956] 1964, p. 664). A quinta época, que corresponde ao final do século XIX e início do século XX, marcou uma maior autonomia da investigação fenomenológica sobre a religião devido à aproximação entre Ciência da Religião e a Psicologia, com expoentes como Wilhelm Wundt, Lucien Lévy-Bruhl e Friedrich Heiler²⁶³ (LEEUEW, [1956] 1964). E a sexta época, que estava em curso durante a primeira metade do século XX, seria a da *história da religião da*

²⁶³ “A *história da religião dentro da psicologia* produziu as obras importantíssimas de W. Wundt, na Alemanha, e de Lévy-Bruhl, na França, em grande parte dedicadas à nossa especialidade. O olhar tem sido direcionado cada vez mais para dentro. F. Heiler tentou não apenas determinar, segundo a ciência da religião, a direção psicológica do olhar, mas também nos deu, junto com Otto, alguns de seus mais belos e importantes frutos” (LEEUEW, [1956] 1964, p. 665).

compreensão, o momento fenomenológico do estudo comparado das religiões²⁶⁴. Conforme indica Leeuw ([1956] 1964), ele próprio e Joachim Wach²⁶⁵ eram os principais nomes a se ocuparem da discussão metodológica desse período, ao passo que Nathan Söderblom seria o nome de maior expressão na abordagem fenomenológica da religião.

Nesse novo cenário, a Fenomenologia da Religião será responsável por investigar a estrutura e o sentido dos fenômenos advindos da história das religiões, ordenando-os sistematicamente. Assim, ao comparar um sacrifício com outro, uma oração de uma tradição com a oração de outra, o que se obtém não é o “significado do sacrifício ou da oração em qualquer contexto histórico particular, mas a oração e o sacrifício como tal²⁶⁶” (JAMES, 1985, p. 313). Em síntese, será sob a assimilação da corrente fenomenológica que fluía durante as primeiras décadas do século XX através da Filosofia, da Psiquiatria e de outras ciências que a Fenomenologia da Religião praticada na Ciência da Religião se desenvolveu. Em tal contexto, é na linhagem de Saussure que *Phänomenologie der Religion* de Gerardus van der Leeuw deve ser situada. E a Holanda, tal como na fase formativa da disciplina, continua a ser uma referência, não só pelo fato de Leeuw, em 1918, ter se tornado professor da cadeira de História da Religião na Universidade de Groningen, uma das quatro primeiras cátedras de Ciência da Religião nas universidades estatais, mas também por causa de outro nome relevante para a Fenomenologia da Religião: William Brede Kristensen (1867-1953).

Kristensen teve sua tese de doutoramento supervisionada por Tiele, sendo o sucessor de sua cadeira em Leiden, além de também ser um dos preceptores de Leeuw²⁶⁷. Embora tenha iniciado seus estudos em Teologia, Kristensen migrou para as línguas clássicas, dedicando-se

²⁶⁴ “Nascida na escola de W. Dilthey, vem abrindo um caminho cada vez mais amplo nos últimos tempos. Claro, isso não significa de forma alguma que estamos entendendo os fenômenos religiosos hoje pela primeira vez (a atividade e as realizações do século XIX não podem ser louvadas o suficiente a esse respeito), mas que hoje metodicamente e conscientemente colocamos esse entendimento de fenômenos religiosos como nosso objetivo, fenômenos como eles aparecem para nós” (LEEUEW, [1956] 1964, p. 665).

²⁶⁵ O caso de Joachim Wach será tratado na próxima seção. A ideia da compreensão em Wach está mais voltada para a hermenêutica do que para a fenomenologia, ainda que possua correlação.

²⁶⁶ Para James (1985, p. 313), essa é a grande marca da abordagem fenomenológica, embora nela também resida a sua fragilidade: “porque a fenomenologia da religião tem o direito de extrair seu material de todas as épocas e áreas geográficas, ela encontra o perigo de agrupar materiais tão diversos que ponham em risco o caráter científico do estudo”. Como veremos na próxima seção, é justamente a partir desse mesmo ponto que Pettazzoni desfere sua crítica à abordagem fenomenológica de van der Leeuw.

²⁶⁷ “Pouco depois da virada do século, a sucessão acadêmica na Universidade de Leiden, Holanda, passou de C. P. Tiele para o estudioso norueguês William Brede Kristensen (1867-1953). Tiele poderia realmente ter sido sucedido por Söderblom, que já havia realizado uma revisão útil do *Kompendium der Religionsgeschichte* de Tiele; mas no evento Kristensen, que havia sido aluno de Tiele e que havia escrito sob sua supervisão uma tese de doutorado sobre a concepção egípcia da vida após a morte, foi eleito em 1901. Permaneceu no mesmo cargo até sua aposentadoria em 1937” (SHARPE, [1975] 1986, p. 227).

posteriormente à História da Religião e Fenomenologia da Religião²⁶⁸. Os seus trabalhos, todavia, só alcançaram uma audiência mais ampla com a publicação póstuma de parte das preleções que ele proferiu como professor em Leiden (1901-1937), editadas sob o título *The meaning of religion: lectures in the phenomenology of religion*, em 1960²⁶⁹. Mesmo situado na linhagem de Saussaye e Leeuw, Kristensen concebe a existência e a atividade do fenomenólogo de modo singular. Para ele, não é tarefa da fenomenologia chegar à essência da religião, porém compreender como o crente concebe determinados fenômenos como santos ou sagrados. A fim de defender essa posição teórica, Kristensen procura marcar as diferenças entre Fenomenologia da Religião e História da Religião:

Fenomenologia da Religião é o tratamento sistemático da História da Religião. Ou seja, sua tarefa é classificar e agrupar os dados numerosos e amplamente divergentes de tal forma que se possa obter uma visão global de seu conteúdo religioso e dos valores religiosos que eles contêm. Essa visão geral não é uma História da Religião condensada, mas um levantamento sistemático dos dados. As diferentes religiões apresentam uma rica variedade de fatos. Os atos rituais e princípios doutrinários dentro de cada religião separada, de fato exibem uma certa semelhança; eles carregam a marca dessa religião em particular, mas as religiões diferem em caráter umas das outras. As correspondências são apenas parciais. A História da Religião leva apenas à consideração do particular; a visão geral que ela dá, que chamamos de História geral da Religião, não é sistemática ou comparativa. É essa visão sistemática que a Fenomenologia da Religião tenta fornecer (KRISTENSEN, 1960, p. 1).

Com essa declaração, Kristensen retoma a divisão da Ciência da Religião proposta por Saussaye em História da Religião e Filosofia da Religião, inserindo a Fenomenologia da Religião não como intermediária entre as duas frentes de trabalho da disciplina, mas como um terceiro ramo. Nessa perspectiva, a Fenomenologia da Religião será tomada como o tratamento sistemático dos dados advindos da História da Religião, tendo por propósito fazer emergir uma visão global desses dados e dos valores religiosos neles contidos, classificando-os e os agrupando. A História da Religião, por sua vez, ocupar-se-ia apenas dos elementos particulares de cada religião, sendo a visão por ela fornecida uma história geral religião, cabendo à

²⁶⁸ “Para adquirir as ferramentas mais essenciais, ou seja, um conhecimento competente das línguas antigas, Kristensen estudou sânscrito, hebraico, egípcio, babilônico, avéstico e fenício. Para dominá-los, ele estudou não apenas (até 1890) em Oslo, mas em Leiden, com os famosos C. P. Tiele e A. Kuenen, e em Paris com o não menos famoso egiptólogo G. Maspero; ao mesmo tempo, junto com seu amigo, o arcebispo mais tarde conhecido, Nathan Söderblom, continuando seu estudo da língua avestan. Ele também ficou um ano em Londres, trabalhando particularmente no Museu Britânico. Durante sete anos, de 1890 a 1897, ele seguiu assiduamente esse aprendizado, exceto por uma pausa de dois anos em Oslo” (KRAEMER, 1960, p. xiv).

²⁶⁹ Os temas da Fenomenologia da Religião são sistematizados por Kristensen (1960) em três grupos: cosmologia religiosa, antropologia religiosa (no sentido de compreensão do homem) e cultos (objetivações concretas dos cultos e atos cúlticos). As análises desses três grupos irão se restringir às religiões dos povos da Antiguidade. Característica que Tiele, Saussaye, Leeuw e Kristensen partilham é terem devotado grande parte de seus estudos para essas religiões, o que marca o fato de Ciência da Religião ter concentrado, ao menos até a primeira metade do século XX, suas principais pesquisas em bases documentais.

Fenomenologia da Religião o tratamento sistemático e descritivo desse material. Embora reconheça no termo Religião Comparada (*Comparative Religion*) um antecedente para o trabalho comparativo da Fenomenologia da Religião, Kristensen (1960) alega que essa nomenclatura tomou sentidos que se afastam da busca científica de um método para a comparação das religiões²⁷⁰. Por essa razão, ele se empenha em destacar como a Fenomenologia da Religião opera a comparação dos fenômenos religiosos:

A fenomenologia não tenta comparar as religiões umas com as outras como grandes unidades, mas retira de seu cenário histórico os fatos e fenômenos semelhantes que encontra em diferentes religiões, reúne-os e estuda-os em grupos. Os dados correspondentes, por vezes quase idênticos, levam-nos quase automaticamente ao estudo comparativo. O objetivo de tal estudo é conhecer o pensamento, ideia ou necessidade religiosa que fundamenta o conjunto de dados correspondentes. Seu propósito não é determinar seu maior ou menor valor religioso. Certamente, tenta determinar seu valor religioso, mas este é o valor que eles tiveram para os próprios crentes, e isso nunca foi relativo, mas sempre absoluto. A consideração comparativa dos dados correspondentes muitas vezes fornece uma visão mais profunda e precisa do que a consideração de cada dado por si só, pois considerados como um grupo, os dados lançam luz uns sobre os outros. A fenomenologia tenta obter uma visão global das ideias e motivos que são de importância decisiva em toda a História da Religião (KRISTENSEN, 1960, p. 2).

Para Kristensen, a abordagem fenomenológica objetiva analisar os fatos e fenômenos semelhantes entre as religiões, retirando-os do cenário histórico em que eles originalmente estavam inseridos a fim de reuni-los e agrupá-los para serem estudados comparativamente. Esse procedimento permitiria conhecer os elementos (*pensamento, ideia ou necessidade religiosa*) que sustentam esse conjunto de dados, tornando possível ao fenomenólogo determinar como o crente atribui o *valor religioso* a certos fatos e fenômenos. Isso implicaria na centralidade do tratamento sistemático das religiões na abordagem fenomenológica, visto que não seria possível chegar a questão do valor religioso considerando apenas o contexto histórico de um dado

²⁷⁰ “Em vez de ‘Fenomenologia da Religião’, poderíamos usar o nome mais antigo e familiar, ‘Religião Comparada’, se o uso não tivesse dado ao último termo um significado pouco adequado para a busca científica dessa disciplina. O termo ‘Religião Comparada’, que está em uso desde cerca de 1880, sempre significou uma comparação de religiões com o propósito de determinar seu valor. Durante o século XIX, muitas religiões sobre as quais antes havia pouco conhecimento se tornaram muito mais conhecidas através da descoberta e estudo dos documentos originais. Este era especialmente o caso das religiões antigas, como a religião Avesta, e as antigas religiões indianas, egípcias e babilônicas, mas também era verdade para as chamadas religiões primitivas, que não possuíam nenhum documento escrito. Quando assim se obteve um quadro geral, um quadro que abrange um amplo e variado terreno da vida religiosa da humanidade, a primeira questão que despertou o interesse geral foi esta: qual é o valor relativo dessas religiões? Comparando-as umas com as outras, deveria ser possível determinar o grau de desenvolvimento de cada religião, determinar quais religiões eram mais baixas e quais eram mais altas. E o mais importante, a abordagem comparativa não poderia demonstrar claramente a superioridade do cristianismo? Assim, a tarefa mais importante da comparação era dar uma visão geral dos diferentes graus de desenvolvimento religioso e indicar o lugar de cada religião nessa linha de desenvolvimento. Na mente da maioria das pessoas, ‘Religião Comparada’ ainda continua a ter esse significado” (KRISTENSEN, 1960, p. 1-2).

fenômeno, mas também o seu contexto ideal²⁷¹ (*o valor que eles tiveram para os próprios crentes e isso nunca foi relativo, mas sempre absoluto*). Ao comparar as religiões em sua conexão ideal, a Fenomenologia da Religião chega as categorias comuns entre as religiões (atos sacrificiais, adoração, oração, purificação ritual, práticas divinatórias, etc.), trazendo como questão subjacente determinar o que são essas categorias em si, isto é, como elas se constituem como valor para a consciência religiosa do crente (KRISTENSEN, 1960).

Embora a Fenomenologia da Religião busque compreender a conexão ideal dos fenômenos religiosos, ela não produz um resultado ideal. Visto que cada religião deve ser entendida do ponto de vista de seus próprios adeptos, o trabalho do fenomenólogo, assim como o do historiador, é uma reconstrução aproximada:

O estudo comparativo é, em muitos casos, uma ajuda bastante necessária para a compreensão de ideias religiosas alheias, mas certamente não é um meio ideal. Cada religião deve ser entendida de seu próprio ponto de vista, pois é assim que é entendida por seus próprios adeptos. O resultado da pesquisa comparativa, e de todo tipo de pesquisa histórica, também não é o ideal; somente o conhecimento aproximado é possível. Estejamos completamente conscientes da validade limitada da pesquisa histórica. Essa limitação é imposta pelo próprio sujeito; ou seja, o caráter absoluto de toda fé. Cada crente vê sua própria religião como uma realidade única, autônoma e absoluta. É de valor absoluto e, portanto, incomparável. Isso é verdade não apenas para o cristão, mas com a mesma certeza para o adepto de uma religião não-cristã. E é verdade não apenas para cada religião concebida como um todo, mas também para cada parte e todos os detalhes da crença religiosa. Não só o “Cristianismo” ou qualquer outra religião particular é única, autônoma e incomparável; assim também é cada crença e cada rito sagrado (KRISTENSEN, 1960, p. 6).

Em síntese, tanto a pesquisa histórica como a fenomenológica possuem um alcance e validade limitados em função do caráter absoluto da fé para aquele que vivencia a experiência religiosa. Por ser uma experiência de caráter absoluto, ela se torna incomparável para o próprio crente, sendo uma realidade única, autônoma e absoluta para ele – regra que valeria para o adepto de qualquer tradição religiosa. Por isso, o pesquisador não deve esquecer que o modo como enxerga a experiência religiosa não é o mesmo que o do crente: “O ponto de vista do historiador é outro. Há uma distância entre ele e o objeto da pesquisa, ele não consegue se identificar com ele como o crente” (KRISTENSEN, 1960, p. 7). Assim, o trabalho de revivenciar como o crente compreende sua realidade será sempre aproximado, cabendo ao pesquisador, por meio da empatia, tentar “reviver em sua própria experiência aquilo que é

²⁷¹ “Devemos ter uma visão geral baseada em observações coletadas de tantas religiões quanto possível para que possamos alcançar a certeza. Portanto, devemos compará-los entre si, e essa é a pesquisa realizada em Fenomenologia; considerar os fenômenos, não apenas em seu contexto histórico, mas também em sua conexão ideal” (KRISTENSEN, 1960, p. 3).

‘estranho’ [*alien*], e disso, também, ele só pode aproximar” (KRISTENSEN, 1960, p. 7). Essa revivência, por sua vez, é de teor imaginativo, sendo ela uma forma de representação daquilo que é estranho ao pesquisador, uma vez que a realidade da experiência religiosa se afirma para o crente como um valor em si, independente do juízo do fenomenólogo ou do historiador²⁷². Essa limitação, para Kristensen, não consiste em uma insuficiência metodológica para quem estuda as religiões comparativamente, porém uma consciência do alcance e validade desse tipo de pesquisa:

[...] a representação é sempre outra coisa que a realidade. A natureza “existencial” do dado religioso nunca é revelada pela pesquisa. Isso não pode ser definido. Aqui vemos o limite para a validade da pesquisa histórica. Mas reconhecer um limite de validade não é negar o valor desta pesquisa (KRISTENSEN, 1960, p. 7).

Será justamente o reconhecimento dessa consciência que permitirá a Kristensen apontar as diferenças e relações de complementaridade não só entre História da Religião (o recolhimento dos dados particulares sobre cada religião) e Fenomenologia da Religião (trabalho sistemático e comparativo dos dados advindos da pesquisa histórica)²⁷³, mas também a função da Filosofia da Religião no âmbito da Ciência da Religião – questão deixada em aberto por Saussaye²⁷⁴:

O que é realmente essencial é mostrado pela investigação filosófica. A essência é um conceito filosófico, e a principal tarefa da Filosofia da Religião é formular essa essência. As ideias principais da Fenomenologia são emprestadas da Filosofia da Religião. A filosofia deve fornecer o princípio orientador na pesquisa da Fenomenologia. Em outras palavras, existe uma relação mútua entre as duas. Sim, a Filosofia pressupõe a experiência religiosa pessoal; a teoria da religião pressupõe a prática da religião. Quem procura conhecer a essência da religião deve possuir um quadro geral dos diferentes tipos de pensamento e ação religiosa, de ideias de divindade e atos de culto; este é o material para sua pesquisa. Esse material é justamente o que a Fenomenologia oferece (KRISTENSEN, 1960, p. 9).

Diferentemente de Leeuw, Kristensen entende que a essência da religião não é um problema fenomenológico, devendo essa questão ser formulada pela Filosofia da Religião. Embora as pesquisas fenomenológicas e filosóficas possuam correlações, seus papéis não

²⁷² “Essa revivência imaginativa de uma situação estranha para nós é uma forma de representação, e não a própria realidade, pois esta sempre se afirma com autoridade soberana. Podemos até assumir tal posição de fora em relação à nossa própria herança espiritual: podemos formar uma imagem mais ou menos clara de nosso próprio caráter nacional, e muitas vezes o fazemos” (KRISTENSEN, 1960, p. 7).

²⁷³ “Naturalmente a História fornece o material para a pesquisa da Fenomenologia, mas o inverso também é verdadeiro” (KRISTENSEN, 1960, p. 9).

²⁷⁴ “Devemos deixar a definição exata do caráter dos fenômenos religiosos para a filosofia e nos contentar em classificar o material etnográfico e histórico mais importante aos fenômenos da religião” (SAUSSAYE, [1887] 1891, p. 67).

devem ser confundidos. Cabe à Filosofia da Religião fornecer a orientação teórica para Fenomenologia da Religião, ao passo que ela oferece o material para que a Filosofia da Religião possa teorizar sobre a essência da religião. Para Kristensen, a questão da essência da religião não é algo que se mostra na relação entre aquele que observa e aquilo que é observado, tal como pensava Leeuw. O problema se apresenta em outros termos: a essência da religião é algo formulado pela especulação filosófica feita a partir dos fenômenos de valor religioso para o crente, sistematizados e comparados pelo fenomenólogo. Isso fará com que ele conceba a Fenomenologia da Religião como um ramo da Ciência da Religião e não apenas como uma intermediária entre a pesquisa histórica e filosófica:

Assim, vemos que os conceitos e princípios antecipados são usados em todas as províncias da ciência geral da religião: história, tipologia e filosofia. Estamos continuamente antecipando os resultados de pesquisas posteriores. Isso tipifica o caráter e a “autoridade” de cada uma das três subdivisões da ciência da religião. Nenhum dos três é independente; o valor e a precisão dos resultados de um deles dependem do valor e da precisão dos resultados dos outros dois. O lugar que a pesquisa da Fenomenologia ocupa entre a história e a filosofia torna-a extraordinariamente interessante e importante. O particular e o universal se interpenetram repetidamente; A Fenomenologia é ao mesmo tempo História sistemática da Religião e Filosofia da Religião aplicada (KRISTENSEN, 1960, p. 9).

Em outras palavras, a Ciência da Religião deve buscar uma coerência entre suas três frentes de trabalhos (histórica, tipológica e filosófica), respeitando a autonomia relativa de cada uma delas. Nessa perspectiva, a Fenomenologia da Religião permitiria manter o equilíbrio na avaliação dos dados religiosos de valor particular e universal, mostrando a relação de complementaridade que eles possuem para as pesquisas em Ciência da Religião (*A Fenomenologia é ao mesmo tempo História sistemática da Religião e Filosofia da Religião aplicada*). Apesar desses critérios, Kristensen adverte ser inevitável certo nível de interação entre aquele que pesquisa e o que é pesquisado, evocando em nós sempre algum grau de nossa própria experiência religiosa²⁷⁵:

Uma estrutura racional e sistemática na ciência da religião é impossível. Repetidamente, uma certa dose de intuição é indispensável. Certamente não estamos diante de uma ciência comparada da religião (história-fenomenologia-filosofia) sistematicamente construída como uma unidade lógica. O puramente lógico e racional não indica que caminho devemos seguir porque na Fenomenologia trabalhamos constantemente com presunções e antecipações. Mas é exatamente isso que torna nosso trabalho importante. Este

²⁷⁵ “É evidente que, na determinação filosófica da essência da religião, utilizamos dados que estão fora do território da filosofia, fora do nosso conhecimento. Fazemos uso de nossa própria experiência religiosa para compreender a experiência dos outros. Nunca seríamos capazes de descrever a essência da religião se não soubéssemos por experiência própria o que é religião (não: qual é a essência da religião!). Essa experiência impõe-se a nós, mesmo na pesquisa puramente histórica. Isso já foi demonstrado pela relação mútua das três áreas de estudo” (KRISTENSEN, 1960, p. 10).

estudo não ocorre fora de nossa personalidade. E o inverso também se verificará: o estudo exerce uma influência sobre a nossa personalidade. Isso dá um caráter pessoal e valor à pesquisa nas áreas que mencionamos. Faz-se um apelo ao nosso sentimento pelos assuntos que queremos compreender, sentimento que nos dá segurança ao nosso “toque”. Há um apelo à simpatia indefinível que devemos ter pelos dados religiosos que às vezes nos parecem tão estranhos. Mas essa simpatia é impensável sem um conhecimento íntimo dos fatos históricos – portanto, novamente uma interação, desta vez entre sentimento e conhecimento factual (KRISTENSEN, 1960, p. 10).

De acordo com o autor, a Ciência da Religião não se estrutura em um discurso puramente lógico e racional, pois a posição que o cientista da religião ocupa o impede de agir assim. Isso porque a intuição lhe é essencial, visto que ele trabalha o tempo todo com presunções e antecipações. A intuição, nesse sentido, deve ser lida como uma simpatia em relação aos dados religiosos. Os dados, isto é, os fenômenos observados, são produtos de uma valoração advinda da experiência dos adeptos de uma tradição de fé, não algo que obedece às leis desenvolvimento de uma dada teoria²⁷⁶. Kristensen (1960) advoga que essa postura deve nos impedir de cair no erro das teorias evolucionistas da religião – tal como Tiele –, que embora possam se valer de algum embasamento filosófico, não sustentam uma visão histórica ou fenomenológica da religião. Para Kristensen, não devemos nos deixar seduzir pelas pretensões à universalidade que as teorias arrogam sobre os dados, visto que nenhum crente concebe sua crença como parte intermediária de uma cadeia evolutiva da religião:

Nenhum crente considera sua própria fé um tanto primitiva, e no momento em que começamos a pensar nisso, na verdade perdemos contato com ela. Estamos, então, lidando apenas com nossas próprias ideias de religião, e não devemos nos iludir de que também aprendemos a conhecer as ideias dos outros. O historiador e o estudioso da Fenomenologia devem, portanto, ser capazes de esquecer-se de si mesmos, de entregar-se aos outros. Só depois disso eles descobrirão que os outros se entregam a eles. Se trazem consigo a sua própria ideia, os outros fecham-se a eles. Nenhuma justiça é feita aos valores que nos são estranhos, porque eles não podem falar em sua própria língua. [...] Devemos entender os outros como indivíduos autônomos e espirituais; não devemos deixar que nossa avaliação seja determinada pelo grau de concordância ou diferença entre eles e nós mesmos. Para o historiador apenas uma avaliação é possível: “os crentes estavam completamente certos”. Somente depois de compreendermos isso podemos entender essas pessoas e sua religião (KRISTENSEN, 1960, p. 13-14).

Em resumo, Kristensen defende que não devemos cair na ilusão de que um crente vê a sua fé como rudimentar, pois ao fazer isso já não estamos mais a falar de religião, porém das ideias de religião que são próprias ao nosso contexto cultural. Nossas concepções teóricas sobre

²⁷⁶ “Os crentes nunca conceberam sua própria religião como um elo de uma cadeia de desenvolvimento. Talvez tenham pensado nisso algumas vezes como o objetivo, mas nunca como um elo intermediário; no entanto, na visão evolucionária, este é um conceito indispensável” (KRISTENSEN, 1960, p. 13).

religião não são o fenômeno religioso, ainda que nos sejam indispensáveis em sua avaliação. Colocar uma grade interpretativa anterior ao próprio fenômeno a ser observado é ignorar que aquilo que se mostra é de natureza distinta e que existe independentemente da teoria. Certo esquecimento e entrega, portanto, seriam indispensáveis a atitude do cientista da religião. Com isso, Kristensen procura mostrar que as crenças religiosas que estariam fora do espectro do Cristianismo que se instituiu no continente europeu não são inferiores ou menos desenvolvidas, porém possuem um valor próprio e absoluto para seus praticantes, sendo essa situação análoga para qualquer pessoa religiosa, independentemente de seu contexto cultural (*Devemos entender os outros como indivíduos autônomos e espirituais; não devemos deixar que nossa avaliação seja determinada pelo grau de concordância ou diferença entre eles e nós mesmos*).

Embora a proposta teórica de Kristensen forneça contornos mais nítidos para a atividade do cientista da religião do que a formulada por Leeuw²⁷⁷, não foi a busca pelo valor religioso, mas pela essência e estrutura da religião a perspectiva de trabalho dominante na Fenomenologia da Religião durante a primeira metade do século XX. Conforme afirmamos anteriormente, não há um credo fundacional que reúna todos os pesquisadores que se empenharam nessa abordagem. A coesão que pode ser evocada, além da sistematização e comparação dos fenômenos religiosos, é o destaque para a experiência religiosa como um aspecto fundamental para a compreensão da psique humana. Em nossa linguagem cartográfica, *a fenomenologia não foi propriamente uma corrente teórica, todavia uma correnteza que arrastou uma geração de pesquisadores empenhada no estudo comparado das religiões*²⁷⁸. Apesar disso, a Fenomenologia da Religião não subordinou toda a história dos problemas concernentes ao arranjo teórico-metodológico da disciplina. O exame crítico dessas questões foi traçado em direções diferentes por outros autores. Por isso, iremos expor, na próxima seção, duas linhas de pensamento que, não sem certo antagonismo, desenvolveram-se paralelamente à abordagem fenomenológica na Ciência da Religião.

²⁷⁷ Kristensen ministra suas preleções entre 1901 e 1937. Pelas informações que contidas em suas preleções, podemos situar as reflexões feitas sobre a Fenomenologia da Religião no período entre as publicações de *Das Heilige* (1917) e *Phänomenologie der Religion* (1933), visto que Kristensen traça críticas a Otto, entretanto, não faz nenhuma referência à abordagem fenomenológica de Leeuw (KRISTENSEN, 1960).

²⁷⁸ Na segunda edição de *Phänomenologie der Religion*, são apresentados alguns dos principais nomes que até meados da década de 1950 contribuíram para o desenvolvimento da abordagem fenomenológica da religião: “Convém, pelo menos, não esquecer os nomes mais importantes para o desenvolvimento do ponto de vista fenomenológico na história da religião. Entre muitos outros, devemos mencionar: F. Altheim, W. Baetke, C. J. Bleeker, Martin Buber, Odo Casel, H. Frick, V. Grønbech, Romano Guardini, K. Kerényi, H. Lommel, R. R. Marett, Rudolf Otto, Walter Otto, Maurice Leenhardt, J. Pedersen, Geo Widengren, M. Eliade, R. Caillois” (LEEuw, [1955] 1964, p. 665).

4.3 Rotas náuticas de combate: hermenêutica e historicismo na Ciência da Religião

Diferentemente do caso da Holanda, a Ciência da Religião não contou, em seu período formativo, com fácil aceitação no contexto universitário alemão. Situação motivada, em grande parte, pelo fato dos cursos universitários em Teologia estarem estabelecidos em linhas confessionais mais rígidas, fazendo com que o estudo comparado das religiões fosse visto pelos setores teológicos conservadores “com uma boa dose de suspeita, como o inimigo de toda religião verdadeira” (SHARPE, [1975] 1986, p. 126). Por essa razão, a Ciência da Religião ganhou força na Alemanha somente no início do século XX, com o aparecimento das cátedras em *Religionsgeschichte* e os trabalhos de autores tais como Nathan Söderblom e Rudolf Otto – que embora não fossem cientistas da religião em sentido estrito, favoreceram a abertura para o estudo comparado das religiões. É nesse cenário que emergirá a figura de Joachim Wach (1898-1955). Com sua tese de habilitação para professor da cátedra em Ciência da Religião na Universidade de Leipzig, defendida em 1924, intitulada *Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung* (Ciência da Religião: prolegômenos para sua fundamentação teórico-científica)²⁷⁹, Wach se lança no debate sobre os fundamentos teórico-metodológicos da Ciência da Religião.

Embora a sua tese de habilitação tenha se tornado amplamente conhecida fora da Alemanha apenas tardiamente, quando traduzida do alemão para o inglês no final da década de 1980, ela é fundamental para entendermos a discussão que se desenhava nas primeiras décadas do século XX. Antes de avançarmos nesse ponto, uma observação quanto a terminologia adotada por Wach precisa ser feita. O termo que ele emprega para nomear a disciplina é *Religionswissenschaft* (Ciência da Religião). Porém, na publicação de suas obras do alemão para o inglês, optou-se por traduzir o termo por *History of Religions* (História das Religiões)²⁸⁰.

²⁷⁹ “Quando Wach começou a ensinar em Leipzig em 1924, a missão e os limites disciplinares da História das Religiões (*Religionswissenschaft*) ainda não eram claros para estudiosos e estudantes de religião. Alguns daqueles com orientação teológica insistiam que quem conhece uma religião (isto é, o Cristianismo) sabe tudo o que vale a pena saber sobre todas as religiões. Outros, abraçando as abordagens sociocientíficas nascentes para o estudo da religião, tendiam a reduzir a religião às suas causas, principalmente psicológicas ou sociais. No presente trabalho, que foi sua tese de habilitação de 1924, Wach insiste na integridade e autonomia de uma História das Religiões libertada da Teologia, Filosofia da Religião e métodos sociocientíficos aplicados redutivamente” (KITAGAWA, 1988, p. ix-x). A tese de habilitação de Wach foi publicada em inglês sob o título de *The History of Religions: Theoretical Prolegomena to Its Foundation as a Scholarly Discipline (1924)*, compondo a primeira parte do livro *Introduction to the History to Religions*, publicação póstuma de parte dos textos de Wach escritos em alemão antes de seu exílio nos Estados Unidos (KITAGAWA, 1988).

²⁸⁰ Essa mudança é explicada por Joseph Kitagawa, responsável pela organização e publicação póstuma das obras de Wach: “Devo também salientar que durante a maior parte de sua carreira acadêmica, ou seja, até 1944, Wach pensou em *Religionswissenschaft* em seu singular, ou seja, como a ‘História da Religião’. Depois que ele começou em Chicago, no entanto, ele fez uma mudança bastante deliberada para o termo “História das Religiões” no plural,

Tal modificação, torna-se mais inteligível quando atentamos para a conjuntura histórica em que Wach estava inserido.

Na primeira década de sua carreira acadêmica (1924-1934), ele lecionou na Universidade de Leipzig, porém, com o advento do nazismo, Wach foi politicamente perseguido devido à sua ascendência judaica, perdendo seu cargo de professor, migrando da Alemanha para os Estados Unidos da América, onde lecionou inicialmente na Brown University e, posteriormente, na Universidade de Chicago²⁸¹ (KITAGAWA, 1988). Em seu exílio, Wach desenvolveu, segundo Kitagawa (1988), mais dois momentos de reflexão teórica: um, voltado para a articulação sistemática dos dados da experiência religiosa, elaborando uma Sociologia da Religião para a Ciência da Religião (1935-1944), e outro, atento para a compreensão da experiência religiosa a partir de uma aproximação entre Ciência da Religião, Teologia e Filosofia da Religião (1945-1955). É nessa última fase de sua carreira que ele adotará o termo História das Religiões. Por essa razão, optamos por traduzir *History of Religions* por Ciência da Religião. Feita essa observação, podemos entender melhor como o autor irá se posicionar quanto ao exame crítico dos fundamentos da disciplina na primeira fase de seu pensamento.

Nas linhas que abrem o texto de sua tese de habilitação, Wach cita uma passagem do primeiro volume das *Gifford Lectures* de Tiele. Ele retoma a primeira preleção de Tiele, quando este reconhece na *Introdução à Ciência da Religião* de Max Müller a obra que lança os fundamentos do estudo comparado das religiões. Tiele, naquela ocasião, afirmava que passados mais de vinte e cinco anos desde que as preleções de Müller foram pronunciadas no *Royal Institution of London*, a Ciência da Religião tinha assegurado “um lugar permanente entre as várias ciências da mente humana” (TIELE, [1897] 2018, p. 218). Wach ([1924] 1988) se valerá de uma estratégia semelhante à de Tiele para tecer as redes constitutivas de seu discurso:

Quase vinte e cinco anos se passaram desde que C.P. Tiele começou sua *Einleitung in die Religionswissenschaft* (1899)²⁸² com essas palavras. No período intermediário, mais uma vez fizemos progressos consideráveis e, como resultado, a introdução de Tiele, que por muito tempo desempenhou um papel de liderança, não é mais suficiente. Não só estudos de maior alcance

e até começou a revisar seus trabalhos anteriores. Decidimos usar a forma plural ao longo deste volume para honrar o que considero ter sido o desejo de Wach” (KITAGAWA, 1988, p. x-xi).

²⁸¹ “Ele nasceu na Alemanha em 1898 e recebeu um Ph.D. em 1922 de Leipzig com uma tese sobre ‘Os fundamentos de uma filosofia do conceito de salvação’, publicada sob o título *Der Erlösungsgedanke und Seine Deutung*. Sua carreira acadêmica na Alemanha terminou abruptamente em abril de 1935, quando o governo da Saxônia, sob pressão dos nazistas, encerrou a nomeação de Wach na universidade alegando que ele era descendente de Moses Mendelssohn, embora a família de Wach fosse cristã por quatro gerações. Felizmente, amigos conseguiram garantir-lhe um convite para lecionar na Brown University em Providence, Rhode Island. Em 1945 mudou-se uma última vez, para a Divinity School da Universidade de Chicago” (KITAGAWA, 1988, p. ix).

²⁸² A tradução alemã do primeiro volume de *Elements of the science of religion* utilizada por Wach foi publicada em 1899. Wach parece não perceber que, na verdade, são vinte e oito anos que marcam a distância entre sua tese de habilitação, defendida em 1924, e essa preleção de Tiele por ele citada, proferida em 1896 e publicada em 1897.

tornaram o trabalho de Tiele desatualizado em muitos aspectos. A profundidade dos problemas de hoje levanta questões que eram necessariamente desconhecidas no tempo de Tiele. Entre essas questões estão uma série de problemas que dizem respeito aos pressupostos da disciplina. Essas questões devem ser respondidas antes que possamos apresentar as questões básicas da Ciência da Religião, como uma introdução aos problemas que dizem respeito ao seu conteúdo. Neste “Prolegômenos”, discutirei várias dessas questões e problemas. Há uma confusão generalizada sobre os fundamentos metodológicos da Ciência da Religião. Portanto, em um sentido teórico e lógico, é importante chegar antes de tudo a uma compreensão clara das questões e limitações desta disciplina (WACH, [1924] 1988, p. 3-4).

Wach admite que as *Gifford Lectures* de Tiele foram importantes para nortear os rumos da Ciência da Religião, porém os progressos que estudo comparativo das religiões experimentou nas décadas seguintes, suscitou questões que não foram aventadas na época de Tiele, tornando seu trabalho obsoleto. Com o intuito de responder a essas questões, Wach empreende uma investigação sobre o conjunto de problemas teórico-metodológicos que surgiram nesse período, elegendo a questão emancipação da Ciência da Religião em relação aos demais estudos humanísticos como o problema central de seu estudo. Para isso, ele recorre a história da disciplina no século XIX, a fim de “esclarecer e trazer à consciência metodológica direções, objetivos e tendências que vêm surgindo na Ciência da Religião há muito tempo” (WACH, [1924] 1988, p. 4). Ao reconstruir esse percurso até o seu tempo, Wach traçará o seguinte diagnóstico da conjuntura teórica e política da Ciência da Religião na Alemanha:

Na Alemanha, a emancipação da Ciência da Religião (*Religionswissenschaft*) da dominação dos demais estudos humanísticos estava em andamento ao longo do século XIX. O processo de emancipação ainda não foi concluído hoje. Teólogos dos dois grandes ramos do Cristianismo ainda exigem que a Ciência da Religião faça parte de seu campo, e ainda não há discussão de princípios básicos que balizem as fronteiras entre a Filosofia da Religião e a Ciência da Religião. Teólogos, filólogos e historiadores se engajam na Ciência da Religião. Seus ricos resultados indicam que, na prática, essa cooperação é muito significativa. Grandes estoques de dados foram reunidos e houve muita inspiração mútua. Mas para a consolidação interna da disciplina, para sua fundamentação teórica e sua organização sistemática, esse desenvolvimento foi infeliz. As mesmas condições que se mostraram tão frutíferas para o trabalho prático têm sido menos favoráveis à reflexão teórica. Ainda hoje, os fundamentos sistemáticos da Ciência da Religião são bastante insatisfatórios (WACH, [1924] 1988, p. 7).

Em certa medida, esse diagnóstico realça parte do trabalho histórico-epistemológico que realizamos até aqui. Os embates travados com a Teologia para a consolidação institucional da Ciência da Religião, a difícil recepção do estudo comparado das religiões na Alemanha e as relações fronteiriças nem sempre muito precisas que a Ciência da Religião possuía com outras

disciplinas, especialmente a Filosofia da Religião, História e Filologia²⁸³. Acerca desse último ponto, Wach reconhece que apesar das contribuições positivas dessa aproximação, ela gerou problemas no que tange a fundamentação teórica e organização sistemática da disciplina:

Quase nenhum dos muitos estudiosos que defendiam a “secularização” da Ciência da Religião durante o século XIX sentiu a necessidade de que essa disciplina fosse fundada sistematicamente. [...] raramente aqueles dentro do *establishment* acadêmico expressavam tal desejo, talvez porque a Ciência da Religião fosse praticada principalmente por teólogos, filósofos, filólogos e historiadores. Essas pessoas não tinham a inclinação nem o chamado para ajudar a libertar esse ramo da erudição, quer estivessem predispostas pela tradição a preservar o status quo ou se sentissem que a própria natureza do assunto exigia que se opusessem ao estabelecimento de uma disciplina independente (WACH, [1924] 1988, p. 8).

De acordo com Wach, o principal impasse ocasionado pela aproximação indiscriminada da Ciência da Religião com a Filosofia, História e Filologia, seria o fato que os praticantes da Ciência da Religião não possuíam interesse na autonomia da disciplina (*talvez porque a Ciência da Religião fosse praticada principalmente por teólogos, filósofos, filólogos e historiadores*), estando mais preocupados com a manutenção de suas disciplinas origem do que com a autonomia da Ciência da Religião – situação agravada, como já expomos, pelo fato da Ciência da Religião não constituir uma formação acadêmica específica. Esses embaraços resultaram em controvérsias conceituais e terminológicas acerca da natureza e propósito da disciplina:

Atualmente, a Ciência da Religião é atormentada por confusão conceitual e descuido terminológico, como tem sido durante a maior parte de sua jovem vida. Seria errado acreditar que essa confusão e descuido afetam apenas as aparências, mas não refletem o estado obscuro e inacabado da própria disciplina. Que as pessoas falem indiscriminadamente da Ciência da Religião (*Religionswissenschaft*), da História da Religião (*Religionsgeschichte*) e da Filosofia da Religião não é apenas uma questão de palavras. Indica que os vários assuntos não foram suficientemente distinguidos uns dos outros. Essa incerteza um tanto embaraçosa sobre o lugar, a tarefa e o significado da Ciência da Religião também pode ser vista externamente: na maneira aleatória como ela está localizada em várias divisões da universidade e na maneira como é explorada por diletantes e especuladores obscuros. Do ponto de vista político-cultural, também, essa disciplina precisa de maior clareza e distinção (WACH, [1924] 1988, p. 11).

²⁸³ Acerca da Filosofia da Religião e da História Wach ([1924] 1988, p. 9-10) dirá o seguinte: “ao longo do século XIX e até o presente, a chamada Filosofia da Religião, da qual surgiu a Ciência da Religião, se encarregou de estudar as questões específicas da Ciência da Religião. Só muito recentemente a pesquisa empírica e a especulação filosófica foram estritamente separadas. [...] O estudo das religiões também recebeu muita ajuda de historiadores individuais que estavam interessados em tópicos históricos-religiosos. Enquanto a Ciência da Religião se preocupava principalmente com o estudo histórico das religiões (*Religionsgeschichte*), a disciplina geral da história poderia manter sua pretensão de estudar a história das religiões da mesma forma que estudou outros sistemas culturais, como direito, economia, sistemas e arte”. Já no caso da Filologia, ele irá argumentar que a Ciência da Religião desde sempre manteve relações muito próximas com ela: “Na verdade, foi provavelmente a Filologia a principal responsável pela explosão da Ciência da Religião durante o século XIX” (WACH, [1924] 1988, p. 10).

Diante das polêmicas que se instalaram em função das imprecisões teórico-metodológicas e institucionais da disciplina, Wach apresentará o seu programa de sistematização para a Ciência da Religião. Diferentemente da Filosofia e da Teologia, que tratam do tema religião sob um viés normativo, ou seja, apriorístico, Wach argumenta que a tarefa da Ciência da Religião é o estudo, compreensão e caracterização da multiplicidade das religiões empiricamente dadas, sendo essa investigação executada “de duas maneiras: ‘longitudinalmente no tempo’ (diacronicamente) e em ‘seções transversais’ (sincronicamente), isto é, segundo seu desenvolvimento (*Entwicklung*) e segundo seu ser (*Sein*)” (WACH, [1924] 1988, p. 19). Em sua proposta, ele não considerará útil denominar as duas frentes de trabalho da disciplina como História da Religião e Filosofia da Religião, tal como fez Saussaye, preferindo criar uma nomenclatura própria. Wach ([1924] 1988) defende que a Ciência da Religião está estruturada em dois ramos: a *Ciência Empírica da Religião*, responsável pelos estudos histórico-descritivos das formações religiosas concretas, e a *Ciência Sistemática da Religião*, que teria por competência os estudos sistemáticos (fenomenológico, sociológico, comparativo) das religiões e dos fenômenos religiosos²⁸⁴.

Essa demarcação, para o autor, permitiria que a Ciência da Religião não fosse confundida como uma disciplina equivalente à História da Religião (*Religionsgeschichte*), visto que as questões sistemáticas estão incluídas nela, ou à Psicologia da Religião, uma vez que não é “uma investigação unilateral do modo como a subjetividade religiosa ganha vida nas diversas religiões, assim como não se dirige exclusivamente ao lado objetivo da religião²⁸⁵” (WACH, [1924] 1988, p. 20). Somado a isso, Wach afirmará que é unicamente através da aplicação da

²⁸⁴ No terceiro capítulo de sua tese – que possui uma tradução para o português (WACH, [1988] 2018) –, Wach argumenta que esses dois ramos da disciplina ainda não tinham sido suficientemente distinguidos, fazendo com que os estudos históricos e sistemáticos se misturassem indiscriminadamente em muitas pesquisas: “Como eu disse, ainda somos muito carentes quando se trata dos estudos empíricos das religiões em sentido estrito. Problemas sistemáticos constantemente infestam as pesquisas empíricas, e pontos de vista sistemáticos comumente entram nas análises dos estudos empíricos. Nos livros didáticos e compêndios em geral, mas também nos trabalhos mais especializados de estudos empíricos das religiões, a apresentação sistemática das doutrinas passou a dominar. Por mais importantes e necessárias que sejam as considerações sistemáticas, o estudo empírico das religiões ainda requer mais pesquisas estritamente empíricas, por mais difícil que isso possa ser. Certamente um cientista da religião interessado no desenvolvimento histórico das religiões sempre encontra a falta de materiais básicos e ambiguidades consideráveis nos dados existentes. Mas essas dificuldades não lhe impedirão de ver a importância da abordagem empírica” (WACH, [1988] 2018, p. 242).

²⁸⁵ “Não há dúvida de que um estudo empírico das religiões desprovido de questões psicológicas é tão impensável quanto um estudo sistemático das religiões que não aborda as questões psicológicas. Nesses estudos, é principalmente uma questão de aplicar o conhecimento e os insights da psicologia – conceitos e métodos, perguntas e explicações –, na prática. Nenhuma ciência humana pode dispensar esses elementos psicológicos. O sábio, o gênio histórico, o sistemático e o pensador criativo sempre os utilizaram. Além disso, não há dúvidas de que a Ciência da Religião, e acima de tudo o estudo empírico das religiões, deve fazer maior uso da psicologia nesse sentido do que fizeram no passado” (WACH, [1988] 2018, p. 251).

suspensão de juízo que o tema da Ciência da Religião pode emergir com clareza, distinguindo-se da problemática das demais disciplinas:

O “colocar entre parênteses” [*bracketing*]²⁸⁶ que tenho defendido ocorre, ao contrário de todos os procedimentos psicológicos, em plena consciência e com ênfase explícita na intencionalidade da religiosidade. O colocar entre parênteses aplica-se não apenas, nem mesmo principalmente, aos atos religiosos, mas ao fenômeno como um todo. Inclui ato mais “conteúdo”: a doutrina e seu significado, o culto e seu significado, e a piedade e o objeto ao qual se dirige estão todos entre parênteses (WACH, [1924] 1988, p. 27).

Essa suspensão de juízo, que aproxima a reflexão de Wach de uma abordagem fenomenológica, permitiria a Ciência da Religião tratar tanto dos elementos racionais como dos aspectos irracionais da religião, ou seja, tratar o fenômeno religioso como um todo²⁸⁷. Apesar disso, a questão da essência da religião não seria algo pertinente à Ciência da Religião, porém à Filosofia da Religião, uma disciplina específica e não um dos ramos da Ciência da Religião, marcando uma peculiaridade do pensamento de Wach em relação à Leeuw e Kristensen:

Estou convencido de que a infeliz questão sobre a essência da religião, que desta forma deriva de Schleiermacher, tem sido mais um obstáculo do que uma ajuda no desenvolvimento de uma história empírica das religiões livre, sem preconceitos. Na verdade, é uma questão para a Filosofia da Religião, mas não foi levantada como tal. Em vez disso, foi introduzido na Ciência da Religião propriamente dita, e ali confundiu mais do que esclareceu (WACH [1924] 1988, p. 31).

Para o autor, as questões concernentes à essência, origem e propósito da religião não são em si mesmas pertinentes ao trabalho empírico e sistemático da Ciência da Religião²⁸⁸. O fato dessa problemática ter sido absorvida pelo debate teórico da disciplina teria constituído um entrave para a autonomia da Ciência da Religião, visto que ela segue uma orientação empírica

²⁸⁶ O colocar entre parênteses, isto é, a redução fenomenológica, a *epoché* (εποχή), é vista por Wach como algo metodologicamente viável para o trabalho sistemático da Ciência da Religião. A esse respeito, Wach recorre à fenomenologia praticada por Max Scheler (1874-1928), desenvolvida a partir das questões suscitadas pelos estudos de Husserl: “O exemplo de Max Scheler, o mais fervoroso opositor das visões psicológicas na filosofia da religião, demonstra que é possível suspender a questão da validade e ainda reconhecer o caráter intencional dos atos religiosos. A noção de Scheler de uma ‘fenomenologia concreta dos objetos e atos religiosos’ só faz sentido se pressupor a possibilidade de suspender a questão da validade” (WACH, [1924] 1988, p. 22).

²⁸⁷ Isso fará com que Wach encontre uma convergência com o *Das Heilige* de Otto: “Rudolf Otto foi inteiramente justificado quando apontou recentemente que a dualidade dos momentos racionais e não racionais é encontrada em graus variados em todas as religiões. A ambição da Ciência da Religião deve ser não apenas fazer justiça às expressões religiosas na medida em que são racionais, mas também dar ao não-racional o que lhe é devido”. (WACH, [1924] 1988, p. 26).

²⁸⁸ “A Ciência da Religião também não indaga sobre a natureza essencial da religião no sentido de buscar sua origem. Se a religião está enraizada no sentimento, na razão ou na imaginação; se a religião é um assunto teórico ou prático do espírito humano; se ele surge da totalidade da natureza humana – esses problemas dizem respeito à Ciência da Religião tão pouco quanto as intermináveis controvérsias sobre eles. Finalmente, a Ciência da Religião também não pergunta sobre o propósito da religião – seja a preocupação com a felicidade, o desejo de salvação ou a satisfação de alguma outra necessidade” (WACH, [1924] 1988, p. 44).

em suas investigações²⁸⁹, sendo “a totalidade dos fenômenos aos quais atribuímos a designação geral ‘religião’ [o que] forma o objeto de uma disciplina acadêmica independente que chamamos de Ciência da Religião” (WACH, [1924] 1988, p. 44). Aprofundando esse debate, Wach também levantará questões metodológicas acerca da delimitação do campo de pesquisa e das pressuposições filosóficas subjacentes ao trabalho empírico da disciplina:

A Ciência da Religião deve começar com as religiões historicamente dadas. Seu método deve, portanto, ser caracterizado como determinado empiricamente. Nesse sentido, contrasta com a filosofia da religião, que sempre dependerá muito do método dedutivo a priori. Certamente, a Ciência da Religião também não pode prosseguir sem deduções, mas nunca pode começar com elas.

Quem quiser chamar o método da Ciência da Religião (*Religionswissenschaft*) de “histórico” (*historisch*) é livre para fazê-lo. Nesse caso, o trabalho de todos os estudos humanísticos é histórico na medida em que não têm tarefas normativas a cumprir. Seu objeto é “histórico” (*historisch*): as objetivações do espírito (*Geist*). Seu método é a pesquisa; começa com a interpretação (*Auslegung*) e termina com a compreensão (*Verstehen*). Designar os procedimentos de todos os estudos humanísticos como “históricos” apenas denota sua oposição a tudo o que é normativo. No entanto, “histórico” nesse sentido não contrasta com “sistemático”, mas o tratamento sistemático é incluído no histórico (WACH, [1924] 1988, p. 94-95).

Em síntese, Wach insiste no teor empírico-histórico da Ciência da Religião a fim de assegurar a autonomia metodológica da disciplina em relação à Filosofia da Religião, alicerçada no método dedutivo. Isso, entretanto, não deve nos levar à uma visão unilateral quanto a posição teórico-metodológica da disciplina. Para o autor, embora o estudo empírico da religião se atenha aos fundamentos históricos concretos das religiões, o surgimento e morte desses fenômenos só podem ser compreendidos a partir de “um conhecimento geral do surgimento e da queda de outras realidades espirituais²⁹⁰” (WACH, [1924] 1988, p. 57-58). Wach ([1924] 1988) afirma que o fato de a Ciência da Religião não possuir tarefas especulativas, não implica que o seu trabalho seja puramente descritivo. Ainda que a descrição seja um resultado significativo e imprescindível, a experiência religiosa envolve atitudes definidas e diversas formas históricas de expressão, sendo necessário mobilizar tanto o estudo descritivo como o sistemático para que ela possa ser compreendida (WACH, [1924] 1988).

²⁸⁹ “O tema que a Ciência da Religião estuda deve, portanto, ser considerado um dado adquirido. A disciplina terá que trabalhar com um conceito de religião muito geral e hipotético e que não pode ser justificado diretamente, pelo menos no início. O esclarecimento final e a elaboração desse conceito continuam sendo a tarefa da filosofia da religião” (WACH, [1924] 1988, p. 43).

²⁹⁰ “Não é o caso, como Tiele pensa, que o estudo empírico deva se preocupar apenas com a evolução da ‘religião’, como se religião fosse algo que se desenvolve sob uma superfície de características menos importantes. É precisamente a ascensão e a queda, o florescimento e o desvanecimento das aparências temporais e empíricas o que é mais importante para a ciência empírica da religião” (WACH, [1988] 2018, p. 237).

Isso permitirá Wach revitalizar teoricamente uma importante concepção de Tiele, o *desenvolvimento* da religião, porém fora do espectro ideológico do evolucionismo²⁹¹. Para Wach, o desenvolvimento não se refere aos primórdios ou à origem da religião, porém “à reconstrução do curso histórico e do desenvolvimento das religiões. Não é a evolução da *religião* que mais interessa ao estudante das religiões; é o ‘devir²⁹²’ das *religiões*” (WACH, [1924] 1988, p. 56). A análise do desenvolvimento da religião, por conseguinte, trataria da multiplicidade das formas de expressão religiosa em seu devir histórico, registrando suas mudanças internas e externas, isto é, os aspectos particulares e universais das religiões, suas questões objetivas (empíricas) e subjetivas (sistemáticas). Tendo em vista que os dois ramos da Ciência da Religião se complementam na análise desse duplo aspecto presente nas religiões, Wach sintetiza sua concepção de Ciência da Religião nos seguintes termos:

A Ciência da Religião procura estudar, compreender e interpretar as religiões. Assim, procurará primeiro esclarecer o seu devir, o seu surgir, a sua espera - numa palavra, a sua história. Mas a Ciência da Religião não pode se contentar com sequências meramente históricas e com o rastreamento de desenvolvimentos. Cortes transversais devem ser feitos. O estudo sistemático, a interpretação e a apresentação devem partir de pontos centrais e decisivos. Assim, um estudo transcende o histórico para complementá-lo ou completá-lo; mas nos fundamentos aponta para o histórico como sua fonte, seu lar (WACH, [1924] 1988, p. 142).

Em resumo, Wach defenderá que o objetivo central da Ciência da Religião é o trabalho de compreensão da experiência religiosa e de suas expressões, sendo a tarefa da disciplina, em última instância, uma hermenêutica do fenômeno religioso²⁹³. Por esse motivo, todos os esforços dos cientistas da religião “devem sempre ser direcionados para [irem] além do limite da descrição à interpretação (*Deutung*) dos fenômenos” (WACH, [1924] 1988, p. 95), sendo a interpretação dos dados históricos a sua última e mais difícil tarefa. O que implicaria, portanto, na articulação de “todos os métodos e procedimentos que a disciplina desenvolveu contribuem para este empreendimento. Esforços históricos e sistemáticos se unem na abordagem do objetivo da disciplina: a compreensão das religiões” (WACH, [1924] 1988, p. 96).

²⁹¹ Para Wach, o cientista da religião não deve empregar o conceito de desenvolvimento no sentido de transformação, visto que o “O desenvolvimento de algo que não é religião em religião e da religião em algo que não é religião está para além da esfera da ciência da religião propriamente dita” (WACH, [1988] 2018, p. 236).

²⁹² O termo em alemão é *das Werden*, traduzido para o inglês como *becoming*. Optamos por traduzi-lo para o português como *devir* ao invés de *tornar-se*, julgando estar mais próximo das suas conotações histórico-filosóficas.

²⁹³ “Em sua tentativa de definir a base hermenêutica da ciência da religião, Wach examinou e foi influenciado por uma série de estudiosos e suas teorias exegéticas. Não obstante seu próprio reconhecimento de dívida para com Schleiermacher, Dilthey, Leopold von Ranke e outros. Wach parecia ser influenciado mais decisivamente pela tarefa hermenêutica de Boeckh da filologia como um modelo útil para a Ciência da Religião” (KITAGAWA, 1988, p. xv-xvi).

Dando prosseguimento aos aspectos sistemáticos e comparativos da Ciência da Religião desenvolvidos em sua tese de habilitação, Wach voltará sua atenção na segunda fase de seu pensamento para uma aproximação entre o estudo comparado das religiões e o campo da reflexão sociológica sobre a religião:

Foi durante a segunda fase que Wach tentou desenvolver a dimensão “sistemática” da Ciência da Religião seguindo o modelo da “sociologia”, ou mais particularmente, a tradição da *verstehenden Soziologie* [Sociologia compreensiva] de Weber²⁹⁴. Assim, a “sociologia da religião”, para ele, era um ramo importante do estudo histórico-religioso, tratando das expressões sociológicas da experiência religiosa (KITAGAWA, 1988, p. xix).

Para entendermos esse momento do pensamento de Wach, não devemos esquecer que, para ele, o estudo da experiência religiosa não deve ser sistematizado com base em um juízo normativo sobre a religião, porém partir dos dados empíricos advindos da pesquisa histórico-descritiva, sendo a dimensão sociológica da experiência religiosa um aspecto do estudo sistemático da Ciência da Religião. Por isso, na segunda fase da obra de Wach, *a Sociologia da Religião é mobilizada como uma ponte entre a Ciência da Religião e as Ciências Sociais*. Isso fica mais evidente em seu livro *Sociology of Religion*²⁹⁵, originalmente publicado em 1944:

O autor, que não é um estudioso das ciências sociais, mas da religião, está convencido do desejo de se construir uma ponte sobre o abismo que ainda existe entre o estudo da religião e as ciências sociais, [...]. Ele considera sua contribuição como modesta tentativa visando a síntese, mais do que inventário com qualquer veleidade de perfeição (WACH, [1971] 1990, p. 7).

Wach afirmará que apesar dos numerosos estudos sobre história e psicologia da religião feitos no campo das Ciências Sociais, ainda eram escassas as investigações sistemáticas e comparativas sobre as variadas formas da experiência religiosa. A Ciência da Religião, nesse sentido, poderia fornecer uma contribuição importante nessa área, visto que ela abrange o âmbito o estudo fenomenológico, histórico e psicológico da religião, sendo “essencialmente de natureza descritiva, visando compreender a natureza de todas as religiões” (WACH, [1971] 1990, p. 11). Isso porque o campo de investigação da Sociologia da Religião concebida pela Ciência da Religião ocupa-se do estudo individual, tipológico e comparativo das expressões religiosas, levando em consideração o desenvolvimento histórico dos diversos cultos e agrupamentos religiosos no exame das múltiplas inter-relações entre religião e fenômenos

²⁹⁴ A esse respeito, Kitagawa (1988, p. xxii) alega que “Max Weber foi, sem dúvida, o próprio mentor de Wach, embora Wach não tenha seguido completamente o método de Weber”. Wach creditava a Weber o mérito de ter sido o primeiro a conceber uma sociologia sistemática da religião, apesar de o centro de atenção de sua obra ter se destinado aos estudos sobre o calvinismo, “deixando às escuras a porção mais importante da sua contribuição para a sociologia sistemática da religião” (WACH, [1971] 1990, p. 13).

²⁹⁵ Essa obra possui tradução para o português: *Sociologia da Religião* (WACH, [1971] 1990).

sociais (WACH, [1971] 1990). Mediante essa abordagem, Wach ([1971] 1990, p. 15) julgava ser possível “não só ilustrar o significado cultural da religião, mas também conseguir discernimento mais agudo das relações entre as diversas formas de expressão da experiência religiosa e, eventualmente, compreender melhor os diversos aspectos da própria experiência religiosa”.

Para o autor, a investigação sobre a dimensão sociológica da religião deve se pautar em dois requisitos. O primeiro “é uma apreciação da vasta amplitude e variedade da experiência religiosa” (WACH, [1971] 1990, p. 19), e o segundo “é a compreensão e apreciação da natureza e do significado dos fenômenos religiosos” (WACH, [1971] 1990, p. 21). No primeiro caso, isso implicaria que “a base para todos os fenômenos religiosos deve ser encontrada, em primeiro lugar, num amplo leque de tipos de [estudos] fenomenológicos e psicológicos” (WACH, [1971] 1990, p. 19), ao passo que no segundo caso “o investigador deve sentir afinidade com seu assunto, e também ser treinado para interpretar seu material com compreensão solidária²⁹⁶” (WACH, [1971] 1990, p. 21). Ao seguir esses dois princípios, a Sociologia da Religião poderia investigar como estão entretecidas as relações entre religião e sociedade, bem como suas formas de interação. Para Wach, isso permitiria partir de um debate puramente teórico em direção às manifestações empíricas entre religião e sociedade: “A abordagem teórica nos munirá das categorias necessárias com as quais poderemos organizar o material disponível. Mediante a abordagem empírica reuniremos a riqueza de dados com os quais confirmaremos a exposição de nossos princípios” (WACH, [1971] 1990, p. 23).

Uma última observação sobre a Sociologia da Religião precisa ser feita: a definição do conceito de religião. Para Wach, a religião não deve ser interpretada meramente como um fenômeno social, pois ela “é uma condição primordial da própria vida, não um produto cultural” (KITAGAWA, 1988, p. xxiii). Nessa perspectiva, Wach recorre à definição cunhada por Otto de religião como experiência do sagrado (*mysterium tremendum et fascinans*) por entender que essa conceituação “acentua o caráter objetivo da experiência religiosa em contraste com as teorias psicológicas da sua natureza puramente subjetiva (ilusória) que são sustentadas geralmente entre os antropólogos” (WACH, [1971] 1990, p. 25). Wach também reconhece que uma teorização acerca da experiência religiosa e suas formas de expressão ainda estaria por ser feita, sendo a compreensão sistemática da multiplicidade das manifestações das religiões feita pela Sociologia da Religião apenas parte dessa tarefa:

²⁹⁶ “A primeira abordagem é motivada e determinada pela convicção de que aqui está a verdade. [...] A outra abordagem não exclui a possibilidade de que a declaração ‘Aqui está a verdade’, seja válida, contudo tenta tirar proveito de todo o material” (WACH, [1971] 1990, p. 21-22).

A experiência fundamental, autêntica, que denominamos “religiosa”, tende a expressar-se ou objetivar-se de modos variados. Precisamos de uma fenomenologia da experiência religiosa, de uma “gramática” da linguagem religiosa, fundamentada num estudo compreensivo empírico, fenomenológico e comparativo (WACH, [1971] 1990, p. 26-27).

A tentativa de formular uma teoria da experiência religiosa e suas formas de expressão será o objetivo perseguido por Wach na terceira e última fase de sua obra. Essa tentativa, inconclusa devido ao falecimento inesperado do autor²⁹⁷, pode ser observada no livro *The Comparative Study of Religions*, lançado em 1958. No prefácio dessa obra, Wach traça um breve balanço de suas três décadas de pesquisa e indica os redirecionamentos que as diretrizes metodológicas de seu trabalho haviam tomado na última década de sua carreira acadêmica:

Trinta anos antes (1924), o autor havia esboçado um programa para o estudo das religiões em seu *Religionswissenschaft*. O problema de compreender outras religiões que não a nossa levou-o a uma investigação da hermenêutica (teoria da interpretação) no século XIX (*Das Verstehen*, 1926-1933). Como entender a multiplicidade de manifestações religiosas? Ao ensinar a história das religiões, o autor percebeu o vazio de uma teoria da experiência religiosa e suas formas de expressão no pensamento, no culto e na comunidade. Empreendeu então a tremenda tarefa, que o levou a escrever, primeiro, a terceira parte do tríptico onde analisa a experiência social da experiência religiosa (*Sociology of Religion*, 1944). Em *Types of Religious Experience* (1951), ele dedicou o capítulo sobre “Os universais na religião” à exposição de uma teoria da experiência religiosa e sua expressão teórica, prática e social. Três décadas de ensino da disciplina permitiram ao autor reunir seus materiais ao mesmo tempo em que o faziam perceber, cada vez mais agudamente, a necessidade de um “sistema”. A oportunidade de formular seu novo ponto de vista metodológico e teórico foi-lhe apresentada com o convite para assumir as *Barrows Lectures* na Índia (1952), e com a oferta do Comitê de História das Religiões do *American Council of Learned Societies*, para dar palestras, sob seus auspícios, durante o ano letivo de 1954-1955. Essas palestras foram ministradas em várias instituições acadêmicas nos Estados Unidos (WACH, [1958] 1964, p. 11-12).

Nesse contexto, Wach insistirá menos no caráter empírico da Ciência da Religião, dando continuidade ao aprofundamento do ramo sistemático da disciplina, voltando seu interesse não para as diferenças entre Ciência das Religiões, Filosofia da Religião e Teologia, mas para os pontos de ligação entre elas a fim de teorizar sobre a experiência religiosa e suas formas de expressão. De acordo com Wach ([1958] 1964), existiriam níveis distintos de compreensão da experiência religiosa, podendo ela ser uma compreensão parcial (apenas de uma religião ou de um aspecto particular dela) ou *compreensão integral* (hermeneuticamente elaborada a partir da

²⁹⁷ “Na primavera de 1955 participou do Sétimo Congresso da Associação Internacional para a História das Religiões, em Roma, onde conferiu suas anotações com alguns velhos amigos e outras pessoas. Wach planejava se mudar para Orselina após o Congresso para passar o resto da primavera e do inverno com sua mãe, esperando completar o manuscrito deste livro e depois retornar aos Estados Unidos. Infelizmente ele adoeceu em julho e morreu em agosto sem atingir seu objetivo” (KITAGAWA, [1958] 1964, p. 18-19).

comparação sistemática das religiões), sendo esta última a modalidade de compreensão a mais adequada para tratar da experiência religiosa. Uma vez que a religião concerne à *pessoa integral*²⁹⁸, ela “compromete o intelecto, a emoção e a vontade” (WACH, [1958] 1964, p. 75). Como ela abrange a esfera da personalidade e dos valores humanos, o estudo comparado das religiões deve abarcar não só o conhecimento linguístico, a dimensão social e psicológica da crença e a compreensão solidária (empatia hermenêutica), mas também interrogar acerca do sentido e natureza da experiência religiosa em si mesma:

Gostaríamos de definir a experiência no sentido mais amplo, opondo-a a todos os conceitos estreitos que a separam e até a isolam como esfera da vida na qual somente profissionais especializados podem atuar. Certamente não há contato com qualquer aspecto da vida que não leve ao problema de entender uma religião diferente. Como afirmaram psicólogos e sociólogos da religião (começando com a distinção proposta por William James entre “*healthy-minded*” e “*sick-minded*”), não existem apenas diferentes temperamentos religiosos, mas também diferentes tipos de instituições religiosas. Quem tem ampla experiência do caráter humano estará em ótimas condições para compreender uma religião com o espírito do povo na variedade de suas ações, sentimentos e pensamentos (WACH, [1958] 1964, p. 76).

Tendo em vista o caráter de totalidade integrada da religião, produzir uma compreensão integral da experiência religiosa exigiria conjugar metodologicamente as abordagens empíricas e normativas da religião²⁹⁹. Isso implicaria, segundo o autor, a elaboração de um método unificado e adequado para a investigação da experiência religiosa, uma vez que esse novo cenário³⁰⁰ que se configurava para o estudo comparado das religiões revelava “uma necessidade crescente de conceitos metafísicos, capazes de abranger tanto a natureza dos fenômenos do mundo espiritual, quanto do mundo físico” (WACH, [1958] 1964, p. 79). Tal perspectiva integrativa, levará Wach ([1958] 1964, p. 101) a conceituar a experiência religiosa como “uma

²⁹⁸ Para Kitagawa (1988, p. xxix-xxx), as concepções de compreensão integral e pessoa integral serviram como ferramentas para Wach reexaminar “a relação entre *Religionswissenschaft*, que agora preferia chamar de ‘História das Religiões’ ou ‘Estudo Comparado das Religiões’ e Teologia, seguindo o exemplo de Rudolf Otto”.

²⁹⁹ “Muitos teólogos e filósofos da primeira metade deste século mostraram a inadequação da abordagem estritamente científica ao estudo da religião. Muitos cientistas eminentes questionaram a aplicabilidade dos métodos e técnicas de pesquisa experimental, quantitativa e causal para o mundo do espírito. A reivindicação filosófica da liberdade do espírito foi habilmente formulada por Bergson, Dilthey, Balfour, Von Hügel, Troeltsch, Husserl, Scheler, Temple, Otto, Jung, Baillie e outros. Para que o método seja adequado ao tema em questão, o fenômeno da individualidade, a natureza do valor e o significado da liberdade devem ser reconhecidos. Foi dito com razão que a totalidade do mundo pessoal, com o qual a busca religiosa está inextricavelmente ligada, permanecerá sempre fechada ao investigador que não faz concessões em seu método, quando a natureza do assunto assim o exigir” (WACH, [1958] 1964, p. 78).

³⁰⁰ “No nível acadêmico, Wach encontra sinais de esperança em um duplo movimento de pensamento, que em sua opinião é ‘semelhante ao que descobrimos na era do Iluminismo’. O primeiro é ‘um novo interesse no pensamento ‘sistemático’ ou construtivo’ em Teologia, enquanto o segundo é a tendência na Ciência da Religião de ver os dados ‘estrutural e funcionalmente e entender seu significado religioso’” (KITAGAWA, 1988, p. xiii).

resposta total do ser total à Realidade Essencial³⁰¹” em que a pessoa está integralmente envolvida “e não apenas a mente, a emoção ou o intelecto”, sendo essa experiência composta por quatro elementos:

Em nossa definição de experiência religiosa como resposta ao que é vivenciado como Realidade Essencial, a experiência inclui quatro elementos. A primeira é a suposição de que existem graus de conhecimento, como apreensão, conceituação, etc. [...] Segundo, a resposta é considerada como parte de um encontro. [...] Terceiro, a “experiência” da realidade suprema implica uma relação dinâmica entre o experimentador e o experimentado. A religião autêntica não pode e não deve ser pensada em termos estáticos. [...] Finalmente, devemos compreender o caráter global da experiência religiosa, ou seja, devemos tratá-la em seu contexto particular. Vista do ponto de vista histórico, cultural e religioso, nossa experiência e suas formas estão sempre condicionadas (WACH, [1958] 1964, p. 100-101).

Em síntese, Wach ([1958] 1964) concebe a experiência religiosa como uma experiência estruturada e ordenada, passível de ser sistematizada em suas diversas expressões. Posto que a experiência religiosa envolve uma resposta à Realidade Essencial, ela seria uma experiência que em o ser humano está integralmente envolvido, manifestando-se como uma experiência de intensidade radicalmente distinta, sendo a vivência mais poderosa, compreensiva, arrebatadora e profunda que uma pessoa é capaz de sentir, constituindo-se como a mais forte fonte de motivação e ação humana³⁰² (WACH, [1958] 1964). Para o autor, essas características, quando observadas em conjunto, permitiriam identificar uma experiência religiosa genuína. Pensada nesses termos, uma compreensão integral da experiência religiosa seria uma tarefa que ultrapassa os limites de uma abordagem científica da religião – algo admitido por Wach – indicando, na verdade, um trabalho entre as fronteiras disciplinares e os pressupostos teórico-metodológicos da Ciência da Religião, Filosofia da Religião e Teologia³⁰³. Kitagawa ([1958] 1964), por sua vez, entende que o estudo da experiência religiosa presente na última fase do pensamento de Wach deve ser lido em conjunto com a hermenêutica do fenômeno religioso e

³⁰¹ “Por Realidade Essencial queremos dizer aquilo que condiciona e sustenta tudo, aquilo que, para amarrar as palavras de Dorothy Emmett, ‘nos impressiona e nos desafia’. Por isso, podemos afirmar que a experiência do finito não é uma experiência religiosa, mas apenas uma experiência pseudo-religiosa. (Símbolos, desde que sejam entendidos como tais, podem apontar para o infinito e, portanto, não necessariamente se enquadram na categoria do meramente finito)” (WACH, [1958] 1964, p. 99).

³⁰² “Em suma, a experiência religiosa, embora referida ao contexto amplo em que se insere, é espontânea, criativa e livre. Isso deve ser enfatizado em contraste com todas as formas de determinismo, nas quais a religião é vista como uma função, e em contraste com todas as formas de relativismo, nas quais ela aparece totalmente dependente dos fatores circundantes” (WACH, [1958] 1964, p. 134).

³⁰³ Além do desenvolvimento de um programa teórico para a Ciência da Religião, revisitado ao longo de sua vida, e da questão da compreensão (*Verstehen*) na hermenêutica da experiência religiosa, outro tema que atravessa a reflexão de Wach é a questão da salvação nas religiões: “Wach, dedicou sua vida à tarefa de ‘compreender’ a(s) religião(ões), nunca duvidou que a preocupação central da religião fosse o problema da salvação (*Erlösung*)” (KITAGAWA, 1988, p. xiii).

a Sociologia da Religião desenvolvidas nas duas primeiras décadas de sua carreira, formando o tríplice aspecto do sistema metodológico da Ciência da Religião proposta por Wach. De nossa parte, vemos nessa síntese um prelúdio para as pesquisas que, nas décadas seguintes, serão caracterizadas sob os nomes de interdisciplinaridade e transdisciplinaridade.

Uma reavaliação profunda de posições teóricas adotadas no estudo comparado das religiões em meados da década de 1950 não foi uma exclusividade de Wach. Um movimento análogo é observável em outro grande cientista da religião: Raffaele Pettazzoni (1883-1959).

Se Gerardus van der Leeuw pode ser lido como o primeiro grande representante do ramo fenomenológico-sistemático na Ciência da Religião, certamente é à figura de Raffaele Pettazzoni que cabe o título de principal expoente da vertente histórico-comparativa da disciplina. Pettazzoni foi o fundador do movimento que, a partir da década de 1920, tornou-se conhecido sob o nome de *Escola Italiana de História das Religiões*³⁰⁴, além de ser o primeiro professor da primeira cátedra em Ciência da Religião (História das Religiões) em seu país³⁰⁵. Segundo Agnolin (2013), Pettazzoni sustentava a tese de que o estudo das religiões deve ter como critério comparativo a história cultural dos fatos religiosos. Tal posição, no entanto, não constitui uma novidade na história da disciplina, sendo o elemento realmente novo dessa proposta a defesa de que *o critério de comparação das religiões seria de natureza exclusivamente histórica*³⁰⁶:

[...] a importante novidade da proposta de Pettazzoni foi defender o fato de que a comparação podia ser somente “histórica”, isto é, – contrariamente à Fenomenologia e ao darwinismo –, tendente a evidenciar as irredutíveis especificidades históricas de todo fato religioso. Por consequência, contra uma

³⁰⁴ “O mérito principal da escola fundada e dirigida por mais de trinta anos por Raffaele Pettazzoni é ter surgido do nada, num setor de pesquisa sem tradição na Itália, ou, por outro lado, controlado – no que se referia aos estudos bíblicos e de história eclesiástica – pela Igreja Católica, empenhada naquelas décadas numa dura repressão antimodernista que apagou ou bloqueou energias, inteligências e pesquisas pelo menos até o Concílio Vaticano II” (FILORAMO; PRANDI, [1987] 1999, p. 66). Tal argumento é reforçado por Agnolin (2013, p. 54), quando afirma que “[...] tratava-se de uma Itália que, por motivos que se enraízam na sua peculiar situação interior do processo histórico da Contrarreforma, sofria de um temor crônico perante as disciplinas positivas: por isso, o contexto italiano não podia pensar, inicialmente, que se pudesse falar de ‘religiões’ no plural e que essas pudessem ser tratadas também enquanto fenômenos culturais submetidos à evolução histórica e cientificamente comparáveis”.

³⁰⁵ “Em 1913, tornou-se livre docente de História das Religiões na Universidade de Roma. Em 1914, Pettazzoni foi nomeado para a cátedra de História das Religiões na Universidade de Bolonha, e ocupou esta cátedra na Universidade de Roma em 1923. Pettazzoni foi Presidente da Associação Internacional para a História das Religiões de 1954 em diante, e presidiu o Congresso Internacional de História das Religiões realizado em Roma em 1955” (WAARDENBURG [1973] 1999, p. 639).

³⁰⁶ A esse respeito, Eliade ([1969] 1989, p. 45-46) afirma que Pettazzoni “Não hesitou em tratar problemas centrais, ainda que imensos – a origem do monoteísmo, os Deuses Celestes, confissões de pecado, Zaratustra e a religião iraniana, a religião grega, etc. O seu saber era vasto e exato, e escrevia com clareza, ponderação e elegância. Educado sob a penetrante influência do historicismo de Croce, Pettazzoni via a religião como um fenômeno puramente histórico”. Seguindo essa perspectiva, Pettazzoni, produziu um extenso e significativo número de estudos, entre os quais podem ser destacados: *La religione primitiva in Sardegna* (1912); *Dio, formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni* (1922); *La confessione dei peccati*, 3 vols. (1929–35); *L’essere supremo nelle religioni primitive* (1957) (SOARES, 2016).

comparação que procurava leis gerais e similitudes formais, o historiador italiano apurava um método comparativo que ressaltava as diferenças e as originalidades que somente as particularidades históricas conseguem justificar (AGNOLIN, 2013, p. 61).

Partilhando de uma interpretação análoga, Soares (2016, p. 196) afirma que, para Pettazzoni, “o estudo das religiões deveria partir sempre de uma perspectiva historicista, ou seja, de uma abordagem que reduzisse o fenômeno religioso à razão histórica e cultural (‘desontologizando’, portanto, o conceito)”. Esse historicismo absoluto, todavia, será atenuado nos últimos anos do trabalho acadêmico de Pettazzoni, especialmente quando ele passa a estabelecer um diálogo teórico com as contribuições da Fenomenologia da Religião, advindas de seu debate iniciado com Mircea Eliade em meados da década de 1940³⁰⁷, acolhendo “tanto no plano metodológico quanto nas conclusões, algumas indicações que, embora não tenha tido a possibilidade de desenvolver adequadamente, são preciosas, apesar de relegadas ao abandono pelos continuadores do seu mestre³⁰⁸” (FILORANO; PRANDI, [1987] 1999, p. 71). Em nossa pesquisa, interessa-nos retomar dois ensaios dessa última fase em que Pettazzoni discute as relações entre fenomenologia e história e as questões referentes ao método comparado: *History and phenomenology in the science of religion*, de 1954 e *Il metodo comparativo*, de 1959.

Em seu ensaio de 1954, Pettazzoni traçará sua definição de Ciência da Religião, contrastando-a com a atividade científica de outras disciplinas, tais como a Filologia, Arqueologia, Sociologia, Psicologia e Etnologia. Ele argumenta que as pesquisas procedentes dessas áreas fazem uma análise dos fatos religiosos de um ponto de vista meramente exterior, estudando “os dados religiosos no próprio espírito de cada uma dessas ciências, como se tivessem que lidar em primeiro lugar com fatos filológicos, arqueológicos, etnológicos ou outros, deixando de lado sua natureza específica e essencial, que é religiosa” (PETTAZZONI, 1954, p. 215). Para o autor, essas pesquisas, apesar de sua importância, não poderiam satisfazer uma compreensão do caráter singular dos fatos religiosos. A complexidade dos fatos religiosos exigiria uma prática científica específica para o estudo da religião, isto é, a Ciência da Religião:

Essas pesquisas têm um valor muito considerável para nossos estudos, e seus resultados são, às vezes, imponentes. É a estas investigações que muitas vezes devemos um alargamento e um aprofundamento do nosso conhecimento. Por outro lado, é claro que não podem satisfazer inteiramente as exigências do espírito científico. A natureza peculiar, o próprio caráter dos fatos religiosos

³⁰⁷ Trataremos do caso de Eliade na próxima seção.

³⁰⁸ “Seus discípulos mais destacados – E. de Martino, A. Brelich, V. Lanternari –, embora tenham oferecido contribuições fundamentais em seus respectivos campos de pesquisa e colhido amplo reconhecimento internacional, empenharam-se fortemente na luta contra o irracionalismo fenomenológico, mais ou menos inconscientemente realizaram uma obra de remoção da intuição do Mestre” (FILORAMO; PRANDI, [1987] 1999, p. 71).

como tais, dão-lhes o direito de formar a matéria de uma ciência especial. Essa ciência é a Ciência da Religião no sentido próprio das palavras; o caráter essencial dos fatos religiosos é a razão necessária e suficiente de sua existência. Esta ciência não pode ser filológica, nem arqueológica, nem qualquer outra coisa. Nem pode ser a soma total dos fatos religiosos particulares estudados pela Filologia, Arqueologia, Etnologia e assim por diante. Sua definição em contraste com essas várias ciências não é uma questão de quantidade, mas de qualidade, estando ligada à natureza especial dos dados que constituem seu objeto (PETTAZZONI, 1954, p. 215-216).

Em outras palavras, é na existência dos fatos religiosos que reside a razão de ser da Ciência da Religião. Tal ciência, portanto, não poderia ser o simples conjunto dos estudos científicos de diferentes disciplinas que se ocupam da religião. Visto que toda prática científica se desenvolve em função de seu objeto, Pettazzoni demonstra uma fina compreensão epistemológica quando defende que a diferença da Ciência da Religião em relação às demais ciências que estudam a religião é de natureza qualitativa e não quantitativa. Ele prosseguirá sua definição da disciplina do seguinte modo:

A Ciência da Religião é construtiva. Não se limita à verificação e explicação analítica de dados isolados, como são estudados separadamente pelas várias disciplinas especializadas. Procura coordenar os dados religiosos entre si, estabelecer relações e agrupar os fatos de acordo com essas relações. Se se trata de relações formais, classifica os dados religiosos em tipos; se as relações são cronológicas, transforma-os em séries. No primeiro caso, a Ciência da Religião é meramente descritiva; no segundo, quando as relações em questão não são meramente cronológicas, quando, em outras palavras, a sucessão dos acontecimentos no tempo corresponde a um desenvolvimento interno, a Ciência da Religião torna-se uma ciência histórica, a história da religião (PETTAZZONI, 1954, p. 216).

Para Pettazzoni, a Ciência da Religião delimita a sua atividade científica pelo modo como ela coordena os dados religiosos entre si, estabelecendo suas relações internas e agrupando-os conforme essas relações. O tratamento desses dados se daria de duas maneiras: a) ocupando-se de uma tarefa descritiva, classificando tipologicamente as relações formais entre os dados religiosos; b) tratando das relações cronológicas que correspondem à um desenvolvimento interno nos dados religiosos. É nesse segundo caso que emergiria o trabalho histórico da disciplina, denominado por ele de História da Religião:

A história da religião visa, antes de tudo, estabelecer a história das várias religiões. Cada religião separada é estudada pelo historiador da religião em seu próprio ambiente, em seu desenvolvimento dentro desse ambiente e em suas relações com os outros valores culturais pertencentes ao mesmo ambiente, como poesia, arte, pensamento especulativo, estrutura social e assim por diante. A história da religião, portanto, estuda os dados religiosos em suas conexões históricas não apenas com outros dados religiosos, mas também com aqueles que não são religiosos, sejam literários, artísticos, sociais ou outros (PETTAZZONI, 1954, p. 216).

De acordo com Pettazzoni, a História da Religião teria por tarefa historicizar o estudo das várias religiões, investigando-as separadamente, cada uma conforme seu desenvolvimento histórico particular, bem como os valores culturais que estão atrelados ao seu ambiente (*como poesia, arte, pensamento especulativo, estrutura social e assim por diante*). Por essa razão, a História da Religião não teria como pressuposto metodológico a existência de um fenômeno genérico que, abstraído da investigação histórica, possa ser denominado de *religião*, visto que só existem *religiões* na história. Apesar de seus méritos, essa visão encontraria uma séria objeção: “Essa perspectiva que descobre regiões de outro tipo, que olha para outras esferas que não a religião, não corre o risco de desviar a história da religião de seu objeto próprio, que é a religião em si?” (PETTAZZONI, 1954, p. 216). A ênfase conferida a relação entre religião e os demais valores culturais, abriria espaço para uma crítica acerca do pouco rigor sistemático destinado ao cotejo entre os fatos religiosos: “Não é provável que um estudo mais concentrado dos dados religiosos em suas relações com outros dados do mesmo tipo, além de qualquer contato com o mundo não-religioso, tenha mais chances de alcançar uma compreensão completa da religião?” (PETTAZZONI, 1954, p. 216). Em outras palavras, “não basta saber exatamente o que aconteceu e como os fatos aconteceram; o que queremos saber, acima de tudo, é o significado do que aconteceu” (PETTAZZONI, 1954, p. 217). Tal busca pela compreensão das estruturas de significação nas religiões escaparia à História da Religião, despontando como a questão central de outro ramo do estudo científico da religião, a Fenomenologia da Religião:

A fenomenologia da religião nada tem a ver com o desenvolvimento histórico da religião: “*von einer historischen ‘Entwicklung’ der Religion weisz die Phanomenologie nichts*” [a fenomenologia nada sabe sobre um desenvolvimento histórico da religião], diz van der Leeuw. Ela se propõe acima de tudo a separar as diferentes estruturas da multiplicidade dos fenômenos religiosos. A estrutura, e só ela, pode nos ajudar a descobrir o significado dos fenômenos religiosos, independentemente de sua posição no tempo e no espaço e de sua vinculação a um determinado ambiente cultural. Assim, a fenomenologia da religião atinge uma universalidade que necessariamente escapa a uma história da religião dedicada ao estudo de religiões particulares e, por isso mesmo, sujeita à inevitável cisão das especializações. A fenomenologia não hesita em se apresentar como uma ciência *sui generis*, essencialmente diferente da história da religião: “*die Religionsphanomenologie ist nicht Religionsgeschichte*” [a Fenomenologia da Religião não é a História da Religião], para citar van der Leeuw novamente (PETTAZZONI, 1954, p. 217).

Sob esse ponto de vista, que Pettazzoni reconstitui a partir de um cotejo com van der Leeuw, a problemática da Fenomenologia da Religião se demarca em uma linha oposta à História da Religião. O que interessa ao estudo fenomenológico não é o desenvolvimento

histórico das religiões, porém a compreensão da estrutura da religião, sendo o seu intuito interpretar a produção de sentido dos fenômenos religiosos (o complexo de significado), independentemente de categorias temporais, espaciais e ambiente cultural específico. A religião, conforme conceituou Leeuw ([1956] 1964, p. 650), “é a extensão da vida até sua fronteira mais distante”, sendo um fenômeno universal e transversal, impassível de ser escamoteado pelo trabalho disciplinar, tal como é feito pelo sociólogo, psicólogo, arqueólogo, filólogo, ou até mesmo pelo historiador das religiões. E será o próprio Van der Leeuw a sugerir que a Fenomenologia da Religião não seria apenas um ramo da Ciência da Religião, mas uma ciência *sui generis*: “A fenomenologia da religião é mais dinâmica do que as outras ciências. Assim que ela para de se mover, ela para de funcionar. Sua infinita necessidade de correção pertence à sua essência mais íntima” (LEEUEW, [1956] 1964, p. 666). Pettazzoni fará um vigoroso contraponto à essa visão que, para ele, colocaria em questão a própria existência da Ciência da Religião:

[...] sentimos uma certa perplexidade ao aceitar como sistematização final a divisão da Ciência da Religião em duas ciências diferentes, uma histórica e outra fenomenológica. Somos tentados a perguntar se é absolutamente necessário sacrificar a unidade da Ciência da Religião, fundada na unidade de seu objeto, a esse sistema dualista. Certamente, em contraste com uma história da religião dedicada exclusivamente à pesquisa filológica especializada (a palavra “filológica” é usada aqui em seu sentido mais amplo), interessada demais nas manifestações “culturais” da religião e muito pouco nos valores essenciais da vida religiosa e experiência, a fenomenologia representa uma reação tão legítima quanto louvável. E, no entanto, é permitido perguntar se esse é realmente o ponto de vista mais justificável e se não é antes uma diminuição da história da religião restringi-la ao estudo das religiões individuais e seu desenvolvimento (PETTAZZONI, 1954, p. 217).

Para Pettazzoni, o florescimento da Fenomenologia da Religião foi a mais importante inovação no campo da Ciência da Religião durante a primeira metade do século XX, ajudando a tecer críticas aos estudos históricos da religião unicamente pautados em pressupostos filológicos e interessados nas relações entre as religiões e os valores culturais que a circundam, porém desatentos aos problemas da vida e experiência religiosa. Apesar disso, Pettazzoni entende ser um erro reduzir a História da Religião a essa função. Além disso, o que estaria em jogo nesse impasse não é apenas a unidade do objeto da Ciência da Religião, mas também uma concepção muito limitada do que seja a história:

De um ponto de vista geral, é a própria ideia de história que está em jogo aqui. A concepção de uma história que é apenas um conhecimento do passado, um passado totalmente desconectado do presente, a ideia de fato de uma história separada da vida, é rejeitada por muitos historiadores que se inspiram em um pensamento filosófico diferente daquele que reside na base da fenomenologia (PETTAZZONI, 1954, p. 217-218).

De acordo com Pettazzoni (1954), seria errôneo o entendimento de que a História da Religião nada tem a dizer sobre os fenômenos religiosos. O desenvolvimento histórico não pode ser totalmente ignorado pela interpretação fenomenológica, pois os fenômenos religiosos “não deixam de ser realidades historicamente condicionadas pelo simples fato de serem agrupados sob esta ou aquela estrutura” (PETTAZZONI, 1954 p. 218). Sem levar em consideração a história, o juízo fenomenológico corre o risco de “atribuir um sentido semelhante a fenômenos cuja semelhança nada mais é do que a reflexão ilusória de uma convergência de desenvolvimentos diferentes em sua essência” (PETTAZZONI, 1954 p. 218), além de “não apreender o sentido semelhante de certos fenômenos cuja real semelhança em espécie se esconde sob uma aparente e puramente externa dessemelhança” (PETTAZZONI, 1954, p. 218). Para o autor, o único caminho para que a Fenomenologia da Religião evite cair em tais armadilhas, seria se manter aberta às retificações que o progresso da pesquisa histórica pode proporcionar à compreensão das estruturas religiosas:

A única maneira de escapar desses perigos é aplicar-se constantemente à história. A fenomenologia o conhece e o admite, declarando que depende da história e que suas próprias conclusões permanecem sempre passíveis de revisão em vista do progresso da pesquisa histórica. [...] Longe de alcançar a sistematização final de nossos estudos, portanto, a clivagem da Ciência da Religião em fenomenologia e história representaria apenas uma etapa no caminho para a fundação de uma única Ciência da Religião em suas bases essenciais e em sua forma indivisa. [...] Realizar a unidade empírica, além de toda separação tradicional entre as religiões bíblicas e profanas; realizar a unidade do sistema além de toda tendência ao dualismo ou pluralismo; essas são duas condições que são chamadas a desempenhar um papel de liderança no futuro da Ciência da Religião (PETTAZZONI, 1954, p. 218-219).

Em outras palavras, a Fenomenologia da Religião não deve simplesmente pressupor que a História da Religião antecede seu processo compreensivo, porém que seus resultados devem ser cotejados com a crítica histórica. Visto que ambas são partes de uma mesma ciência, a relação entre Fenomenologia da Religião e História da Religião não poderia ser conduzida por um esquema dualista³⁰⁹, devendo estar pautada numa dinâmica de complementaridade. Isso porque, aos olhos de Pettazzoni, a Ciência da Religião se constrói sobre a unidade de seu objeto e as tentativas de escamoteá-lo, seja pela via do dualismo ou do pluralismo³¹⁰, devem ser

³⁰⁹ “Há até alguma razão para perguntar se, no fundo, esse sistema dualista não se conecta de alguma forma com outro dualismo muito mais antigo, que remonta aos próprios primórdios da Ciência da Religião e nunca deixou de exercer sua influência negativa na esfera de nossos estudos. Refiro-me ao dualismo de suas fontes, uma da Teologia e outra das Ciências Humanas, das quais não podemos dizer que suas águas tenham transbordado os vários obstáculos que as impedem de se misturar inteiramente na grande corrente da história religiosa” (PETTAZZONI, 1954, p. 218-219). Tal leitura não está distante da que foi executada por Wach em 1924.

³¹⁰ Pettazzoni se refere à análise dos fatos religiosos pelo ponto de vista puramente externo de outras disciplinas.

rejeitadas. Nessa perspectiva, Pettazzoni, assim como Joachim Wach e Mircea Eliade, se engajará na defesa de uma nova síntese da Ciência da Religião, conjugando a unidade empírica de seu objeto e unidade sistêmica entre os dois ramos da disciplina. A expressão mais visível desse engajamento em uma nova síntese para a Ciência da Religião é feita em *Il metodo comparativo*. Nele, o autor traça uma história da Ciência da Religião a partir do método comparado, fazendo o marco de fundação da disciplina – o seu corte epistemológico, diríamos – retroagir até a publicação de *Comparative Mythology*, visto que é nesse ensaio que Müller lança as bases do método comparado:

A Ciência das Religiões, no sentido moderno do termo, nasceu sob o signo da comparação. O célebre artigo de F. M. Müller “Comparative Mythology”, escrito em 1856, costuma ser considerado como o marco de nascimento da nova disciplina. Os decênios entre 1880 e 1920 representam a “*belle époque*” da “Comparative Religion”, especialmente na Inglaterra, onde este termo é ainda de uso corrente. [...] a “Comparative Mythology” de Max Müller, com a delimitação de seu especial campo de investigação, representava uma restrição de horizonte. De qualquer modo, esta não era uma descoberta original: Max Müller havia aplicado ao mito uma grande descoberta feita no campo da linguística: a descoberta do parentesco das línguas indo-europeias, cuja primeira sistematização ocorreu na *Vergleichende Grammatik* de Fr. Bopp (PETTAZZONI, [1959] 2016a, 203-204).

Para Pettazzoni, o principal valor do ensaio *Comparative Mythology* não residiria propriamente na originalidade do método, porém na aplicação de um critério advindo da Linguística Comparada inaugurada por Bopp para comparar e sistematizar as mitologias e, posteriormente, as religiões: o parentesco linguístico dos povos indo-europeus. Ao mesmo tempo que esse recorte possibilitou o desenvolvimento da Mitologia Comparada, gerou uma deficiência metodológica, tornando comparáveis “somente as mitologias dos povos indo-europeus entre elas mesmas, ou respectivamente as mitologias dos povos semíticos, entre elas, ou, sempre elas mesmas, aquelas dos povos turianos” (PETTAZZONI, [1959] 2016a, p. 204). E por estar alicerçada unicamente na relação entre mito e linguagem, “todo o edifício da Comparative Mythology cairia quando resultasse insustentável esta comparação³¹¹” (PETTAZZONI, [1959] 2016a, p. 204), fazendo com que a proposta mülleriana fosse rapidamente eclipsada por aplicações do método comparado, sob a orientação do evolucionismo e naturalismo, no campo das pesquisas antropológicas do século XIX:

³¹¹ “Pouco depois da morte de Max Müller (1900), constituía-se em Berlim, em 1906, uma ‘Sociedade de Mitologia Comparada’ (‘Gesellschaft für vergleichende Mythologie’) que tinha também como programa a comparação mitológica, mas sem os postulados linguístico e estendidas a todas as mitologias de todos os povos independentemente da linguagem. Com isso a comparação desaguava no grande rio da ciência antropológica com seu comparativismo sem limites, que se desenvolveu ao longo do século XIX” (PETTAZZONI, [1959] 2016a, p. 204-205).

Sobre a influência do pensamento naturalista e evolucionista, a antropologia valeu-se dos dados cada vez mais abundantes da exploração etnográfica para construir uma teoria do desenvolvimento da civilização segundo leis uniformes e constantes como aquelas das ciências da natureza. Esta orientação teórica, liderada por grandes nomes como Edward B. Tylor e James G. Frazer, ainda é muito seguida por proeminentes estudiosos³¹² (PETTAZZONI, [1959] 2016a, p. 205).

No âmbito da historiografia historicista italiana, Pettazzoni ([1959] 2016a) argumenta que o método comparado era visto como desprovido de um comprometimento com a dimensão histórica dos fatos religiosos, sendo inclusive considerado como anti-histórico. A respeito desse ponto, cabe um esclarecimento. A História da Religião praticada na Itália no tempo de Pettazzoni, não era propriamente um ramo da Ciência da Religião, porém um desdobramento da disciplina História. É especificamente Pettazzoni quem se vincula ao debate entre a História da Religião e a Fenomenologia da Religião tal como concebidas pela Ciência da Religião. Ele trabalha na fronteira entre a Ciência da Religião e a História a partir de sua aproximação com o método comparado. Pettazzoni relata que até mesmo tentativas de aproximação tais como a sua eram rejeitadas por pesquisadores ligados ao historicismo italiano:

Um influente representante do historicismo italiano, Adolfo Omodeo, que foi professor de História do Cristianismo e tratou da história das origens cristãs seguindo os princípios historicistas, afirmou até que “o método comparativo é a contradição absoluta da História”. A crítica de Omodeo era dirigida explicitamente à “ciência das religiões”, à qual o método comparativo não atribuía caráter de história. O fato é que as exigências do historicismo colocam em questão não somente a validade historiográfica do método comparativo, mas também da legitimidade teórica de uma História das Religiões como uma ciência histórica específica. Para Benedetto Croce e para sua escola, à qual adere Omodeo, a religião não é um valor autônomo do espírito, e a História da Religião não possui consistência própria, resolvendo-se na história do pensamento e da vida moral (PETTAZZONI, [1959] 2016a, p. 207).

Como observa o autor, essa posição contrasta abertamente com a orientação tradicional da Ciência da Religião, visto que ela nasceu sob o signo da comparação. Pettazzoni entende que a Ciência da Religião não precisa rejeitar o comparativismo para que possa ser reconhecida como uma ciência histórica e que ela não é absolutamente incompatível com o historicismo. Para o autor, um exame crítico das diferentes modalidades de comparação deveria ser levado em consideração antes de simplesmente declarar a insuficiência histórica do método comparado. Exame esse que Pettazzoni ([1959] 2016a) realiza em seu ensaio, descrevendo como o método comparado foi utilizado ao longo da história do estudo geral da religião, tanto

³¹² Pettazzoni ([1959] 2016a) verá em Alfred Radcliffe-Brown (1881-1955) e Bronislaw Malinowski (1884-1942) continuadores do método comparado na Antropologia na primeira metade do século XX, ainda que sob orientações diferentes das que caracterizaram a Antropologia no século XIX.

na comparação descritiva das religiões (elegendo-se uma religião como paradigma comparativo em relação às demais) como no tratamento das semelhanças entre duas religiões (sejam em suas totalidades ou particularidades)³¹³. Ele alegará que tais aplicações do método comparativo não apresentaram mais que simples convergências formais e alguma eventual conexão genética, permanecendo “no campo da tipologia abstrata, ao invés do terreno da historiografia concreta” (PETTAZZONI, [1959] 2016a, p. 209). Uma apropriação diferente do método comparado, todavia, entrará em cena a partir da década de 1930 por meio da Fenomenologia da Religião, especialmente a praticada por Gerardus van der Leeuw:

A fenomenologia religiosa tem o mérito de ter embasado sua metodologia no conceito fundamental do valor específico da religião na vida do espírito. A comparação é necessária à fenomenologia para ela obter da similaridade das *estruturas* o sentido fundamental dos fenômenos religiosos, que é seu próprio sentido religioso. Para alçar as similaridades das estruturas, a fenomenologia não pode prescindir da História e insistentemente, adverte para não sair da História. Mas na prática acontece que este aviso é mais ou menos frustrado pela permanência de uma instância teórica orientada diferentemente. Vale como exemplo a fenomenologia do “Ser Supremo”, constituída pelo grande mestre e pensador genial que foi Gerardus van der Leeuw (PETTAZZONI, [1959] 2016a, p. 211).

Ao tratar desse ponto, Pettazzoni retomará parte das considerações feitas em seu ensaio de 1954, ressaltando que a grande contribuição da Fenomenologia da Religião foi ter embasado conceitualmente a sua utilização do método comparado na singularidade do valor da religião na vida do espírito. Na opinião de Pettazzoni, foi isso o que conferiu à Fenomenologia da Religião a capacidade de, a partir da análise das similaridades das estruturas, obter uma interpretação do sentido dos fenômenos religiosos. No entanto, ele verá no apelo de Leeuw para que a busca por similaridades das estruturas não se aparte da História uma retórica que não encontra continuidade em sua prática de pesquisa. Como exemplo, ele trará a leitura de Leeuw sobre a noção de Ser Supremo:

Segundo van der Leeuw, uma coisa é a estrutura fenomenológica do Ser Supremo e outra é a de Javé. O “Ser Supremo”, que se encontra especialmente entre os povos chamados primitivos, é um deus distante, longe no tempo e no espaço, separado do mundo: uma instância última, uma imanência estática mais do que uma presença ativa. Javé, ao contrário, criador do mundo, não é somente potência, mas também vontade, não somente *persona*, mas uma figura viva, um deus operante e dominante sobre o homem, um deus ciumento, hostil, com algo demoníaco. Mas qual é a efetiva consistência destas duas estruturas e da sua alegada diferença radical? Longe de ser uma característica exclusiva de Javé, a criatividade, propriamente na forma de criação *ex nihilo*, é um atributo comum a muitos Seres Supremos do mundo primitivo, os quais operam pela força do puro pensamento e da vontade, à maneira dos bruxos e

³¹³ Apesar de esse ter se tornado o uso dominante do método comparado, Pettazzoni parece desconhecer que no caso de Müller a comparação tomou um teor linguístico-histórico em obras posteriores à *Comparative Mythology*.

xamãs. E quanto à outra característica de Javé, que é de ser vigilante sobre as obras, as palavras e o pensamento dos homens sem que nada possa escapar-lhe, esta onisciência e onividência das coisas humanas, usualmente associada ao exercício de uma sanção punitiva, é também um dos atributos mais constantes nos Seres Supremos dos povos primitivos em geral (PETTAZZONI, [1959] 2016a, p. 212).

Em resumo, Pettazzoni procura mostrar que a interpretação de que as estruturas fenomenológicas do Ser Supremo e de Javé não são radicalmente distintas, tal como pensava Leeuw, visto que uma crítica histórica mais acurada mostra que os atributos postulados como uma exclusividade da noção de Javé também eram partilhados por Seres Supremos do mundo primitivo. Pettazzoni prosseguirá na sua crítica questionando o argumento metodológico que sustenta tal interpretação fenomenológica:

A fenomenologia é interpretação, e a interpretação fenomenológica, segundo van der Leeuw, "... se torna pura arte e vão devaneio logo que escapa do controle da hermenêutica filológico-arqueológica". Mas, ao que parece, este apelo programático à História não garante a comparação fenomenológica do risco de cair em um morfologismo puramente extrínseco e formal, sem consistência histórica (PETTAZZONI, [1959] 2016a, p. 212-213).

Nessa perspectiva, a ausência de critérios históricos objetivos faria com que a pesquisa fenomenológica facilmente incorresse em comparações superficiais sobre as estruturas dos fenômenos religiosos, realizando interpretações gratuitas e sugestivas sobre eles. Para Pettazzoni ([1959] 2016a, p. 213), a raiz desse problema não seria meramente contingente, porém intrínseca e essencial, "a razão verdadeira, é que a fenomenologia reconhece o valor instrumental da História, mas idealmente tende a transcender a História, assumindo-se como ciência religiosa em si, distinta da História". Curiosamente, a atitude de repúdio do historicismo italiano ao método comparado encontra seu correlato na defesa da Fenomenologia da Religião como ciência *sui generis* feita por Leeuw, uma vez que ele reduz a História a um uso instrumental, não reconhecendo que o estudo histórico da religião e a interpretação fenomenológica são partes de uma mesma ciência. Ao decompor os elementos constitutivos desse impasse, Pettazzoni mostrará como a oposição é metodologicamente limitante:

O que falta à fenomenologia religiosa, o que ela explicitamente repudia, é a ideia de desenvolvimento. Compreendendo o fenômeno religioso como "aparição" ou "revelação" do sagrado, e como experiência do sagrado, a fenomenologia deliberadamente ignora aquele outro modo de pensar e de entender, pelo qual cada *phainómenon* é um *genómenon*, ou seja, cada aparição pressupõe uma formação, e cada evento tem atrás de si um processo de desenvolvimento.

A ideia de desenvolvimento, ao contrário, está no cerne do pensamento historicista, enquanto ao historicismo é estranha a instância que para a fenomenologia é fundamental, que é o reconhecimento da religião como valor autônomo. A partir deste conceito da religião como experiência *sui generis*,

impõe-se para a fenomenologia a exigência de um método específico para o estudo da religião, um método que não seja emprestado de outra disciplina – seja essa a linguística, a filologia ou a antropologia. Correspondentemente, esta exigência é também estranha ao historicismo (PETTAZZONI, [1959] 2016a, p. 213).

De um lado, a Fenomenologia da Religião exclui a questão do desenvolvimento da religião, ignorando que nenhum fenômeno é dissociável de sua gênese histórica (cada *phainómenon* é um *genómenon*). Por outro lado, o historicismo rejeita o reconhecimento da religião como valor autônomo, irreduzível aos demais aspectos de um povo e uma época. Sob a ótica da análise discursiva pecheutiana, essa controvérsia identificada por Pettazzoni não estaria assujeitada à uma questão de ordem teórica, porém ideológica, uma vez que o que está em jogo nesse debate é a defesa e criação de fronteiras disciplinares: o que direcionaria essa discussão é uma comanda social e não as questões pertinentes à prática científica (HERBERT, [1966] 2016). Nesse sentido, cumpre salientar que o discurso científico também pode veicular elementos ideológicos, visto que todo discurso “representa no interior do funcionamento da língua efeitos da luta ideológica e, inversamente, ele manifesta a materialidade linguística no interior da ideologia” (LIMA, 1990, p. 22). Pettazzoni, distanciando-se das comandas sociais desse embate, defenderá que historicismo e interpretação fenomenológica não são posições que se excluem mutuamente. A conciliação entre o rigor historiográfico e sensibilidade religiosa são perspectivas que podem e devem ser conjugadas por uma comparação que “superando o momento descritivo e classificatório, estimule o pensamento à descoberta de novas relações e ao aprofundamento da consciência histórica” (PETTAZZONI, [1959] 2016a, p. 214).

Essa tentativa de síntese será buscada pelo autor em seus próprios estudos, especialmente em sua análise da noção de Ser Supremo. Para Pettazzoni ([1959] 2016a), embora essa noção esteja na raiz do monoteísmo, ela não é o equivalente de um deus único, tal como Javé. A análise da ideia de um Ser Supremo no mundo primitivo só seria possível por meio da comparação, o que implica que essa noção não deve ser entendida não como um monoteísmo primordial, “mas em seu valor existencial e nas suas variadas formas de se articular em estruturas morfológicamente diferentes em relação com as formas elementares das civilizações primitivas” (PETTAZZONI, [1959] 2016a, p. 216). Essas civilizações, por sua vez, não estariam fora da história³¹⁴, possuindo seu desenvolvimento histórico pleno e que não deve

³¹⁴ “Estas não estão fora da história, como gostaria Toynbee, que assume como históricas – e por isso, comparáveis – somente as civilizações “dinâmicas” (fixadas por ele como vinte e uma), limitação esta arbitrária e anti-histórica (assim como ocorre limitando a comparação mitológica apenas às mitologias de povos linguisticamente aparentados). Fato é que as civilizações “estáticas” primitivas, antes de serem tais (se é que elas foram realmente alguma vez), estiveram em pleno desenvolvimento” (PETTAZZONI, [1959] 2016a, p. 216).

ser descartado em uma interpretação fenomenológica, uma vez que o devir da história atinge “as formas mais elementares da civilização – as formas de caça, do pastoreio, da agricultura – que não são esquemas abstratos, mas antes mundos concretos nos quais circula a mesma vida, que se exprime em várias atividades culturais” (PETTAZZONI, [1959] 2016a, p. 216). E é justamente o fato de que todas as atividades culturais são afetadas pela história que faz com que elas estejam solidamente conectadas, “correspondendo à diferente estrutura econômica, social, bem como, uma ideologia e uma religião, incluída uma diferente noção de Ser Supremo³¹⁵” (PETTAZZONI, [1959] 2016b, p. 216). Desse modo, Pettazzoni busca responder tanto às insuficiências da leitura fenomenológica de van der Leeuw, bem como se defender das críticas dos opositores de toda tentativa de aproximação entre fenomenologia e historicismo³¹⁶. Com isso, ele reforçará a defesa de que os fenômenos religiosos podem ser estudados comparativamente, produzindo resultados que cruzam tanto as questões referentes à estrutura fenomenológica como as do desenvolvimento histórico, produzindo uma síntese de importante validade tanto as pesquisas em Ciência da Religião como para a historiografia historicista:

Tal validade será verificada posteriormente sobre outros fenômenos religiosos estudando-os da mesma forma, que é, no meu entendimento, uma maneira de historicizar o método comparativo. Em termos sistemáticos, se trata de superar as posições unilaterais da fenomenologia e do historicismo integrando-os reciprocamente, ou seja, potencializando a fenomenologia religiosa com o conceito historicista de desenvolvimento e a historiografia historicista com a instância fenomenológica do valor autônomo da religião, disto resultando uma fenomenologia resolvida na história juntamente com o reconhecimento da História religiosa como uma ciência histórica qualificada (PETTAZZONI, [1959] 2016a, p. 218).

Historicizar o método comparativo, portanto, significa superar as demandas unilaterais, isto é, ideológicas, tanto do historicismo como da fenomenologia. Essa aproximação revitalizaria o uso da comparação no estudo das religiões, afastando a tendência ao dualismo

³¹⁵ “Tão pouco as formas mais antigas da civilização e da religião são estranhas à nossa consciência histórica, já que a ideia cristã de deus não remete somente ao seu antecedente direto, o deus único Javé do Antigo Testamento, mas além deste, além do nomadismo proto-histórico dos israelitas, chega ao Pai celeste como Ser Supremo dos primitivos criadores de gado – e talvez ainda mais atrás, ao Senhor dos Animais como Ser Supremo dos caçadores primitivos – enquanto não se refere àquele outro Ser Supremo que é a Grande Mãe Terra dos primitivos agricultores” (PETTAZZONI, [1959] 2016a, p. 216-217).

³¹⁶ “E com isso se contempla a demanda historicista da individuação historiográfica e da qualificação histórico-cultural, – aquela mesma que, em outro contexto, o já citado A. Omodeo contrapunha ao meu argumento sobre a confissão dos pecados, “não podendo”, ele dizia, “naturalmente (sic) estender a hipótese de uma comum origem da civilização”, para toda a área primitiva da prática confessional. E disso, ele trazia elementos para criticar o meu trabalho como mera antologia de materiais, embora cheia de méritos e sugestões, e como construção de um esquema litúrgico “fora do princípio evolutivo” e, portanto, para criticar a ciência das religiões – e implicitamente o depreciado método comparativo – baseado em esquemas abstratos estranhos à síntese histórica. Mas ao invés disso, um dos resultados do meu trabalho foi justamente o de ter tornado pelo menos provável o pertencimento originário da confissão dos pecados a um mundo cultural e historicamente qualificado, ou seja, à civilização agrícola-matriarcal” (PETTAZZONI, [1959] 2016a, p. 217).

na Ciência da Religião e permitindo pensar a religião como valor autônomo no historicismo italiano. Essa síntese de Pettazzoni, guarda certa semelhança com a hermenêutica integral Wach, visto que os dois projetos operam no espaço fronteiro com outras disciplinas. Ainda que de modo distinto, ambos direcionam uma crítica à excessiva disciplinarização que, ao menos no modo como se apresentava nos anos 1950, ameaçava escamotear a unidade do objeto e da estrutura da Ciência da Religião. Essa crise também será sentida e advertida por Eliade, que traçará sua rota de combate e tentativa de renovação para a disciplina.

4.4 A escala de um fenômeno marítimo: o anti-historicismo e o novo humanismo

Como vimos na seção anterior, tanto Wach como Pettazzoni fazem retornar em suas discussões a questão do desenvolvimento da religião. Para eles, a estrutura dos fenômenos religiosos está necessariamente entretecida em um devir histórico. Logo, só existe *valor religioso* – para retomarmos a terminologia de Kristensen – no âmbito das religiões concretas, isto é, inseridas no tempo, espaço e ambiente cultural determinados³¹⁷. Todo o esforço comparativo da Ciência da Religião, nesse sentido, seria o de equacionar a dimensão histórica e sistemática em suas pesquisas, uma difícil tarefa diante da crescente especialização que ela experimentou. Nessa conjuntura, a contribuição de Mircea Eliade (1907-1986) é central para entendermos tal momento de crise e transformação do estudo comparado das religiões³¹⁸. Diferentemente de Pettazzoni, Eliade tecerá sua síntese não por meio de uma reavaliação da fenomenologia pela história, porém partirá de uma perspectiva crítica às concepções positivistas e historicistas concernentes ao fenômeno religioso, “crítica essa que é indissociável de sua posição filosófica de fundo, que é anti-historicista³¹⁹, mas não anti-histórica, enquanto

³¹⁷ Tal compreensão é corroborada por Dumézil ([1949] 1998, p. x-xi), em seu prefácio ao *Traité d'histoire des religions* de Eliade: “Em matéria de religião, como matéria de linguagem, todo *estado* só se explica, ou não se explica, por uma *evolução*, a partir de um estado *anterior*, com ou sem intervenção de influências exteriores”.

³¹⁸ Cumpre ressaltar que acompanhamos em nossa cartografia apenas parte da reflexão teórico-metodológica produzida por Eliade nas décadas 1940, 1950 e 1960. Os demais temas e o amplo conjunto de conceitos que ele mobiliza em seus estudos, alvo de muitas polêmicas e incompreensões, escapa ao nosso escopo. Remetemos o leitor a Guimarães (2000) que desenvolve um aprofundado estudo sobre as principais críticas dirigidas à obra de Eliade e o modo como elas podem ser respondidas a partir de um cotejo com os textos eliadianos.

³¹⁹ “O historicismo da mente ocidental parece sempre lhe ter sido considerado intolerável, e em suas pesquisas sobre os valores da mentalidade arcaica ele tentou entrar em um mundo dominado pela crença na atemporalidade, uma crença baseada, por um lado, na experiência do transe yogi e xamânico, e, por outro, na ordem daqueles rituais e festivais repetidos anualmente ou sazonalmente pelos quais o homem arcaico tentou chegar a um acordo com a passagem do tempo. A relação incômoda de Eliade com a cultura ocidental, obcecada por ideias de progresso, evolução, história e aproveitamento de cada momento, deve ser lembrada, principalmente em relação à sua mais célebre teoria, a do *eterno retorno*” (SHARPE, [1975] 1986, p. 215).

centrada numa concepção não-reducionista do homem entendido não apenas como ser histórico, condicionado, mas igualmente como símbolo vivo” (GUIMARÃES, 2000, p. 22).

Antes de adentrarmos em suas contribuições, convém salientar, conforme Ries (2019), que a obra de Eliade é ampla e diversificada, fazendo confluír a investigação histórica, fenomenológica e hermenêutica em seus estudos, algo que, em certa medida, pode ser explicado por sua trajetória intelectual profundamente cosmopolita:

Nascido em Bucareste em 1907, Eliade morreu em Chicago aos 22 de abril de 1986. Em 1928, depois de se formar em filosofia, ele embarca para a Índia, cujo pensamento almeja estudar sob a direção de Dasgupta. Após três anos de estudo em Kolkata (Calcutá) e seis meses nos quadros de Almora, Hardivar e Rishikesh, retorna à Europa. Em 1933, começa sua carreira como historiador das religiões em Bucareste. Em 1936, publica sua tese sobre ioga. Quando em 1940 irrompe a guerra, o governo romeno oferece ao jovem professor um lugar de adido cultural em Londres e depois em Lisboa em 1941. No final da guerra, a Romênia cai sob o regime comunista. Eliade é exilado. Segue para Paris. Realiza cursos e palestras nas grandes cidades da Europa e em várias universidades ocidentais. [...] Em 1949 é publicado o *Traité d'histoire des religions*, com prefácio de Dumézil. Com esse texto afirmam-se um método e uma pesquisa novos sobre o sagrado, sobre o símbolo e sobre a coerência interna do fenômeno religioso (RIES, 2019, p. 477).

Em seu modo de praticar fenomenologia, Eliade entenderá que “todo fenômeno religioso é um acontecimento da história” (RIES, 2019, p. 478), sendo irredutível aos demais valores culturais. Por conseguinte, o fenômeno religioso deve ser compreendido em sua própria modalidade: a experiência do sagrado. Tal procedimento, para Eliade, deveria contemplar tanto o campo de pesquisa sobre as grandes religiões como o das religiões arcaicas. Será justamente em seu *Traité d'histoire des religions*³²⁰ de 1949 que encontraremos uma apreciação mais completa dessa visão. Ao prefaciá-la, Georges Dumézil (1898-1986) declara que ela representava não só uma abordagem inovadora no campo de estudos comparados das religiões, como também fornece um balanço crítico das principais pesquisas feitas na área até final da década de 1940, suprimindo uma lacuna bibliográfica no contexto francês da disciplina:

Finalmente, este livro presta-nos hoje, em Paris, na França, um serviço especial, pois temos de confessar que, se os historiadores do cristianismo, do budismo e, de uma maneira geral, das diversas religiões são entre nós numerosos, pouquíssimos distintos pesquisadores (refiro-me aos autênticos) se dedicam aos estudos comparativos e gerais, quer porque exigem uma preparação mais difícil, quer porque os amadores, alguns muito oficiais, os desacreditam. Nem por isso esses estudos são menos necessários e promissores. A Sorbonne todos os anos atribui um “certificado de história das religiões”, com várias especializações, mas, por divertido paradoxo, não possui ensino desta matéria. Esse certificado reduz-se praticamente a provas

³²⁰ Essa obra possui tradução para o português: *Tratado de História das Religiões* (ELIADE, [1949] 1998). Eliade, diferente de todos os outros autores que compõem nossa história epistemológica da disciplina, tem muitas de suas obras traduzidas para o português.

de filologia, que deseja e torna bem restritas; quanto ao mais, em relação à “ciência das religiões” propriamente dita, tal certificado é muito pobre [...] (DUMÉZIL, [1949] 1998, p. xv).

À meia luz da obra que prefacia, Dumézil desponta uma crítica à situação paradoxal vivida no estudo comparado e geral das religiões na França que, embora não tenha encontrado as mesmas dificuldades que na Alemanha e na Itália para se institucionalizar, tomou um caminho de crescente fragmentação³²¹. Dumézil enxergava no *Traité* de Eliade uma síntese capaz de nortear o ainda frágil quadro teórico-metodológico da disciplina na França. As razões dessa expectativa se tornam mais nítidas quando atentamos para a leitura que Eliade propõe sobre a estrutura e morfologia do sagrado, bem como para o princípio metodológico que guia suas análises: *é a escala que cria o fenômeno*. Nas palavras do autor:

A ciência moderna reabilitou um princípio que certas confusões do século XIX comprometeram gravemente: *é a escala que cria o fenômeno*. Henri Poincaré perguntava a si próprio, com ironia: “Um naturalista que só tivesse estudado um elefante ao microscópio acreditaria conhecer completamente este animal?” O microscópio revela a estrutura e o mecanismo das células, estrutura e mecanismo idênticos em todos os organismos pluricelulares. E não há dúvida de que o elefante é um animal pluricelular. Mas não será mais do que isso? À escala microscópica podemos conceber uma resposta hesitante. À escala visual humana, que tem pelo menos o mérito de nos apresentar o elefante como fenômeno zoológico, não há hesitação possível. Da mesma maneira, um fenômeno religioso somente se revelará como tal com a condição de ser apreendido dentro da sua própria modalidade, isto é, de ser estudado em escala religiosa (ELIADE, [1949] 1998, p. 1).

Para Eliade, a delimitação do fenômeno religioso por outras escalas, sejam elas fisiológicas, psicológicas, sociológicas, econômicas, linguísticas ou artísticas, deixam escapar “precisamente aquilo que existe de único e de irredutível, ou seja, seu caráter sagrado” (ELIADE, [1949] 1998, p. 1), sendo preciso estudá-lo em uma escala que lhe seja própria. Apesar disso, Eliade admite que não existem fenômenos para os quais possamos conservar a ideia de que sejam unicamente e exclusivamente religiosos, uma vez que a religião é uma coisa humana, “é também, de fato, uma coisa social, linguística e econômica – pois não podemos conceber o homem para além da linguagem e vida coletiva” (ELIADE, [1949] 1998, p. 1). Por conseguinte, seria um desperdício de tempo, de acordo com o autor, pretender explicar a religião por um desses aspectos particulares que definem o ser humano. O que não significa,

³²¹ O caso francês da Ciência da Religião (*Sciences Religieuses*) guarda particularidades que extrapolam os limites de nossa pesquisa. Reservamo-nos a pontuar, conforme Mota (1975), que ela encontrou problemas desde de seu início, ainda na década de 1870, por parte de laicismo que via com reservas a presença da Ciência da Religião no contexto universitário. Além disso, no decorrer do século XX, ela passou por alargamentos e remanejamentos profundos, entrelaçando abordagens sociológicas, comparativistas e antropológicas (CAMURÇA, 2011). A fragmentação que a Ciência da Religião passou na França torna difícil, mesmo na atualidade, identificá-la como uma disciplina específica, o que confirma o alcance da crítica feita por Dumézil.

por seu turno, que o fenômeno religioso não possa ser pensado sob esses aspectos, mas que “importa considerá-lo em si mesmo, naquilo que contém de irreduzível e original” (ELIADE, [1949] 1998, p. 2). A questão, portanto, coloca-se nos termos de delimitar e situar o fenômeno religioso entre os outros objetos do espírito humano, levando-nos à outra questão fundamental para Eliade, a dialética entre o sagrado e o profano:

Todas as definições do fenômeno religioso apresentadas até hoje mostram uma característica comum: à sua maneira, cada uma delas opõe o *sagrado* e a vida religiosa ao *profano* e à vida secular. É quando se trata de delimitar a esfera da noção de “sagrado” que as dificuldades começam. Dificuldades de ordem teórica, mas também de ordem prática. Pois antes de se tentar uma definição do fenômeno religioso convém saber de que lado será necessário procurar os *fatos* religiosos, e principalmente, dentre esses fatos, os que se deixam observar em “estado puro”, isto é, os que são “simples” e estão mais próximos da sua origem. Infelizmente, em parte nenhuma esses fatos são acessíveis; nem nas sociedades cuja história podemos seguir, nem os “primitivos”, os menos civilizados. Encontrar-nos-emos quase sempre na presença de fenômenos religiosos complexos, que pressupõem uma longa evolução histórica (ELIADE, [1949] 1998, p. 7).

Segundo Eliade, o principal problema no estudo do fenômeno religioso é diferenciar o que é sagrado em detrimento do que é profano, algo que impõe uma dificuldade tanto de ordem teórica quanto prática para a investigação fenomenológica. Ele também nos adverte que a busca por fatos religiosos puros, isto é, em condições ideais de existência, seria um trabalho vão, visto que o que encontramos, independente dos tipos de sociedades, são sempre fenômenos religiosos complexos, produtos de uma evolução histórica. Sob essa ótica, Eliade ([1949] 1998) defenderá que o estudo comparativo que deve ser levado à cabo não é propriamente a comparação da história das religiões, porém a comparação da estrutura e morfologia do sagrado, isto é, as modalidades segundo as quais o sagrado se constitui e se manifesta na história para a pessoa religiosa, melhor dizendo, o *homo religiosus*³²²: “o que nos interessa é justamente este estudo comparativo, o único capaz de nos revelar, por um lado a morfologia inconstante do sagrado e, por outro, o seu devir histórico” (ELIADE, [1949] 1998, p. 7). Nessa empreitada, alguns problemas se apresentam:

De fato, se quisermos delimitar e definir o sagrado, ser-nos-á necessário dispor de uma quantidade conveniente de “sacralidades”, isto é, de fatos sagrados. Esta heterogeneidade dos “fatos sagrados” começa por ser perturbante e

³²² Um dos principais temas que Eliade se ocupou ao longo de suas pesquisas foi a investigação do pensamento e consciência do *homo religiosus*. Conferindo sua própria roupagem a essa questão que foi inicialmente lançada por Leeuw, “Ele também identifica dois tipos de homens, graças também à competição de eventos: por um lado, o *homo religiosus*, com seu universo espiritual, que acredita em uma realidade absoluta, o sagrado, e assume um modo específico de existência no mundo; do outro, o homem arreligioso que recusa toda transcendência” (RIES, 2019, p. 477). Cabe pontuar que embora Eliade geralmente remete a ideia do *homo religiosus* às sociedades arcaicas, isso seria algo que ressoa nas sociedades contemporâneas, não só por meio da religião, porém permeando outros valores culturais (ELIADE, [1957] 2010).

acaba, pouco a pouco, por se tornar paralisante, pois trata de ritos, mitos, de formas divinas, de objetos sagrados e venerados, de símbolos, de cosmologias, de teologúmenos, de homens consagrados, de animais, de plantas, de lugares sagrados. E cada categoria possui a sua própria morfologia, de riqueza luxuriante. Encontramo-nos assim na presença de um material documental imenso e heteróclito [...] (ELIADE, [1949] 1998, p. 8).

Diante da variedade de materiais que o fenomenólogo deve consultar, ele precisa estabelecer um princípio organizativo que forneça as coordenadas de sua leitura, pois a multiplicidade e volume de fatos sagrados é de uma morfologia que, por si mesma, não facilita nenhum tipo de sistematização³²³. Reconhecendo esse problema, Eliade irá propor um conceito para organizar metodologicamente esse material documental das religiões, a *hierofania*:

Cada documento pode ser considerado como uma hierofania, na medida em que exprime à sua maneira uma modalidade do sagrado e um momento da sua história, isto é, uma experiência do sagrado e um momento da sua história, isto é, uma experiência do sagrado entre inumeráveis variedades existentes. Aí, qualquer documento é para nós precioso, em virtude da dupla revelação que realiza: 1º) revela uma modalidade do sagrado, enquanto hierofania; 2º) enquanto momento histórico, revela uma situação do homem em relação ao sagrado (ELIADE, [1949] 1998, p. 8).

Para Eliade, o conceito de hierofania está diretamente ligado ao conceito de *documento*. Segundo ele, um documento não é apenas um texto escrito, mas também são documentos as inscrições, tradições orais e costumes – podendo esse campo documental ser repartido em categorias tais como mitos, ritos, deuses, superstições, etc. (ELIADE, [1949] 1998). É a heterogeneidade histórica e estrutural dos documentos que nos permite ter acesso às diferentes modalidades do sagrado, ou seja, as hierofanias, sendo elas heterogêneas tanto em relação à sua origem como em relação à sua estrutura (ELIADE, [1949] 1998). Seguindo esse raciocínio, Eliade afirma que toda hierofania é histórica e local, isto é, situada no tempo e no espaço, visto que o sagrado se revela sempre contextualmente: “É sempre numa certa situação histórica que o sagrado se manifesta. Até as experiências místicas mais pessoais e mais transcendentais sofrem a influência do momento histórico³²⁴” (ELIADE, [1949] 1998, p. 9). Nessa perspectiva, cada documento constitui uma hierofania, porque revela uma modalidade do sagrado, sendo “uma manifestação do sagrado no universo mental daqueles que o receberam” (ELIADE, [1949]

³²³ “Eis, em suma, a documentação de que dispõe o historiador das religiões: alguns fragmentos de uma vasta literatura sacerdotal oral (criação exclusiva de certa classe social), algumas referências encontradas nas notas dos viajantes, os materiais recolhidos pelos missionários estrangeiros, as reflexões extraídas da literatura profana, alguns monumentos, algumas inscrições e as recordações conservadas por tradições populares” (ELIADE, [1949] 1998, p. 11).

³²⁴ “O fato de uma hierofania ser sempre histórica (isto é, de se produzir sempre em situações determinadas) não destrói necessariamente a sua ecumenicidade. Algumas hierofanias têm um destino local; há outras que têm, ou adquirem, valores universais” (ELIADE, [1949] 1998, p. 9).

1998, p. 17). Com esses dois conceitos, Eliade amplia o horizonte metodológico de trabalho da Fenomenologia da Religião, tornando possível, sob um conjunto de notas comuns, obter um sistema coerente dos grupos de modalidades de manifestação do sagrado.

Sob esse viés, o que assegura a existência real dessas modalidades do sagrado em meio a precariedade e heterogeneidade documental “é o fato de uma hierofania ser vivida e interpretada pelas elites religiosas em relação ao resto da comunidade” (ELIADE, [1949] 1998, p. 13), mostrando as diferentes modalidades do sagrado que se revelam sob a mesma hierofania³²⁵. Por essa razão, não constituem empecilhos para a compreensão de uma hierofania “nem a heterogeneidade histórica dos documentos (uns emanados das “elites” religiosas, outros das massas incultas, outros ainda o produto de uma civilização refinada, outros finalmente criação das sociedades primitivas, etc.), nem sua heterogeneidade estrutural (mitos, ritos, formas divinas, superstições, etc.)” (ELIADE, [1949] 1998, p. 15), pois mesmo que essa heterogeneidade gere obstáculos de ordem prática, é apenas por seu intermédio que se revelam todas as modalidades do sagrado. Cumpre, portanto, prestar atenção ao que uma hierofania revela, isto é, ao *conteúdo* que ela manifesta. Eliade ilustrará isso com o seguinte exemplo:

Seja uma pedra cultural, que em certo momento histórico manifesta determinada modalidade do sagrado: essa pedra *mostra* que o sagrado é qualquer coisa *diferente* do meio cósmico circundante, que, à semelhança do rochedo, o sagrado está de maneira absoluta, invulnerável e estática subtraído ao devir. Esta ontofania (valorizada no plano religioso) da pedra cultural pode modificar a sua “forma” ao sabor da corrente da história; a mesma pedra será venerada mais tarde, não por aquilo que revela *imediatamente* (não já como uma hierofania elementar), mas porque está integrada num espaço sagrado (de um templo, de um altar), ou porque é considerada como a epifania de um deus, etc. Continua a ser *algo diferente* do meio circundante, continua a ser sagrada em virtude da hierofania primordial que a escolheu, embora o valor que lhe foi atribuído mude segundo a teoria religiosa em que esta hierofania vem se integrar (ELIADE, [1949] 1998, p. 30).

Uma hierofania como a de uma pedra cultural, mostra o sagrado como algo que se diferencia qualitativamente de seu entorno, como uma diferença não só de ordem espacial, mas também temporal (*subtraído ao devir*), revelando-se como algo de valor singular para aquele que a cultua. Essa mesma pedra, que em um determinado momento foi objeto de culto, uma vez modificadas as condições históricas em que esse culto inicialmente se estabeleceu, passa a ser venerada não como uma revelação imediata do sagrado, porém se integra a um espaço sagrado

³²⁵ “Para o povo que no princípio do outono vem até o templo de Kâlighat, em Calcutá, Durga é uma deusa terrível, à qual é preciso sacrificar bodes; mas para uns tantos skahtas iniciados em Durga é a epifania da vida cósmica em contínua e violenta palingenesia. É muito provável que entre os adoradores do linga de Shiva grande número não veja nele mais que o arquétipo do órgão gerador; mas há outros que o consideram como um animal, um ‘ícone’ da criação e da destruição rítmicas do universo, que se manifesta nas formas e se reintegra periodicamente na unidade primordial, pré-formal, a fim de se regenerar” (ELIADE, [1949] 1998, p. 13).

ou passa ser interpretada como revelação de uma deidade. Em outras palavras, essa pedra não perde seu valor sagrado, porém será revalorizada em função do devir histórico de seu culto. E uma vez que esse ato atribuir valor é uma constante no processo histórico de toda e qualquer religião, Eliade ([1949] 1998, p. 30) afirmará que “a história das religiões é, em grande parte, a história das desvalorizações e das revalorizações do processo de manifestação do sagrado”.

Tendo feito esse percurso teórico-metodológico, Eliade irá resumi-lo na forma de quatro princípios diretores que compõem a sua abordagem sobre o sagrado:

1º, o *sagrado* é qualitativamente diferente do *profano*, embora se possa manifestar de qualquer modo e em qualquer lugar do mundo profano, e tem a capacidade de transformar todo objeto cósmico em paradoxo por intermédio da hierofania (no sentido de que o objeto deixa de ser ele próprio, como objeto cósmico, permanecendo aparentemente inalterado); 2º, esta dialética do sagrado é válida para todas as religiões e não apenas para as pretensas “formas primitivas”. Esta dialética verifica-se tanto no culto das pedras e das árvores como na concepção sábia dos avatares indianos ou no mistério capital da encarnação; 3º, em nenhuma parte se encontram unicamente hierofanias elementares (as cratofanias do insólito, do extraordinário, do novo: o *mana*, etc.), mas também vestígios de formas religiosas consideradas, na perspectiva das concepções evolucionistas, como superiores (seres supremos, leis morais, mitologias); 4º, encontramos por toda a parte, e até além desses vestígios de formas religiosas superiores, um *sistema* onde se vêm ordenar as hierofanias elementares. O “sistema” não é esgotado por estas últimas, é constituído por todas as experiências religiosas da tribo (o *mana*, as cratofanias do insólito, o totemismo, o culto dos antepassados), mas compreende também um corpo de tradições teóricas impossíveis de reduzir às hierofanias elementares: por exemplo, os mitos respeitantes à origem do mundo e da espécie humana atual, a valorização teórica dos ritos, as concepções morais, etc. (ELIADE, [1949] 1998, p. 34-35).

Retomando o exemplo da pedra cultural, é a diferença qualitativa entre sagrado e profano o que faz com que uma pedra não seja simplesmente uma pedra, revelando-se como algo distinto, ainda que aparentemente inalterado em sua forma. Isso porque a manifestação do sagrado opera uma ruptura de nível ontológico em relação ao profano, acontecimento implicado em qualquer hierofania “porque toda hierofania *mostra*, manifesta a coexistência das duas essências opostas: sagrado e profano, espírito e matéria, eterno e não eterno” (ELIADE, [1949] 1998, p. 34). Nessa perspectiva, a pretensa divisão entre formas religiosas elementares e formas religiosas superiores, conforme pretendiam as teorias evolucionistas da religião, seria insustentável, pois a dialética entre sagrado e profano se estende a todas as religiões, não sendo possível encontrar apenas hierofanias elementares, visto que elas sempre se apresentam como fenômenos complexos, inclusive nas sociedades arcaicas – foco de análise do *Traité d’histoire des religions*. O elemento comum que de fato pode ser encontrado entre as religiões no contexto das sociedades arcaicas é a presença de um sistema que ordena as hierofanias elementares,

sendo esse sistema composto por todas as experiências da tribo e indissociável de seu conjunto de tradições teóricas. Nesse sentido, o culto à pedra sagrada é parte integrante de um complexo fenômeno religioso e não uma forma menos evoluída de uma prática religiosa, devendo ser interpretado conforme os modos de valoração do sagrado do grupo humano em que ele está circunscrito (*os mitos respeitantes à origem do mundo e da espécie humana atual, a valorização teórica dos ritos, as concepções morais, etc.*).

Sob essa ótica, a Fenomenologia da Religião concebida por Eliade, embora se limite ao estudo dos fenômenos religiosos como hierofanias em sua morfologia e estrutura, não exclui a perspectiva histórica da religião – algo indispensável para a Ciência da Religião:

Não há dúvida de que – desde as primeiras páginas desta obra o reconhecemos – não existe hierofania que não seja “histórica” a partir do momento em que se manifesta como tal. Pelo simples fato de o homem tomar conhecimento de uma revelação do sagrado esta revelação, qualquer que seja o plano em que se realize, torna-se histórica. A história intervém desde que o homem experimenta, segundo a inspiração das suas necessidades, o sagrado. A manipulação e a transmissão das hierofanias acentua ainda a sua “historicização”. No entanto, a sua estrutura não deixa por isso de ser idêntica a si mesma e é justamente a permanência dessa estrutura que permite conhecê-las (ELIADE, [1949] 1998, p. 376).

Para o autor, é a própria dialética entre sagrado e profano que se expressa na história dos fatos religiosos, colocando em movimento o processo de desvalorização e revalorização das hierofanias, seja por seu aparecimento contínuo e fulgurante, ou por uma “fragmentação excessiva da manifestação do sagrado no cosmos; por outro lado, uma unificação dessas hierofanias para encarnar o mais perfeitamente possível os arquétipos e para realizar assim plenamente a sua própria estrutura” (ELIADE, [1949] 1998, p. 376). Em síntese, história e interpretação fenomenológica não são atividades mutuamente excludentes, representando, na verdade, as duas frentes de trabalho que o cientista da religião pode se engajar em suas pesquisas, desde que reconheça a relação de complementaridade que elas possuem. Com isso, Eliade oferece sua resposta à crítica do historicismo, que via na aplicação do método comparado ao estudo da religião uma postura anti-histórica³²⁶. O aprofundamento das questões metodológicas na obra de Eliade ganhará força nas duas décadas seguintes.

³²⁶ Em *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, publicado em 1951, dois anos após o *Traité*, Eliade ([1983] 2002) dirá que fazer uma *história* das religiões não significa necessariamente fazer uma *historiografia* das religiões, visto que nem sempre é possível mostrar tudo o que ocorreu numa perspectiva cronológica, pois em muitos casos a documentação histórico-religiosa não permite essa reconstrução. O que está em jogo com o termo história seria algo mais amplo: “A polivalência do termo ‘história’ tem propiciado mal-entendidos entre os pesquisadores; na verdade, o sentido ao mesmo tempo filosófico e geral da ‘história’ é o que mais convém à nossa disciplina. Faz-se história das religiões quando se busca estudar os fatos religiosos como tais, isto é, em seu plano específico de manifestação: esse plano específico de manifestação é sempre *histórico*, concreto, existencial, mesmo que os fatos religiosos que se manifestam não sejam, sempre ou totalmente redutíveis

Na época em que o *Traité d'histoire des religions* foi publicado, Eliade lecionava como professor visitante na Universidade de Sorbonne, na França. Porém, sua consolidação como professor em Ciência da Religião (*History of Religions*) só viria a acontecer em 1957, quando ele se torna parte do corpo docente da Universidade de Chicago, nos Estados Unidos, assumindo a direção do departamento de História da Religião, anteriormente dirigido por Wach, falecido dois anos antes de sua chegada ao país (BRAUER, [1959] 1967). Será nesse novo cenário, que contava com uma tradição de reflexão metodológica iniciada por Wach³²⁷, que Eliade organiza juntamente com Kitagawa (professor do mesmo departamento) uma obra dedicada ao tema da metodologia da disciplina: *The history of religions: essays in methodology*³²⁸, publicada em 1959. Esse livro reúne uma série de ensaios de importantes nomes do estudo comparado e geral das religiões tanto nos Estados Unidos como na Europa, tais como Raffaele Pettazzoni, Friedrich Heiler, Ernest Benz, Wilfred Cantwell Smith, Jean Daniélou, Louis Massignon, além de textos de Eliade e Kitagawa (ELIADE; KITAGAWA, [1959] 1967). O ensaio publicado nessa obra por Eliade, *Methodological remarks on the study of religious symbolism*, oferece-nos um breve recorte da conjuntura teórica que se delineava na Ciência da Religião e como a questão do simbolismo religioso servirá como um meio para ele emitir seu juízo crítico sobre essa situação.

Conforme afirma Eliade ([1959] 1967), o interesse pelo estudo dos símbolos estava em evidência na década de 1950, sendo objeto de interesse de várias áreas de conhecimento. Alguns

à história. Das hierofanias mais elementares (a manifestação do sagrado em tal árvore ou tal pedra, por exemplo) às mais complexas (a 'visão' de uma nova 'forma divina' por um profeta ou um fundador de religião), tudo se manifesta no concreto histórico. Entretanto, na mais modesta hierofania transparece um 'eterno recomeço', um eterno retorno a um instante intemporal, um desejo de abolir a história, de apagar o passado, de recriar o mundo. Tudo isso é 'mostrado' nos *atos* religiosos, não é o historiador das religiões quem inventa" (ELIADE, [1983] 2002, p. 6-7).

³²⁷ Outro importante foco sobre a discussão metodológica da Ciência da Religião se firmou com a fundação da *International Association for the History of Religions* (IAHR), em 1950, oficialmente constituída com Gerardus van der Leeuw como seu primeiro presidente e Jouco Bleeker como seu primeiro secretário geral. Devido à morte repentina de van der Leeuw naquele mesmo ano, Raffaele Pettazzoni assumiu a presidência da IAHR (SHARPE, [1975] 1986). As linhas centrais que conduziram os debates realizados no círculo da IAHR (seu periódico científico e congressos) entre as décadas de 1950 e 1970 são sintetizadas por Sharpe ([1975] 1986, p. 270): "O único objetivo da IAHR era 'a promoção do estudo acadêmico da história das religiões por meio da colaboração internacional de todos os estudiosos cuja pesquisa tenha relação com o assunto'. Isso parecia bastante simples e, de fato, a maioria dos estudiosos que participaram das primeiras reuniões da Associação ficaram e permaneceram satisfeitos com tal formulação geral. Os ideais por ela expressos serviram para sustentar não apenas várias séries de congressos e conferências de estudo, mas um extenso programa de publicação, notadamente envolvendo a revista *Numen* [...] Mas a frase 'o estudo acadêmico da história das religiões' era, de certa forma, uma expressão carregada. Porém, a palavra 'acadêmico' em particular implicava, embora não dissesse, que apenas certos padrões de erudição eram aceitáveis nos círculos da IAHR. Esses foram os padrões históricos e filológicos estabelecidos por volta da virada do século, em parte em reação a qualquer forma de tratamento teológico de dados religiosos; e o método fenomenológico, particularmente como praticado por van der Leeuw, Bleeker e Widengren".

³²⁸ Utilizamos a versão publicada em espanhol, *Metodología de la historia de las religiones* (ELIADE; KITAGAWA, [1959] 1967).

fatores contribuíram para isso. Dentre eles, destaca-se a Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung (1875-1961), que “trouxe a possibilidade de conhecer a atividade do inconsciente mediante a interpretação de imagens, figuras e cenários os quais não devem ser considerados segundo seu valor aparente, mas como ‘cifras’ de situações e tipos que a consciência não deseja ou não pode aceitar” (ELIADE, [1959] 1967, p. 116). Somado a isso, entre o final do século XIX e início do século XX, despontaram a arte abstrata e os experimentos poéticos do surrealismo, enfatizando em suas produções a dimensão simbólica do ser humano; e as investigações etnológicas sobre as sociedades arcaicas, especialmente a hipótese apresentada por Lucien Lévy-Bruhl “a respeito da estrutura e do funcionamento da ‘mentalidade primitiva’ que, segundo ele, era pré-lógica, posto que parecia governar-se pelo o que ele chamava de participação mística” (ELIADE, [1959] 1967, p. 117), ideia que, entretanto, foi abandonada pelo autor antes de sua morte. Além disso, Eliade também destaca que o tema do simbolismo passou a ocupar as investigações de alguns filósofos, epistemólogos e linguistas que “desejaram demonstrar não só o caráter simbólico da linguagem, mas também das demais atividades do espírito humano, desde o rito e o mito, até a arte e a ciência” (ELIADE, [1959] 1967, p. 117).

Nesse contexto, o cientista da religião “não poderia deixar de agradecer por essas investigações levadas a cabo desde diferentes pontos de vista em uma matéria tão importante para seu próprio campo” (ELIADE, [1959] 1967, p. 118). Apesar dessa proximidade, o campo de pesquisa do cientista da religião não coincide com o de outras disciplinas. Ao que concerne ao estudo do simbolismo, a Ciência da Religião se ocuparia particularmente do simbolismo religioso, além de possuir uma metodologia própria para realizar esse estudo:

Os ensinamentos da psicologia e da semântica sobre as funções dos símbolos são de valor fundamental para a Ciência das Religiões. [...] Não estamos dizendo que o campo desta última ciência coincide com o de outras. Além disso, o método do historiador das religiões difere daqueles que são próprios ao psicólogo, ao linguista e ao sociólogo. É igualmente diferente daquele usado pelo teólogo. O historiador das religiões se preocupa apenas com os *símbolos religiosos*, ou seja, com aqueles ligados a uma experiência religiosa ou concepção de mundo. [...] Em um sentido amplo, a Ciência das Religiões abrange tanto a fenomenologia quanto a filosofia da religião. No entanto, em sentido estrito, o historiador das religiões não pode ignorar o historicamente concreto. Dedicar-se a decifrar no temporal e historicamente concreto o curso inevitável das experiências que surgem do desejo irresistível do homem de transcender o tempo e a história (ELIADE, [1959] 1967, p. 118-119).

Nessa passagem, Eliade retoma a sua premissa de que *o fenômeno religioso deve ser estudado conforme uma escala que lhe seja própria*, sendo a perspectiva da Ciência da Religião a que melhor pode integrar a documentação histórico-religiosa. Para o autor, o principal esforço do cientista da religião diante toda experiência religiosa autêntica reside em “decifrar num dado,

condicionado pelo momento histórico e pelo estilo cultural da época, a situação existencial que o tornou possível” (ELIADE, [1959] 1967, p. 119). Isso não impede que o cientista da religião se sirva das pesquisas sobre os símbolos em geral e o simbolismo religioso feitas por pesquisadores de outras áreas, porém cabe a ele, em última análise, “examinar seu objeto de estudo com seus próprios meios de investigação de sua própria perspectiva” (ELIADE, [1959] 1967, p. 119). Eliade ([1959] 1967) declara que, na perspectiva da Ciência da Religião, o símbolo remete aos atos religiosos de simbolismo manifesto e explícito, devendo o estudante da disciplina conhecer tanto as situações históricas que condicionam esse simbolismo, bem como abstrair a estrutura subjacente presente na multiplicidade de circunstâncias em que ele se manifesta:

Desejamos mostrar como é possível encarar o estudo do simbolismo religioso a partir da perspectiva da Ciência da Religião e quais podem ser os resultados desse procedimento. Porém, ao tratar desse exemplo específico [árvore cósmica]³²⁹, enfrentaremos as dificuldades metodológicas próprias de toda investigação da história das religiões. Para dizê-lo de outra maneira, teremos que tratar determinados aspectos do método não *in abstracto*, mas sim de forma que seja possível compreendê-lo dentro do mesmo processo de investigação (ELIADE, [1959] 1967, p. 122-123).

Em resumo, Eliade se vale do tema do simbolismo religioso para exemplificar o procedimento metodológico adotado pela Ciência da Religião e suas peculiaridades. Para o autor, a disciplina possui plenas condições de tratar de seu objeto de estudo e o diálogo com outras disciplinas, ainda que seja indispensável e necessário, não deve fazer com que se perca de vista a autonomia do campo de investigação da Ciência da Religião, isto é, a escala que singulariza seu fazer científico. O risco dessa escala se diluir em meio à outras abordagens sobre o fenômeno religioso, parece ser sentido por Eliade, fazendo-o lançar uma crítica à conjuntura teórica em que a disciplina estava inscrita:

A perspectiva da Ciência geral das Religiões é a que melhor pode integrar a documentação histórico-religiosa. Só por timidez os historiadores das religiões às vezes aceitaram uma integração proposta por sociólogos ou antropólogos. Onde quer que se possam formular considerações gerais sobre o comportamento religioso do homem, a tarefa pertence legitimamente ao historiador das religiões, contanto, é claro, que ele domine e integre os resultados da pesquisa feitas em todas as áreas importantes de sua disciplina.

³²⁹ Nesse ensaio, Eliade retoma como caso exemplar o simbolismo da árvore cósmica, tema estudado em seu *Traité*: “Para decifrar completamente a estrutura do símbolo será necessário analisar um número considerável de exemplos. O significado de um certo tipo de árvore cósmica só pode ser entendido depois de estudar os tipos e variedades mais importantes. Somente depois de penetrar nos significados específicos da árvore cósmica na Mesopotâmia e na Índia antiga pode-se entender o simbolismo de Yggdrasil ou as árvores cósmicas da Ásia Central ou da Sibéria. Na Ciência das Religiões, como em qualquer outra disciplina, as comparações visam encontrar semelhanças e diferenças” (ELIADE, [1959] 1967, p. 124). Além do trabalho comparativo, também caberia ao cientista da religião levar em consideração o processo de desvalorização e revalorização inerentes às modalidades de manifestação do sagrado e a sua dialética com o profano (ELIADE, [1959] 1967).

Infelizmente isso acontece com cada vez menos frequência (ELIADE, [1959] 1967, p. 119-120).

Na visão de Eliade, não existiria uma perspectiva melhor do que a oferecida pela Ciência da Religião para integrar os dados advindos da documentação histórico-religiosa, visto que a disciplina se ocupa tanto do sentido do fenômeno religioso como de sua história. Isso, por sua vez, possibilitaria ao cientista da religião desenvolver teorizações mais gerais para explicar o fenômeno religioso, ao invés de simplesmente recorrer às teorias advindas das demais disciplinas – algo cada vez menos frequente, ele admitirá³³⁰. Para fazer isso, o cientista da religião deve estar atento ao que é produzido em outras áreas de conhecimento que estão próximas da sua, tais como a Psicologia Analítica e a Etnologia, por exemplo, a fim de que ele domine e integre os resultados fornecidos por elas em seu próprio trabalho teórico. À primeira vista, isso pode nos levar a pensar que o cientista da religião deve ser tornar um especialista em várias áreas além da sua, porém Eliade procura desfazer esse possível equívoco:

Não é que o historiador das religiões *substitua os diferentes especialistas*, ou seja, domine suas respectivas filologias. Além de impossível, tal substituição é inútil. O historiador das religiões cujo campo de pesquisa é, por exemplo, a Índia védica e a Grécia clássica, não deve ser fluente em chinês, indonésio ou banto para usar em sua pesquisa documentos religiosos taoístas, os mitos dos aborígenes de Ceram ou os ritos de Tonga. Em vez disso, sua tarefa é descobrir o progresso feito por especialistas em cada uma dessas áreas. Não se é historiador das religiões por dominar um certo número de filologias, mas pela capacidade de integrar dados sobre religiões em uma perspectiva geral. Esse historiador não atua como filólogo, mas como hermenêutico. O domínio de sua especialidade ensinou-lhe extensivamente como navegar no labirinto de dados, onde procurar as fontes mais importantes, as traduções mais adequadas e os estudos que melhor poderiam orientar sua pesquisa. Ele se esforça para entender dentro de sua própria perspectiva, a da história das religiões, os materiais que filólogos e historiadores lhe fornecem (ELIADE, [1959] 1967, p. 121).

Segundo o autor, o que se espera de um cientista da religião é que ele se mantenha bem informado sobre as investigações que são conduzidas em outras áreas que estão correlacionadas com seus estudos, a fim de que ele mesmo possa assimilar e confrontar essas descobertas, integrando-as em suas pesquisas com o objetivo de melhor compreender seus documentos histórico-religiosos em uma perspectiva geral (ELIADE, [1959] 1967). Nesse sentido, o trabalho de um cientista da religião se assemelha muito mais ao de um hermenêuta do que ao de um filólogo, visto que o cotejo com as diferentes disciplinas tem por propósito refinar a

³³⁰ “Parece que essa hesitação pode ser explicada por duas ideias preconcebidas. A primeira poderia ser assim formulada: a história das religiões constitui um domínio ilimitado que ninguém pode coordenar; então é preferível conhecer bem uma área do que vagar como um diletante por muitas. O segundo preconceito, mais implícito que reconhecido abertamente, é que é mais prudente consultar um sociólogo, um antropólogo, um psicólogo, um filósofo ou um teólogo” (ELIADE, [1959] 1967, p. 120).

percepção do cientista da religião em relação aos fatos religiosos. Isso, por seu turno, aproxima-se da proposta de uma hermenêutica integral, conforme ensaiou Wach em seus últimos textos, uma vez que reconhece a importância de um diálogo com as demais disciplinas, com a diferença que Eliade procura reforçar a singularidade da Ciência da Religião e sua capacidade de produzir teorizações gerais sobre o fenômeno religioso – ao passo que Wach entendia que esse trabalho deveria ser um esforço conjunto, mobilizando também a Filosofia da Religião e a Teologia.

Será uma década após a publicação de *The history of religions: essays in methodology* que Eliade sintetizará e fará avançar suas posições teórico-metodológicas acerca da disciplina em *The quest: history and meaning in religion*, lançado em 1969 – livro que reúne uma série de seus ensaios publicados ao longo dos anos 1960³³¹. Um dos traços mais marcantes dessa obra é a ênfase na dimensão hermenêutica da disciplina, algo apenas sugerido em 1959. Além disso, Eliade ([1969] 1989) defenderá que a Ciência da Religião tem por tarefa não só desenvolver uma hermenêutica do sagrado e de suas manifestações, mas que ela também possui uma função cultural a ser desempenhada. Nesse novo arranjo que propõe para a disciplina, Eliade fará nuançar a concepção de religião como experiência do sagrado – ideia comum no estudo comparado das religiões desde Rudolf Otto³³² – já nas primeiras linhas do prefácio de *The quest*³³³:

É lamentável não termos à nossa disposição uma palavra mais precisa que “religião” para designar a experiência do sagrado. Este termo traz consigo uma história longa, se bem que culturalmente bastante limitada. Fica a pensar-se como é possível aplica-lo indiscriminadamente ao Próximo Oriente antigo, ao Judaísmo, ao Cristianismo e ao Islamismo, ou ao Hinduísmo, Budismo e Confucionismo bem como aos chamados povos primitivos. Mas talvez seja demasiado tarde para procurar outra palavra e “religião” pode continuar a ser um termo útil desde que não nos esqueçamos de que ela não implica necessariamente a crença em Deus, deuses ou fantasmas, mas que se refere à experiência do sagrado e, conseqüentemente, se encontra relacionada com as ideias de *ser*, *sentido* e *verdade* (ELIADE, [1969] 1989, p. 9).

De acordo com Eliade, o termo religião seria uma palavra imprecisa para nomear a experiência do sagrado, sendo inclusive inadequado o seu uso irrefletido para designar as várias

³³¹ Essa obra possui tradução para o português: *Origens: história e sentido na religião* (ELIADE [1969] 1989).

³³² Em uma obra anterior, *Le sacré et le profane*, Eliade ([1957] 2010, p. 16-17) faz questão de enfatizar que sua concepção do sagrado não é a mesma que a de Otto: “Passados quarenta anos, as análises de R. Otto guardam ainda o seu valor; o leitor tirará proveito da leitura e meditação delas. Mas nas páginas que seguem situamo-nos numa outra perspectiva. Propomo-nos apresentar o fenômeno do sagrado em toda a sua complexidade, e não apenas no que ele comporta de irracional. Não é a relação entre os elementos não-racional e racional da religião que nos interessa, mas sim *o sagrado na sua totalidade*. Ora, a primeira definição que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano”.

³³³ Devemos a Ribeiro (2014) o alerta para a complexidade do conceito de sagrado presente no prefácio de *The quest*, embora tenhamos efetuado uma leitura distinta da sua.

tradições de fé espalhadas pelo mundo e presentes em diferentes culturas. Mesmo assim, religião pode ser um termo útil desde que tenhamos em mente que ela remete à experiência do sagrado e, como efeito, possui correlação com as ideias de ser, sentido e verdade. Essa retificação proposta por Eliade, guarda paralelos com a distinção sobre os dois sentidos do termo religião feita por Müller: a religião como corpo de doutrinas e a religião como faculdade mental. A crítica de Eliade incide sobre o limite de aplicação desse termo para classificar as tradições de fé, porém assegura o valor de tal designativo para se referir à uma capacidade humana – a consciência de perceber o Infinito no finito, diria Müller. Entretanto, não é a percepção do Infinito que interessa a Eliade, porém relacionar a experiência do sagrado com o funcionamento da mente e a formação da consciência humana:

Com efeito, é difícil imaginar como poderia funcionar a mente humana sem a convicção de que existe algo de irredutivelmente *real* no mundo, e é impossível imaginar como poderia ter surgido a consciência sem conferir *sentido* aos impulsos e experiências do Homem. A consciência de um mundo real e com um sentido está intimamente relacionada com a descoberta do sagrado. Através da experiência do sagrado, a mente humana aprendeu a diferença entre aquilo que se revela como real, poderoso, rico e significativo e aquilo que não se revela como tal – isto é, o caótico e perigoso fluxo das coisas, os seus aparecimentos e desaparecimentos fortuitos e sem sentido (ELIADE, [1969] 1989, p. 9).

Os atos de reconhecer algo como real no mundo e conferir sentido aos impulsos e experiências vivenciados são capacidades que estão correlacionadas com a descoberta do sagrado pelo ser humano, isto é, a experiência do sagrado. Para Eliade, foi essa experiência que permitiu à mente humana distinguir o que se mostra como um centro gerador de realidade, valor e sentido, daquilo que aparece como indiferenciado, instável e descontínuo. Tal distinção, que opera por meio da dialética entre sagrado e profano, faz com que o ser humano se coloque em processo de criação de seu território subjetivo, vivendo “não só num mundo histórico e natural, mas também num mundo existencial privado e num Universo imaginário” (ELIADE, [1969] 1989, p. 12). Sob essa ótica, o sagrado seria mais do que um simples sinônimo de religião (ou de fenômeno religioso), ao passo que também não poderia ser reduzido a qualidade de uma experiência (experiência do sagrado/ experiência religiosa). De que se trata o sagrado, então? Eliade irá postulá-lo como um elemento da *estrutura da consciência*:

Já discuti a dialética do sagrado e a sua morfologia em publicações anteriores e não é necessário retomar esse assunto. Basta dizer que o “sagrado” é um elemento da estrutura da consciência, e não um estágio na história da consciência. Um mundo com sentido – e o Homem não pode viver no “caos” – é o resultado de um processo dialético a que se pode chamar manifestação do sagrado. A vida humana adquire sentido ao imitar os modelos paradigmáticos revelados por seres sobrenaturais. A imitação de modelos transumanos constitui uma das características primárias da vida “religiosa”,

uma característica estrutural que é indiferente à cultura e à época. Desde os documentos religiosos mais arcaicos acessíveis ao Cristianismo e ao Islamismo, a *imitatio dei* como norma e linha diretriz da existência humana nunca foi interrompida; na realidade, não poderia ter sido de outro modo. Nos níveis mais arcaicos de cultura, viver como um *ser humano* é, em si, um *ato religioso*, pois a alimentação, vida sexual e trabalho possuem um valor sacramental. Por outras palavras, ser – ou antes, tornar-se – um homem significa ser “religioso” (ELIADE, [1969] 1989, p. 10).

O sagrado corresponde à capacidade criadora de valor e sentido na existência humana, um operador psíquico primordial na morfogênese do real. É na sua manifestação, ou seja, as hierofanias (expressas em símbolos, mitos, seres sobrenaturais, etc.), e por intermédio da reprodução dos modelos paradigmáticos por ela revelados que a vida humana pode adquirir sentido³³⁴, sendo esse processo uma característica primária e estrutural da vida religiosa, independentemente da cultura e época (ELIADE, [1969] 1989). Nessa perspectiva, Eliade defende que a dialética do sagrado tanto precedeu como serviu de modelo “a todos os movimentos dialéticos subsequentemente descobertos pela mente. A experiência do sagrado, ao desvendar o ser, o sentido e a verdade num mundo desconhecido, caótico e temível, preparou o caminho para o pensamento sistemático³³⁵” (ELIADE, [1969] 1989, p. 10). Por conseguinte, as hierofanias devem ser apreendidas “como estruturas e constituem uma linguagem pré-reflexiva que exige uma hermenêutica especial” (ELIADE, [1969] 1989, p. 10), posto que permitem decifrar o significado propriamente religioso de um determinado fato e o que ele revela de trans-histórico na história. A elaboração de uma hermenêutica sistemática das manifestações do sagrado, entretanto, ainda estaria por ser completada, sendo o cumprimento dessa tarefa imprescindível para uma renovação da Ciência da Religião:

Há mais de um quarto de século que os historiadores e fenomenólogos da religião têm tentado elaborar essa hermenêutica. Este tipo de trabalho não se parece com os esforços dos arqueólogos, muito embora se possa servir de documentos provenientes de culturas há muito desaparecidas e de povos espacialmente remotos. Por meio de uma hermenêutica competente, a história

³³⁴ Isso porque os primórdios da cultura têm suas raízes em experiências e crenças religiosas: “O historiador das religiões sabe que aquilo a que chama ‘cultura profana’ é uma manifestação comparativamente recente da história do espírito. No princípio, toda a criação cultural – ferramentas, instituições, artes, ideologias, etc. – era uma expressão religiosa ou tinha uma justificação ou fonte religiosas. Isto nem sempre é evidente para um não-especialista, em particular porque ele está habituado a conceber a ‘religião’ de acordo com as formas familiares nas sociedades ocidentais ou nas grandes religiões asiáticas. Admite-se que a dança, a poesia, ou a sabedoria eram, nos seus primórdios, religiosas; é difícil imaginar que a alimentação ou a sexualidade, um trabalho essencial (caça, pesca, agricultura, etc.), as ferramentas empregues ou a habitação, participam igualmente do sagrado. E, no entanto, uma das dificuldades mais embaraçosas para o historiador das religiões é que quanto mais ele se aproxima das ‘origens’, maior se torna o número de ‘fatos religiosos’. Isto é de tal forma assim que em certos casos (por exemplo, nas sociedades arcaicas ou pré-históricas) nos interrogamos sobre o que *não* é ou não foi outrora ‘sagrado’ ou ligado ao sagrado” (ELIADE, [1969] 1989, p. 87-88).

³³⁵ “Assim, a reflexão filosófica foi, desde o início, confrontada com um mundo de sentido que era, genética e estruturalmente, “religioso” – e isto é verdadeiro de forma geral, não unicamente em relação aos ‘primitivos’, aos Orientais e aos pré-socráticos” (ELIADE, [1969] 1989, p. 10).

das religiões deixa de ser um museu de fósseis, ruínas e *mirabilia* obsoletos e torna-se aquilo que deveria ter sido desde o princípio para qualquer investigador: uma série de “mensagens” à espera de ser decifradas e compreendidas (ELIADE, [1969] 1989, p. 10-11).

De acordo com o autor, a necessidade de um aperfeiçoamento da hermenêutica no tratamento dos dados religiosos se justificaria em função dela ser o aspecto menos desenvolvido da Ciência da Religião. Isso porque, absorvidos pelo trabalho de recolher, analisar e publicar dados, os cientistas da religião com frequência se descuidam do estudo do significado desses dados como expressão de variadas experiências religiosas (ELIADE, [1969] 1989). Nesse sentido, o trabalho do cientista da religião não pode ser resumido a reconstrução de uma forma religiosa ou a apresentação de seus contextos sociológicos, econômicos ou políticos, pois ele precisa “identificar e elucidar as situações e posições que originaram ou tornaram possível o seu aparecimento ou o seu triunfo num momento histórico particular” (ELIADE, [1969] 1989, p. 16). Ao se empenhar na elaboração dessa hermenêutica, Eliade tem em vista não só a renovação da disciplina, mas também uma função cultural para ela, a promoção de um *novo humanismo*:

Só na medida em que desempenha esta tarefa – em particular tornando inteligíveis para a mente do Homem moderno os sentidos dos documentos religiosos – a ciência das religiões preencherá a sua verdadeira função cultural. Pois, qualquer que tenha sido o seu papel no passado, o estudo comparativo das religiões está destinado a assumir um papel cultural de primeira importância no futuro próximo. Como dissemos já em várias ocasiões, o nosso momento histórico obriga-nos a confrontos que nem sequer poderiam ter sido imaginados há cinquenta anos. [...] É por isso que acreditamos que a história das religiões está destinada a desempenhar um papel importante na vida cultural contemporânea. Isto não só porque uma compreensão das religiões exóticas e arcaicas auxiliará significativamente um diálogo cultural com os representantes dessas religiões, mas também em especial porque, ao tentar compreender as situações existenciais expressas pelos documentos que estudo, o historiador das religiões atingirá inevitavelmente um conhecimento mais profundo do Homem. É na base desse conhecimento que um novo humanismo, a uma escala mundial, se poderia desenvolver (ELIADE, [1969] 1989, p. 16-17).

Eliade ([1969] 1989) entendia que a conjuntura sócio-histórica que se delineava entre as décadas de 1950 e 1960 trazia uma importante oportunidade de abertura e trocas culturais, pois tinha em vista tanto a contestação da hegemonia que os valores ocidentais e eurocêntricos sofriam com o surgimento de diferentes movimentos sociais e religiosos, como a presença crescente no meio universitário de representantes de outros contextos étnico-culturais³³⁶. Para

³³⁶ Para Smith ([1959] 1967), essa abertura marcaria um novo momento para o estudo comparado das religiões, visto que em sua fase formativa ele se ocupou acumulação, organização e catalogação dos dados religiosos de outros povos, sendo um dos maiores resultados disso a *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Nessa segunda fase

que se efetuasse um autêntico e produtivo diálogo intercultural nesse novo cenário, seria preciso “ponderar e compreender as espiritualidades da Ásia e do mundo arcaico” (ELIADE, [1969] 1989, p. 16), algo que, para o autor, não poderia ficar circunscrito à linguagem empírica e utilitária da atividade estritamente científica, uma vez que ela não abarcaria os valores centrais das culturas não-europeias. Nesse sentido, a Ciência da Religião teria um papel a cumprir, visto que “para compreender esses valores corretamente, é necessário conhecer as suas fontes religiosas, pois, como sabemos, as culturas não-europeias, quer orientais, quer primitivas, ainda são alimentadas por um solo religioso rico” (ELIADE, [1969] 1989, p. 17). Por conseguinte, é nessa abertura de horizontes culturais e religiosos que, segundo Eliade, residiria a base de um novo humanismo, criando possibilidades de encontros que ampliariam a capacidade de compreensão das experiências humanas alheias ao mundo ocidental e eurocêntrico:

Obviamente tais “encontros” tornar-se-ão culturalmente criativos apenas quando o estudioso ultrapassou o estágio da erudição pura – por outras palavras, quando, depois de ter recolhido, descrito e classificado os seus documentos, ele fez também um esforço para os compreender *no seu próprio plano de referência*³³⁷ (ELIADE, [1969] 1989, p. 18).

Precedida pelo trabalho histórico e fenomenológico sobre os documentos histórico-religiosos, a Ciência da Religião possui uma tarefa hermenêutica, sendo o seu dever compreender os dados religiosos em próprio plano de referência, isto é, como expressão de valores singulares e autônomos criados pelo espírito humano, não os reduzindo a meros produtos de um contexto cultural ou socioeconômico determinado³³⁸ (ELIADE, [1969] 1989). Com isso, Eliade busca reabilitar a dimensão filosófica da Ciência da Religião, conferindo-lhe

da disciplina, a presença desses povos se fazia presente no próprio campo de investigação sobre as religiões: “Em certo sentido, a contraparte moderna da *Encyclopaedia* está escondida em fatos como a nomeação, em 1936, de Sir Sarvepalli Radhakrishnan como Professor de Pensamento Oriental em Oxford; em 1952, o Instituto de Estudos Islâmicos foi aberto em McGill, onde metade de seu corpo docente e alunos eram muçulmanos; hoje, a Chicago Divinity School convidou estudiosos budistas, etc. Espera-se agora que os ocidentais preocupados profissionalmente com o Oriente, incluindo sua vida religiosa, visitem as comunidades sobre as quais escrevem, e a maioria mantém contato pessoal próximo e frequente com eles” (SMITH, [1959] 1967, p. 54-55).

³³⁷ Eliade argumenta que, nesse sentido, religião e criação artística possuem um aspecto comum, pois elas existem, cada qual, em seu próprio plano de referência: “É que, de um certo ponto de vista, o universo estético pode ser comparado ao universo da religião. Em ambos os casos, deparam-se-nos simultaneamente *experiências individuais* (experiência estética do poeta e do leitor, por um lado, experiência religiosa, por outro) e *realidades transpessoais* (uma obra de arte num museu, um poema, uma sinfonia; uma Figura Divina, um rito, um mito, etc.). É certamente possível continuar indefinidamente a discutir o sentido que nos inclinamos a atribuir a estas *realidades* artísticas e religiosas. Mas há pelo menos uma coisa que nos parece óbvia: as obras de arte, tal como os ‘dados religiosos’, têm um modo de ser que lhes é peculiar; *existem no seu próprio plano de referência*, no seu universo particular. O fato de este universo não ser o universo físico da experiência imediata não implica a sua não-realidade” (ELIADE, [1969] 1989, p. 20).

³³⁸ “Podemos interrogar-nos até se, no fundo, os vários ‘reducionismos’ não denunciam o complexo de superioridade dos estudiosos ocidentais. Eles não têm qualquer dúvida de que só a ciência – uma criação exclusivamente ocidental – resistirá a este processo de desmistificação da espiritualidade e da cultura (ELIADE, [1969] 1989, p. 20).

o papel de produzir uma tradução desses valores a fim de facilitar o diálogo intercultural. Aqui caberia uma pergunta: não estaria Eliade submetendo a prática científica da disciplina à uma comanda social, tal como no caso da querela entre historicismo e interpretação fenomenológica denunciada por Pettazzoni? Teria Eliade abandonado o rigor de seu comprometimento metodológico em função dos florescentes movimentos de contracultura dos anos 1960? A nosso ver, a defesa por um novo humanismo feita por Eliade articula uma tentativa de renovação teórica da disciplina e um engajamento social. Isso, no entanto, não lhe serve de justificativa para submeter o processo de produção de conhecimentos da Ciência da Religião à um conjunto de demandas sociais, porém funciona como um apelo para que o produto desse processo tenha um retorno para a sociedade, mas também para que sirva como um meio de reafirmar o caráter integral da disciplina, ameaçada pela crescente especialização da História da Religião e da Fenomenologia da Religião. Nas palavras do autor:

Não temos qualquer intenção de desenvolver aqui uma metodologia da ciência das religiões. O problema é demasiado complexo para ser tratado em algumas páginas. Mas achamos útil repetir que o *homo religiosus* representa o “homem total”; conseqüentemente, a ciência das religiões deve tornar-se uma disciplina total no sentido de ter de utilizar, integrar e articular os resultados obtidos pelos vários métodos de abordar um fenômeno religioso. Não basta apreender o sentido de um fenômeno religioso numa certa cultura e, conseqüentemente, decifrar a sua “mensagem” (pois todo fenômeno religioso constitui uma “cifra”); há que estudar e compreender também a sua “história”, isto é, deslindar as suas alterações e modificações para a cultura por inteiro. Nos últimos anos, vários estudiosos sentiram a necessidade de transcender a alternativa entre *fenomenologia religiosa* ou *história das religiões* e chegar a uma perspectiva mais vasta na qual estas duas operações intelectuais possam aplicar-se conjuntamente. É no sentido da concepção integral da ciência das religiões que os esforços dos estudiosos parecem orientar-se hoje em dia (ELIADE, [1969] 1989, p. 22-23).

Com essa declaração, Eliade, assim como Pettazzoni e Wach, coloca a necessidade da criação de uma nova síntese da Ciência da Religião, realçando o caráter complementar entre trabalho histórico e fenomenológico da disciplina, assim como sua unidade e autonomia. Uma vez que o *homo religiosus* seria uma expressão do homem total, a Ciência da Religião deve ser uma disciplina total (*no sentido de ter de utilizar, integrar e articular os resultados obtidos pelos vários métodos de abordar um fenômeno religioso*), praticando uma *hermenêutica total* do fenômeno religioso³³⁹. Isso, entretanto, encontraria problemas para se efetuar devido à impasses criados pelos próprios cientistas da religião:

³³⁹ Não deixamos de notar certa semelhança com o que Wach postulou metodologicamente como a compreensão integral da pessoa integral na experiência religiosa. Eliade, todavia, não concebe a sua proposta hermenêutica na fronteira com outras disciplinas, mas como um aspecto central da disciplina. Algo que chama nossa atenção é o fato de que Eliade, ao tratar das questões teórico-metodológicas da disciplina, apenas menciona as contribuições

A história das religiões não é uma mera disciplina histórica como, por exemplo, a arqueologia ou a numismática. É igualmente uma *hermenêutica total*, já que é chamada a decifrar e explicar todo o tipo de encontro do homem com o sagrado, da pré-história até aos nossos dias. Ora, por razões de modéstia, ou talvez por uma timidez excessiva (provocada acima de tudo pelos excessos dos seus eminentes predecessores), os historiadores das religiões hesitam em valorizar culturalmente os resultados das suas investigações (ELIADE, [1969] 1989, p. 77).

Eliade ([1969] 1989, p. 78) lamenta o fato de os cientistas da religião, ao se ocuparem na construção de fundamentos sólidos para assegurar a autonomia da disciplina, tenham se descuidado em fazer “sínteses culturais interpretativas em favor da investigação analítica fragmentada”, resultando em um papel bastante modesto ocupado pelo estudo comparado das religiões na cultura moderna, não contando mais com o prestígio que outrora encontrou no século XIX em figuras como Max Müller. O caminho oferecido pela investigação analítica ou filológica³⁴⁰, ainda que indispensável, não seria suficiente para se chegar a uma síntese cultural, podendo este último ser trilhado apenas pela via aberta pela hermenêutica:

Para a história das religiões, tal como para toda e qualquer outra disciplina, a estrada que conduz à síntese passa pela hermenêutica. Mas, no caso da história das religiões, a hermenêutica mostra ser uma operação mais complexa, pois não se trata apenas de uma questão de compreender e interpretar os “fatos religiosos”. Em razão da sua natureza, estes fatos religiosos constituem um material sobre o qual se pode pensar – ou até se deve pensar – e pensar de uma maneira criativa, como fizeram Montesquieu, Voltaire, Herder e Hegel quando se lançaram à tarefa de pensar sobre situações humanas e a sua história (ELIADE, [1969] 1989, p. 79-80).

Sob essa ótica, podemos apreender como o trabalho hermenêutico do cientista da religião seria capaz de estimular uma renovação cultural, alimentando e renovando a ideia de um novo humanismo. Para Eliade, uma hermenêutica total do fenômeno religioso implica em elaborar uma *hermenêutica criativa*³⁴¹. Ou seja, não basta o processo de compreensão e

da Sociologia da Religião de Wach, deixando de lado toda uma vasta obra desse autor dedicada ao tema. Ao menos nos textos de Eliade que consultamos para a elaboração desta tese, essa lacuna é notória.

³⁴⁰ “Para a história das religiões, tal como para muitas outras disciplinas, a ‘análise’ é equivalente à ‘filologia’. Não se considera responsável um estudo a menos que ele tenha dominado uma filologia (entendo filologia por este termo o conhecimento da língua, história e cultural das sociedades cuja religião estuda). Nietzsche falava justificadamente da filologia (no caso dele, filologia clássica) como de uma ‘iniciação’: não se pode participar nos ‘Mistérios’ (isto é, nas fontes da espiritualidade grega) sem se ser iniciado primeiro, isto é, sem dominar a filologia clássica” (ELIADE, [1969] 1989, p. 79).

³⁴¹ “É óbvio que o próprio historiador das religiões sentirá as consequências do seu trabalho hermenêutico. Se essas consequências nem sempre são evidentes, é porque a maioria dos historiadores das religiões se defende contra as mensagens de que os seus documentos se encontram cheios. Esta cautela é compreensível. Não se vive impunemente uma intimidade com formas religiosas ‘estrangeiras’, as quais são por vezes extravagantes e com frequência terríveis. Mas muitos historiadores das religiões acabam por deixar de levar a sério os mundos espirituais que estudam; recaem na sua própria fé religiosa pessoal ou refugiam-se num materialismo ou behaviorismo impermeável a qualquer choque espiritual” (ELIADE, [1969] 1989, p. 81-82).

interpretação dos fatos religiosos, é necessário pensar criativamente as situações humanas e a história que neles estão imbricados, reinterpretando as ideias e visões primordiais das culturas que se expressam na documentação histórico-religiosa. Essa potencialidade da hermenêutica residiria no fato dela ser uma das fontes vivas da cultura, visto que “toda cultura é constituída por uma série de interpretações e revalorizações dos seus ‘mitos’ ou ideologias específicas” (ELIADE, [1969] 1989, p. 80). Apesar dessas qualidades, existiria uma certa inibição por parte dos cientistas da religião em se dedicar à uma hermenêutica criativa:

Uma tal hermenêutica criativa nem sempre parece guiar o trabalho dos historiadores das religiões talvez por causa da inibição provocada pelo triunfo do “cientismo” [cientificismo] em certas disciplinas humanistas. À medida que as ciências sociais e uma certa antropologia se esforçavam por se tornar mais “científicas”, os historiadores das religiões tornaram-se mais prudentes, mais tímidos até. Mas existe aqui um mal-entendido. Nem a história das religiões nem qualquer outra disciplina humanista se deveria se conformar – como fizeram por demasiado tempo – com modelos tirados das ciências naturais, ainda para mais estando esses modelos ultrapassados (em especial os tirados da física) (ELIADE, [1969] 1989, p. 80).

Eliade afirma que a interferência de certo cientificismo estaria afetando a prática de pesquisa dos cientistas da religião. A tendência em imitar os modelos científicos advindos das ciências naturais, algo presente tanto nas Ciências Sociais como em certos segmentos da Antropologia, teve por efeito inibir as tentativas de síntese culturais na Ciência da Religião. Para Eliade ([1969] 1989, p. 22), esses pesquisadores estariam perdendo de vista o que é um dos princípios fundamentais da ciência moderna, “a escala cria o fenômeno”. Isto é, existe uma processualidade interna à produção de conhecimentos científicos que não deriva do espelhamento de outras práticas científicas: seu devir é um acontecimento singular. Por esse motivo, Eliade defende que os resultados das investigações e ponderações feitas na Ciência da Religião deveriam ser integrados no contexto da própria disciplina, e não pensados conforme os modelos filosóficos, sociológicos ou antropológicos em voga. Cabe ao cientista da religião, portanto, conduzir esse trabalho hermenêutico, “pois só ele está preparado para compreender e apreciar a complexidade semântica dos seus documentos” (ELIADE, [1969] 1989, p. 82). Para Eliade, a Ciência da Religião só seria capaz de desempenhar o seu papel como produtora de valores culturais quando os cientistas da religião mudassem sua atitude em relação à disciplina, libertando-se “dos complexos de inferioridade, timidez e imobilidade dos últimos cinquenta anos” (ELIADE, [1969] 1989, p. 89). Sem isso, não haveria esperança de uma renovação da Ciência da Religião:

Na medida em que os historiadores das religiões não tentarem integrar as suas investigações na torrente viva da cultura contemporânea, as “generalizações” serão feitas por diletantes, amadores, jornalistas. Ou, o que não é mais feliz,

em vez de uma hermenêutica criativa na perspectiva da história das religiões, continuaremos a sujeitar-nos às audaciosas e irrelevantes interpretações das realidades religiosas feitas por psicólogos, sociólogos ou entusiastas de várias ideologias reducionistas (ELIADE, [1969] 1989, p. 89-90).

Ao declinar da tarefa hermenêutica de sua disciplina, os cientistas da religião deixariam de contribuir para o processo de assimilação cultural que um novo humanismo pode promover. Além disso, essa *timidez* também produziria um vácuo na compreensão dos universos espirituais, “que já estão a mudar vertiginosamente, talvez até a desaparecer” (ELIADE, [1969] 1989, p. 90), dos povos que possuem uma origem e estrutura religiosas distintas da europeia, não estando calcadas na dessacralização da vida e do cosmos³⁴². Esse alerta contra os efeitos da disseminação do cientificismo nas disciplinas humanísticas teria um valor ainda maior para a Ciência da Religião, pois, segundo Eliade, o que estaria em jogo é a própria existência da disciplina:

Pode ser também que os historiadores das religiões prefiram ficar na situação subordinada que aceitaram anteriormente. Neste caso podemos esperar um lento, mas irrevogável processo de decomposição, que terminará no desaparecimento da história das religiões como disciplina autônoma. Desta forma, numa ou duas gerações, teremos alguns “especialistas” latinistas na história da religião romana, “especialistas” indianistas numa das religiões indianas, e assim por diante. Por outras palavras, a história das religiões ficará infinitamente fragmentada e os fragmentos serão reabsorvidos pelas diferentes “filologias”, que servem ainda hoje como fontes documentais que alimentam a sua própria hermenêutica (ELIADE, [1969] 1989, p. 90-91).

Dito de outro modo, a síntese cultural seria abortada em função da análise, fazendo com que a disciplina seja absorvida pelas *diferentes filologias* (conhecimento da língua, história e cultura da sociedade em que uma religião está inserida) de que ela se serve. Como efeito, o que deveria servir de fonte documental para uma hermenêutica criativa se converteria em um espaço em que a fragmentação do trabalho histórico e fenomenológico da disciplina será reabsorvida, acentuando o esfacelamento da autonomia e unidade da Ciência da Religião, bem como da abordagem integral do fenômeno religioso. Eliade ([1969] 1989, p. 91) argumenta que isso não acarretaria no desaparecimento dos problemas pertinentes aos cientistas da religião, mas que eles “serão estudados noutras perspectivas, com métodos diferentes”, porém o vazio deixado “pela história das religiões como disciplina autônoma não será preenchido”. Esse grave prognóstico, evidencia a leitura que Eliade fazia do momento de crise em que se encontrava a Ciência da Religião no final dos anos 1960: renovação ou desintegração.

³⁴² “Se não os abordarmos na perspectiva da história das religiões, desaparecerão enquanto universos espirituais; serão reduzidas a *fatós* acerca das organizações sociais, regimes econômicos, épocas da história pré-colonial e colonial, etc. Por outras palavras, não serão apreendidos como criações espirituais, não enriquecerão a cultura ocidental e mundial” (ELIADE, [1969] 1989, p. 90).

O tão desejado novo humanismo, porém, não se concretizou. Se, por um lado, as propostas de novas sínteses projetadas por figuras como Eliade, Pettazzoni e Wach não se efeturaram, por outro lado, seria errôneo admitir que o processo de fragmentação da disciplina acarretou uma total perda de autonomia da Ciência da Religião. A crescente especialização que a disciplina experimentou foi um problema que afetou as mais diferentes áreas do conhecimento no século XX, produzindo importantes movimentos de refluxo e crítica, como no caso do surgimento das abordagens interdisciplinares e transdisciplinares, por exemplo. A nosso ver, o impasse que se instalou na Ciência da Religião foi de outra ordem. Ainda no prefácio de *The quest*, Eliade alertava para a inadequação do termo religião para designar a experiência do sagrado. A crítica ideológica ao conceito de religião, mais do que qualquer tentativa de renovação dos horizontes teóricos e culturais da disciplina, é o que melhor parece nortear a compreensão dos caminhos que a Ciência da Religião tomou da segunda metade do século XX. Em nossa linguagem cartográfica, tal crítica foi a grande tempestade que obrigou a alterar as rotas de navegação no estudo comparado das religiões. Uma tempestade que a escala eliadiana não pode dimensionar com total precisão, mesmo anunciado sua chegada.

4.5 A grande tempestade: a crítica ao conceito de religião

Conforme já tivemos ocasião de argumentar, o problema da nomenclatura da disciplina sempre se prestou a muitos equívocos, especialmente a expressão *Comparative Religion*. Até meados da década de 1970, tal expressão, segundo Sharpe ([1975] 1986), era empregada ao menos de três modos, cada qual se vinculando a significações bem distintas: um exercício apologético, mostrando cada religião como parte de um desenvolvimento histórico que culminou no Cristianismo; um processo em que o indivíduo encontra uma forma de iluminação intelectual (*philosophia perennis*); uma disciplina que retém a demanda por objetividade e precisão acadêmica. Somado a isso, entre as décadas de 1950 e 1970, tornou-se amplamente difundida e popular a ideia de “que a única razão justificável para se envolver neste estudo [*Comparative Religion*] seria melhorar as relações entre os adeptos de diferentes tradições religiosas” (SHARPE, [1975] 1986, p. 251). Isso gerou não poucos conflitos quanto à adequação do termo *Comparative Religion* devido às incertezas metodológicas a que ele se prestava³⁴³, algo já percebido por Kristensen décadas antes.

³⁴³ “O interesse popular, particularmente entre os estudantes, pelas tradições religiosas do Oriente é intenso e muitas vezes associado a um grau de alienação (que pode estar apenas na moda, mas que não é menos real) das tradições religiosas ocidentais. Como resultado dessas e de outras pressões, os estudiosos têm achado cada vez

Paralelamente a essa demanda, delineou-se uma crítica importante ao modo como a Ciência da Religião produzia suas comparações entre as religiões e até mesmo acerca das implicações subjacentes ao uso do termo religião³⁴⁴. Um autor que constitui um ponto de referência para a análise dessa questão é Wilfred Cantwell Smith³⁴⁵ (1916-2000). Conforme afirma Suzanne Smith, ele foi um “influente estudioso do Islã e reformador do estudo comparativo moderno da religião, provocou controvérsia ao argumentar que não se pode entender uma religião sem estudar as pessoas, ou pessoas sem estudar sua fé” (SMITH, 2013, p. 757). Uma amostra dessa posição pode ser encontrada em seu ensaio de 1959: *Comparative Religion: Whither – and Why?*, publicado no já citado *The history of religions: essays in methodology*, organizado por Eliade e Kitagawa. Wilfred Smith irá argumentar que a nova situação mundial que se configurava (a mesma de que Eliade falaria na década de 1960) criava a oportunidade de explorar a *qualidade essencialmente humana* do objeto de estudo da Ciência da Religião (SMITH, [1959] 1967). Isso, todavia, não se concretizaria facilmente, pois “Sendo a religião e o homem o que são, a tarefa de reduzir adequadamente a personalização atual a conceitos exigirá nossos melhores esforços em estudos cuidadosos e pensamento criativo” (SMITH, [1959] 1967, p. 56). Ele sintetiza sua proposta do seguinte modo:

A maneira tradicional ocidental de estudar a religião de outros homens era a apresentação impessoal de um “isso”. A primeira grande inovação dos últimos tempos foi a personalização das crenças observadas, na forma de apresentar a análise de um “eles”. Atualmente, o observador se compromete como pessoa e a situação correspondente é a de um “nós” que fala de um “eles”. O próximo passo é um diálogo, no qual “nós” falamos *com* “vocês”. A culminação desse desenvolvimento é alcançada quando “todos nós” falamos uns com os outros sobre “nós” (SMITH, [1959] 1967, p. 56).

Com uma habilidosa e concisa distinção pronominal, Smith apresenta a evolução do tratamento dado ao estudo das religiões no Ocidente: de uma abordagem impessoal das crenças religiosas (um *isso*), passou-se a personalizá-las (um *eles*), o que serviu de base para a então vigente relação entre *eles* (religiões e religiosos) e *nós* (acadêmicos que estudam religiões e

mais difícil manter uma atitude de distanciamento, por mais que essa atitude possa ser motivada” (SHARPE, [1975] 1986, p. 265).

³⁴⁴ Cumpre lembrar que os critérios que validam uma prática científica só podem ser dados em função de uma norma que lhe seja interna e que as retificações que essa norma passa é o que fornece o progresso do conhecimento científico. O fato de que questões advindas de demandas sociais engajem pesquisadores na elaboração de novas problemáticas, entretanto, não equivale, necessariamente, à instrumentalização da prática científica por uma ideologia. O que deve ser observado é se nessa nova problemática há um movimento de reorganização do saber de uma ciência, ampliando suas bases, ou se ela se converte em um obstáculo epistemológico, um protótipo de uma ideologia científica.

³⁴⁵ Smith estudou línguas orientais e história na Universidade de Toronto e teologia no Westminster College, em Cambridge, doutorando-se em estudos orientais pela Universidade de Princeton. Smith foi professor de Religião Comparada na McGill University, na cidade de Montreal, Canadá, atuando como diretor do Instituto de Estudos Islâmicos dessa universidade (ELIADE; KITAGAWA, [1959] 1967).

religiosos). Mesmo que tal deslocamento de perspectiva tenha significado um inegável avanço, Smith entende que uma nova ultrapassagem se fazia fundamental: de um nós (acadêmicos) que falam sobre eles (religiões e religiosos), devia-se passar à um nós que falam com *vocês* (o outro a quem se dirige o dizer). O intuito dessa aproximação seria chegar à um *todos nós falamos uns com os outros sobre nós mesmos* (anulação do dualismo impessoal/isso, impessoal/eles, nós/eles, nós/você, em favor de um igualitarismo de um nós-ambos ou nós-todos), abrindo, assim, a possibilidade para que a promoção do diálogo inter-religioso se tornasse uma das funções do estudo comparado das religiões. Essa abordagem não-dualista, dissolve a clássica oposição sujeito/objeto, ainda presente nas novas sínteses para a Ciência da Religião propostas na hermenêutica integral de Joachim Wach e na hermenêutica total de Mircea Eliade. A clivagem operada por Smith nesse debate pode ser melhor entendida no decorrer de seu ensaio:

[...] o estudo da religião é o estudo de pessoas. Dificilmente qualquer ramo da pesquisa humana lida com uma área tão pessoal quanto esta. A fé é uma qualidade da vida dos seres humanos. [...] Estudamos, então, algo que não se revela à observação direta. Vamos deixar isso claro e com ousadia. Pessoalmente, acho que, em última análise, isso acontece em todos os estudos humanísticos, e creio que não devemos reclamar disso ou tentar contornar isso de forma alguma. Nosso mérito não é estudar coisas, mas qualidades da vida pessoal. Assim, nossa tarefa é mais difícil que a dos cientistas, mas também mais importante e, em um sentido significativo, mais verdadeira. Ideias, ideais, lealdades, paixões, aspirações não podem ser observadas diretamente, mas seu papel na história humana não é menos primordial, nem seu estudo é menos significativo ou válido (SMITH, [1959] 1967, p. 57).

Nesse sentido, um erro essencial cometido nas Ciências Sociais e até mesmo por alguns humanistas teria sido, segundo Smith ([1959] 1967, p. 58), “considerar as manifestações observáveis de alguns empreendimentos humanos como se fossem o próprio empreendimento. O estudo adequado da humanidade é efetuado por inferência”. O que constitui o objeto de um estudioso da religião não se presta à observação direta (as manifestações externas da religião), visto que ele trata do que há de subjetivo nas crenças religiosas (*Ideias, ideais, lealdades, paixões, aspirações*) e seu papel na história humana. Em outras palavras, Smith entende que o estudo comparado das religiões não deve se ocupar dos sistemas religiosos, mas sim das pessoas religiosas³⁴⁶. Isso, todavia, não significa um abandono dos dados empíricos, porém uma mudança na forma de valorá-los:

³⁴⁶ “As manifestações externas da religião – os símbolos, as instituições, as doutrinas, as práticas – podem ser examinadas separadamente, e isso é, de fato, em grande medida o que foi feito até muito recentemente, talvez particularmente na erudição europeia. Mas essas coisas não são em si religião, mas sim no âmbito dos significados que tem para seus participantes. O estudioso faz um progresso efetivo quando reconhece que está preocupado principalmente não com sistemas religiosos, mas com pessoas religiosas, ou pelo menos com algo interno às pessoas” (SMITH, [1959] 1967, p. 58).

Claramente, muito trabalho de base ainda precisa ser feito no domínio dos dados concretos, o que chamo de manifestações externas da religião. Somente na medida em que estas são estabelecidas com precisão, o estudo das próprias religiões pode prosseguir, e as últimas devem ser continuamente revisadas à medida que as primeiras se tornam conhecidas com mais precisão. O fato de que os mesmos estudiosos realizem ambas as tarefas ou que haja uma divisão do trabalho não é um problema fundamental. Nem vale a pena discutir sobre o valor relativo das duas obras, pois ambas são necessárias. O que pode ser defendido é a clareza. (SMITH, [1959] 1967, p. 58).

Para Smith ([1959] 1967, p. 59), “os estudos de dados externos devem se reconhecer como tais, e que somente aqueles que tratam da vida dos homens merecerão o título de estudos de religião”. Essa personalização no estudo comparado das religiões, defende o autor, era uma tendência que vinha se manifestando devido ao crescente interesse pelas grandes religiões vivas do mundo, em detrimento do que outrora foi o foco da disciplina: as religiões do mundo antigo e dos povos tidos como *primitivos*³⁴⁷. Isso possibilitou que, metodologicamente, as pesquisas saíssem de abordagem sobre o campo documental de natureza estritamente textual para uma análise das comunidades de pessoas religiosas:

Nossa afirmação geral é que nas novas condições do mundo moderno o estudo comparativo da religião entrou em uma nova fase; em primeiro lugar, porque o objeto de investigação, em uma escala totalmente nova, foi considerado as comunidades de pessoas. Já foi dito o suficiente para sublinhar o fato de que as consequências desse desenvolvimento estão longe de ser insignificantes (SMITH, [1959] 1967, p. 69).

Essa mudança veio acompanhada não só da personalização daqueles que são pesquisados como também do pesquisador, que anteriormente era idealizado como “o intelecto acadêmico desapaixonado, estudando seu material de forma impessoal, quase majestosa, e relatando-o objetivamente. Tal concepção é característica da tradição acadêmica da Europa Ocidental, e pode-se ousar o suficiente para acrescentar que é particularmente característica da Europa Ocidental do século XIX” (SMITH, [1959] 1967, p. 69). Para o autor, o próximo passo a ser dado na superação do dualismo no estudo comparado das religiões seria a personalização daquilo que o pesquisador escreve:

Quando tanto o escritor quanto o que ele escreve se tornam pessoais, o mesmo acontece com a relação entre os dois. Como dissemos, a posição atual é a de uma reunião. Quando pessoas ou comunidades humanas se encontram, surge a necessidade de comunicação. Portanto, o que era uma descrição está em vias de se tornar um diálogo (SMITH, [1959] 1967, p. 72).

³⁴⁷ A aplicação desse termo guarda um teor pejorativo, passando a ser alvo de muitas críticas a partir da segunda metade do século XX. Parte da censura à oposição entre *eles* e *nós* feita por Smith tem por alvo uma pretensa superioridade da racionalidade secular ocidental que se arroga no direito de distinguir civilizados e modernos (*nós*) de um lado, e primitivos e arcaicos (*eles*) do outro lado. Recordemos que tais designações foram bastante comuns não só na Ciência da Religião, mas em diversas disciplinas humanísticas ao longo do século XIX e em grande parte do século XX.

Por conseguinte, Smith sugere que o estudante de religião comparada não seja simplesmente um mero observador a lidar com a história de várias comunidades religiosas, porém que se torne “um participante da multiforme história religiosa da única comunidade que existe hoje: a humanidade. *A religião comparada pode se tornar a autoconsciência disciplinada da vida religiosa matizada e em desenvolvimento do homem*” (SMITH, [1959] 1967, p. 82). Essa eliminação total da divisão clássica entre sujeito e objeto deve conduzir, na visão do autor, não a uma história das diferentes religiões, mas sim uma *história da religiosidade*. História essa que “deve ser convincente para os alunos oriundos de diversas crenças, e deve ter características que lhes permitam reconhecer e aceitar suas próprias comunidades distintas dentro dela e, ao mesmo tempo, reconhecer e aceitar a comunidade, com a qual também aprendem a ser parte. (SMITH, [1959] 1967, p. 82).

Com essa proposta, Smith relativiza as posições teóricas e conceptualizações vigentes na Ciência da Religião de seu tempo, além da pretensão de universalidade das racionalizações ocidentais sobre a religião que permeavam as Ciências Sociais e Humanas. E será justamente essa questão que ele se ocupará no que pode ser considerada a sua mais importante obra para o debate epistemológico da Ciência da Religião: *The meaning and end of religion*, originalmente publicada em 1962³⁴⁸. Nessa obra, todavia, Smith não se interessa propriamente pelo conceito de religião na história do desenvolvimento interno da Ciência da Religião, porém pela *genealogia da ideia de religião na história do Ocidente*³⁴⁹. Com isso, ele busca traçar um questionamento a área de estudos da religião como um todo:

Este ensaio explora a possibilidade de preparar o terreno para uma abordagem radicalmente nova dos problemas mediante uma revisão do quadro de referência em que se formulam as perguntas. Em vez de nos ocuparmos com o problema “Qual é a natureza da religião?”, sugiro que uma compreensão da variada e cambiante situação religiosa da humanidade pode avançar e, efetivamente, talvez tão-somente se a questão, nessa sua formulação, seja colocada de lado ou abandonada como sendo inadequada (SMITH, [1991] 2006, p. 24).

³⁴⁸ Essa obra possui uma tradução para o português: *O sentido e o fim da religião* (SMITH, [1991] 2006). Servimo-nos dessa versão para o nosso estudo.

³⁴⁹ Essa diferença se faz mais inteligível quando recorremos a distinção feita por Foucault ([1969] 2012) entre sua Arqueologia do Saber e a Epistemologia Histórica. A investigação de Smith se volta para análise da religião no espaço dos saberes em que o estudo comparado e geral das religiões estão inseridos (limiar de epistemologização) e não o campo da prática científica da Ciência da Religião (limiar de cientificidade). Em outras palavras, seu interesse é pelo regime de verdade em que se produz a ideia de religião e não o espaço de validação e regras de coerência do conceito de religião para a Ciência da Religião. Isso permite Smith fazer uma crítica mais ampla e que não se dirige apenas à uma disciplina, porém ao modo de pensar a religião que permeia uma sociedade.

Ao postular o abandono de questões tradicionais que nortearam a área, Smith ([1991] 2006, p. 25) entende que seria preciso que aprendêssemos a formular novas questões, e tal reajuste se justificaria “na medida em que nos capacita a lidar com aqueles mesmos aspectos que anteriormente se mostravam resistentes, mas importantes”. Nessa perspectiva, ele questionará a capacidade do termo religião abarcar um fenômeno tão diverso e multifacetado em diferentes lugares e culturas. Uma reavaliação dos usos desse termo seria necessária a fim analisar as pressuposições que estão implicadas:

Costuma-se dizer, hoje, que existe, na vida e sociedade humanas, algo característico chamado “religião” e que esse fenômeno se encontra agora no mundo em variedade de formas menores, principalmente entre povos periféricos ou excêntricos, em aproximadamente meia dúzia de formas maiores. Cada uma dessas formas maiores é também chamada de “uma religião” e tem um nome: cristianismo, budismo, hinduísmo, etc. Sugiro que investiguemos aqui nosso costume, examinando nossa prática de dar nomes religiosos e efetivamente de chamá-las de religiões. Esse hábito está tão profundamente arraigado em nossas mentes, que talvez pareça fora de propósito ou absurdo questioná-lo. Devemos, porém, admitir que, às vezes, convém parar e examinar ideias que consideramos óbvias. Analisemos como e onde surgiu essa maneira de ver a vida humana e como ela se desenvolveu e difundiu. Pensemos sobre suas implicações, descobrindo, se possível, o que envolve pensar dessa maneira. Talvez, então, possamos considerar a pergunta se essa maneira de pensar é válida ou até que ponto é válida. De que maneira essa análise da vida humana é esclarecedora e de que maneira ela talvez seja distorcedora (SMITH, [1991] 2006, p. 27).

Smith entende que sua proposta levaria adiante um desenvolvimento do estudo da religião, isto é, a superação do dualismo eles/nós pelo nós-todos, fazendo progredir as linhas de avanço no estudo comparado e geral das religiões. Tendo isso em mente, ele traçará uma investigação linguística e histórica do termo religião³⁵⁰, visto que “nossa maneira de empregar as palavras é um importante indicativo de como pensamos. Também é, mais ativamente, um fator significativo para determinar a maneira que pensamos” (SMITH, [1991] 2006, p. 28). Ele entende que para que possamos compreender outras pessoas e épocas, é imprescindível que “não presumamos acriticamente que seus significados para as palavras sejam os mesmos que os nossos. Uma história madura das ideias deve basear-se num exame cuidadoso de novas palavras antigas. Feito isso, também pode promover nossa compreensão do próprio mundo” (SMITH, [1991] 2006, p. 28). Isso, por sua vez, poderia frear nossa tendência em projetar no outro noções que são próprias ao nosso tempo e cultura:

³⁵⁰ Metodologicamente isso envolveria três níveis de compreensão: “Primeiro, há palavras que as pessoas usam. Segundo, há os conceitos em suas mentes; e as palavras são as expressões mais ou menos efetivas desses conceitos. Terceiro, há o mundo real; e os conceitos são representações mais ou menos adequadas de alguns aspectos do mundo” (SMITH, [1991] 2006, p. 28). Nessa obra, Smith não estabelece nenhuma distinção rígida entre conceito, noção ou ideia para se referir ao termo religião.

É preciso nos precaver para que não deixemos de perceber, por negligência ou por falta de percepção histórica, mudanças no emprego de palavras ou por falta de percepção histórica, mudanças no emprego de palavras que podem ser bastante significativas, retrojetando assim para o passado o que, na realidade, são inovações nossas. Também é preciso cuidar para que não deixemos de compreender como as ideias, inclusive aquelas que se encontram atrás das mesmas palavras, variam sutil ou profundamente de pessoa para pessoa, de século para século, de comunidade para comunidade – de modo a projetar nas mentes de outras pessoas ideias que são nossas. Por último, e mais necessário, devemos cuidar para que se considerem axiomáticamente válidos os conceitos que eles ou nós temos em nossas mentes, de modo a projetarmos nossas ideias sobre o universo ao invés de se processar o inverso (SMITH, [1991] 2006, p. 28).

Para isso, Smith ([1991] 2006, p. 29) alerta que precisamos primeiramente “observar que aquilo que chamamos de ‘religião’ possui uma prevalência muito mais ampla e uma existência bem mais longa do que o emprego desse termo ou até de qualquer outro termo para designá-lo”, visto que os seres humanos, ao longo de sua história, “têm conseguido *ser* religiosos sem assistência de um termo especial, sem a análise intelectual que o termo implica” (SMITH, [1991] 2006, p. 30). Por conseguinte, a existência de um fenômeno que usualmente se designa pelo termo religião é anterior e independente dessa nomenclatura, palavra inexistente e sem um equivalente semântico preciso nas línguas de povos que não estiveram em contato com a civilização ocidental:

Atualmente, em toda comunidade mundial, existe algo que nós, como observadores sofisticados, podemos chamar de religião ou de uma religião. E estamos em condições de vê-lo, em qualquer caso, como o último desdobramento em uma tradição contínua que remonta, podemos asseverar agora, há cem mil anos, pelo menos. Em qualquer parte, o ser humano é e sempre foi o que denominamos hodiernamente de “religioso”. Mas há, hoje, e houve, no passado, relativamente poucas línguas fora da civilização ocidental para as quais se possa traduzir a palavra “religião” – e, especialmente, seu plural “religiões”. Realmente, somos tentados a perguntar se existe um conceito de equivalência aproximada em qualquer cultura que não tenha sido influenciada pelo Ocidente moderno (SMITH, [1991] 2006, p. 29-30).

A fim de demonstrar a validade de seu postulado, Smith ([1991] 2006) traçará uma gênese do conceito de religião, tendo como ponto de partida sua origem latina (*religio*) na Roma Antiga, quando o termo era empregado sem grande precisão e com muitos significados, ora usado como um adjetivo (qualidade ou percepção da vida das pessoas), ora como substantivo (substância ou entidades independentes)³⁵¹. Uma maior sofisticação para esses dois usos do termo na vida romana será encontrada somente a partir das obras de Lucrecio e Cícero:

³⁵¹ “Não há consenso entre os pesquisadores modernos se o termo designava inicialmente um poder externo ao ser humano, uma espécie de tabu, que o obrigava a um certo comportamento sob pena de receber um terrível castigo, ou o sentimento humano diante de tais poderes (ou, de fato, se as conotações religiosas representam

Por volta do século I d.C., a vida romana se sofisticara bastante; sob o impacto do pensamento grego, escreveram-se dois importantes livros que são expressivos para o desenvolvimento que nos interessa aqui. Um é o profundo e emocionante poema *De Rerum Natura* (“Sobre a Natureza das Coisas”), de Lucrecio, que saudou o materialismo científico por libertar o ser humano do fardo e do terror da *religio*. O outro é *De Natura Deorum* (“Sobre a Natureza dos Deuses”), de Cícero, que especulava com civilidade não sobre a religião em si, mas como indica o título, sobre aquilo que chamaríamos o objeto da religião, o divino (SMITH, [1991] 2006, p. 32).

Smith dirá que a partir desses dois pensadores, começou-se a desenvolver dois modos de pensar e aplicar o termo religião na história do Ocidente. Na linhagem de Cícero, a noção de religião é vista “como algo genérico na vida humana: uma atitude ou prática de reverência e diligência devidas para com os deuses” (SMITH, [1991] 2006, p. 34), ao passo que na linhagem de Lucrecio se fortaleceu “a corrente que emprega o termo para se referir a ‘algo de fora’ que impacta o ser humano” (SMITH, [1991] 2006, p. 34). De um lado, a religião nomeia algo interno às pessoas, do outro lado, ela designa algo de externo às pessoas. Esses dois sentidos contrastantes do termo religião, que viriam a atravessar quase dois milênios de discussões e polêmicas extremamente heterogêneas no Ocidente, encontram sua raiz nessas duas figuras. Apesar de terem iniciado uma crítica intelectual da *religio* em geral, Smith ([1991] 2006) argumenta que Cícero e Lucrecio não chegaram a concretizá-la de fato. Será por meio de desenvolvimentos subsequentes do termo religião associado à noção de *ecclesia*, resultado do surgimento das primeiras comunidades cristãs, e do seu desdobramento nas discussões dos Pais da Igreja primitiva – tanto para designar as práticas tradicionais dos cultos greco-romanos por eles condenados, como para nomear a organização estrutural da igreja com seus diferentes níveis eclesiásticos – que o conceito de religião passou por um maior aprimoramento:

Como observamos anteriormente, o que Lucrecio e Cícero haviam começado não chegou a se concretizar plenamente: uma crítica da *religio* pagã em geral (o que inevitavelmente significava, na época, da *religio* pagã em geral) não passou muito além do ponto de incipiência. Mas agora o ataque cristão à *religio* pagã se encontrava de alguma forma aliado a esse racionalismo em oposição aos cultos tradicionais. O conceito de Lactâncio da *falsa religio deorum*, a falsa adoração dos politeístas, incorporou algo das ideias de Cícero e inclusive algo das ideias de Lucrecio. E, no lado positivo, ele identifica vera religio com vera sapientia. A noção de religião estava se tornando consideravelmente mais complexa e profunda (SMITH, [1991] 2006, p. 37-38).

desdobramentos secundários a partir de uma palavra originalmente secular). A diferença entre os dois primeiros significados desaparece com facilidade, já que esses poderes, como diríamos nós observadores, eram concebidos subjetivamente – embora se acreditasse ou sentisse que residiam em alguma coisa ou prática objetiva. Por conseguinte, o termo *religiosus* designava tanto aquilo em que supostamente o ‘mana’ habitava quanto a pessoa muito escrupulosa em relação a ele. Havia *religiosae locae*, lugares sagrados, e *virii religiosi*, pessoas reverentes ou devotas, que eram muito zelosas no cumprimento consciencioso das prescrições corolárias (SMITH, [1991] 2006, p. 31).

Um desenvolvimento mais elaborado, abrangente e filosófico do conceito de religião, entretanto, não ocorreu na época de Lactâncio, ainda que o termo fosse frequentemente utilizado nas situações históricas de pluralismo e rivalidade entre o Cristianismo e as demais religiões que perdurou até o final do século IV (SMITH, [1991] 2006). A explicação para isso, de acordo com o autor, é que já por volta do século V a igreja cristã tinha eliminado suas religiões rivais, fazendo com que a necessidade do emprego da palavra religião quase desaparecesse. Essa situação se prolongou ao longo da Idade Média, modificando-se apenas na Idade Moderna, quando o termo religião voltou a ser objeto de atenção, especialmente na Renascença italiana com Marsílio Ficino em sua *De Christiana Religione* (1474) e Zwínglio com seu *De Vera et Falsa Religione Commentarius* (1525). Porém, será apenas no século XVII que o conceito de religião começa a tomar os contornos mais próximos do que a tradição acadêmica europeia ocidental passou a lhe conferir no século XIX:

A partir do século XVII, porém, os europeus e, particularmente, seus líderes intelectuais desenvolveram novas maneiras de ver o mundo, novas atitudes frente às igrejas, novas concepções de verdade. As novas gerações adotaram nosso termo para designar agora aquilo em que estavam mais e mais interessados, ou seja, o constructo intelectual, posteriormente os diversos constructos intelectuais, sistemáticos e abstratos, que deveriam ser elaborados no âmbito religioso. Eles denominaram de “religião” o sistema, primeiramente o sistema geral, mas cada vez mais o sistema de ideias em que pessoas de fé estavam envolvidas ou com que pessoas de fé potencial eram confrontadas (SMITH, [1991] 2006, p. 46).

É nessa conjuntura que se inicia “um longo desenvolvimento, que cresce até hoje, em que o interesse se desviou do sentido pessoal do sagrado por parte da pessoa para aquilo que podemos chamar de produto observável ou sedimento histórico de sua lucubração” (SMITH, [1991] 2006, p. 46). Entretanto, essa transição, que tem como seu grande vetor o Iluminismo, não foi muito longe, pois seu “interesse e sua referência para o termo ‘religião’ não eram tanto fenômenos externos, mas mais uma ideia abstrata” (SMITH, [1991] 2006, p. 46). Porém, ao conceituar a religião como um sistema impessoal de ideias e crenças e não mais como um objeto do coração, abriu-se o caminho para que ela fosse racionalizada como uma dinâmica externa ao ser humano ainda final do século XVII. Nesse contexto, “a verdade ou não de uma religião é a verdade ou não de suas doutrinas. Pois religião é a doutrina. Na prática, é isso o que a palavra significa agora” (SMITH, [1991] 2006, p. 47). Tal processo de racionalização não se restringiu apenas a vida religiosa:

Essa é a visão do Iluminismo, presente não só no âmbito religioso, mas como visão de mundo abrangente que enfatizava uma esquematização intelectualista e impessoal das coisas. Panfleto após panfleto, tratado após tratado, década após década, inculcaram a noção de que a religião é algo em que se acredita ou

não, algo cujas proposições são verdadeiras ou não, algo cujo lócus está no âmbito do inteligível e pode ser examinado pela mente especulativa. Em meados do século XVIII, essa interpretação se arraigara profundamente na consciência europeia. Um legado dela é a tendência ainda hoje existente em perguntar “Em que eles creem?” quando se quer esclarecer “a religião” de um povo – como se isso fosse uma questão básica, inclusive a questão básica (SMITH, [1991] 2006, p. 47-48).

Somado a isso, Smith acrescenta que essa época de crescente intelectualização de diferentes esferas da vida humana também foi marcada por graves controvérsias e conflitos religiosos no continente europeu, fazendo com que o conceito de religião fosse empregado como “uma resposta às estridentes reivindicações de muitos grupos religiosos visando refutar uns aos outros” (SMITH, [1991] 2006, p. 50). O termo religião, outrora retomado por humanistas e reformadores protestantes entre os séculos XV e XVI para designar uma piedade interior, no decorrer do século XVII e início do século XVIII, passou a nomear uma externalização esquemática que serviu para a polêmica e apologética de grupos religiosos conflitantes (católicos e protestantes), como também se prestou a emergência do intelectualismo iluminista – além de se tornar um meio de classificar as informações procedentes dos modelos de vida religiosa de povos não-europeus (SMITH, [1991] 2006).

No entanto, entre o final do século XVIII e início do século XIX, esse tratamento meramente externo da religião passará ser questionado, sobretudo na Alemanha, a partir de figuras como Friedrich Schleiermacher em seu *Über die Religion* (1799). Essa obra se tornou um vetor da discussão acerca da religião no Romantismo alemão, conferindo a Schleiermacher o mérito de “expandir o conceito de ‘religião’, de modo que, desde então, como conceito intelectual, reunia em seu conteúdo os aspectos não-intelectual e intelectual” (SMITH, [1991] 2006, p. 52). Smith reconhecerá outra tendência já em curso no pensamento europeu do século XVIII, porém que só encontraria seu ápice no século XIX: a historicização do conhecimento em diversas áreas do saber, algo que afetou o modo como a religião era concebida até então.

Correspondentemente, o conceito “as religiões” passou a significar não apenas, no sentido iluminista, os vários sistemas daquilo que as pessoas acreditavam, não apenas, no sentido católico, o que elas praticavam ritualmente e não apenas, no sentido de Schleiermacher, o que elas sentiam interiormente, mas cada vez mais o desenvolvimento histórico de tudo isso ao longo dos séculos. Durante o século XIX, informações sobre isso, anteriormente disponibilizadas em pequeno número e de forma mais ou menos incidental, principalmente através de viajantes, começaram a ser sistematicamente investigadas, organizadas e analisadas com seriedade acadêmica. O processo continua até hoje, revelando uma quantidade espantosa de detalhes (SMITH, [1991] 2006, p. 53).

Nesse contexto, Smith verá Hegel como o grande filósofo no século XIX por ele assumir a tarefa de conceituar a religião lhe conferindo uma qualidade histórica: “ele afirmou a ‘religião’ como um *Begriff*, uma ideia transcendente auto-subsistente que se desdobra em expressão dinâmica no decurso da história em constante transformação” (SMITH, [1991] 2006, p. 53). Para Smith ([1991] 2006, p. 53), Hegel será o primeiro a afirmar com clareza que a religião, tal como vista na sociedade, “é algo real em si, uma grande entidade com que o ser humano deve contar, um ente que precede todas as suas manifestações históricas”. Um importante desdobramento dessa ideia de religião será feito por Feuerbach, um dos discípulos de Hegel em suas obras *Das Wesen des Christentums* (1841) e *Vorlesungen über das wesen der religion* (1851), ao sugerir que “a religião e uma religião possuem uma essência. Desde então começou a busca. Aceitou-se amplamente a ideia de que a religião é um ente com uma forma definida e fixa, bastando encontrá-lo” (SMITH, [1991] 2006, p. 54). Essa ideia da religião como um ente autônomo, possuir de uma essência, ocupou muitos intelectuais entre o final do século XIX e início do século XX, tendo como produto muitas obras que se propunham a encontrar “a natureza da religião, ou do budismo, etc., plenamente convencidos de que essa natureza existe de uma forma ou de outra (SMITH, [1991] 2006, p. 54). Em resumo, a genealogia da ideia de religião na história do ocidente europeu revela uma valorização excessiva desse conceito que, construído fortuitamente e indecisamente, recebeu “uma validade final e inerente, uma legitimidade cósmica” (SMITH, [1991] 2006, p. 54).

A partir desse levantamento histórico, Smith ([1991] 2006) argumenta que os conceitos de religião e religiões herdados pelo século XX não foram suficientemente criticados em sua forma, fazendo com que os termos religião e religiões continuassem a ser empregados muitas vezes de modo confuso e impreciso (lembramos que Smith escreve no início dos anos 1960). Para o autor, essa polissemia poderia ser percebida nas quatro formas distintas de utilizar a palavra religião: piedade pessoal; sistema aberto de crenças, práticas e valores, etc. – assumindo dois sentidos contrastantes: “um, do sistema como ideal; o outro, dele como um fenômeno empírico, histórico e sociológico (SMITH, [1991] 2006, p. 55); soma genérica cujo o sentido pode derivar “para qualquer pessoa que use o termo, em parte dos outros três sentidos” (SMITH, [1991] 2006, p. 55). Diante dos equívocos que o termo religião pode ocasionar, ele sugere que o abandonemos, preservando apenas seu sentido de piedade pessoal:

Sugiro que se deixem de lado a palavra e os conceitos – em todos os sentidos, excetuado o primeiro, o personalista. Isso não apenas porque seria útil proceder assim, mas mais porque é desnorteante conservá-los. Creio que o termo “religião” é confuso, desnecessário e distorcedor – confuso e desnecessário especialmente no primeiro e quatro sentidos; distorcedor, no segundo e terceiro. Estou plenamente convicto de que a vitalidade da fé

pessoal, por um lado, e, por outro (bem separado), o progresso na compreensão – inclusive em nível acadêmico – das tradições de outras pessoas, no decorrer de toda a história e em todo mundo, são ambos seriamente bloqueados por nossa tentativa de conceitualizar o que está envolvido em ambos os casos em termos de (uma) religião (SMITH, [1991] 2006, p. 55-56).

Smith considera que quando deixamos de pensar a ideia da religião como uma qualidade da vida pessoal por um substantivo que generaliza o seu uso adjetivado³⁵² em entidades no mundo (religiões), o caráter autenticamente humano do que se pretende designar pelo termo religião desaparece em detrimento de um processo de *reificação*³⁵³, isto é, a transformação mental da “religião em uma coisa, passando gradualmente a concebê-la como uma entidade sistemática objetiva” (SMITH, [1991] 2006, p. 57). E foi justamente essa reificação do que conceito de religião que predominou ao longo da história ocidental: “Nesse desenvolvimento, um fator foi o surgimento, na consciência ocidental, em tempos relativamente recentes, de uma série de entidades assim concebidas: as religiões do mundo” (SMITH, [1991] 2006, p. 57). Os efeitos desse processo poderiam ser examinados em duas direções:

Em primeiro lugar, é possível perguntar se ou como outras culturas conceitualizaram aqueles aspectos da vida e da sociedade humanas que o Ocidente, no processo que estudamos, passou a visualizar como religião e as religiões. [...] Em segundo lugar, pode-se passar do conceito geral “religião” para a conceitualização particularista que, incluída a reificação, se expressa em uma série de nomes que designam individualmente as várias tradições. Aqui se pode examinar o processo histórico mediante o qual o Ocidente chegou a formular sua noção de seus próprios sistemas religiosos, mais recentemente sob os termos “cristianismo” e “judáismo”, e também sua compreensão dos sistemas de outros povos, aos quais também recentemente atribuiu nomes como “hinduísmo”, “budismo”, etc. Igualmente pode-se perguntar como a questão evoluiu dentro dessas outras tradições em si³⁵⁴ (SMITH, [1991] 2006, p. 57-58).

³⁵² “Smith acredita que o adjetivo ‘religioso’, em oposição à forma substantiva, escapa ao perigo de reificação porque se refere a uma qualidade. [...] Acho significativo que seu texto não faça menção aos advérbios. Pois enquanto os adjetivos qualificam – e, portanto, pressupõem – substantivos, advérbios qualificam ações. A ausência de qualquer referência a advérbios neste contexto nos alerta para o fato de que Smith tem pouco interesse em ação” (ASAD, 2001, p. 207)

³⁵³ Um processo gradual de reificação geralmente segue o seguinte esquema: “a pregação de uma visão, o aparecimento de seguidores, a organização de uma comunidade, a afirmação de um ideal daquela comunidade, a definição dos padrões de suas instituições” (SMITH, [1991] 2006, p. 70). Asad (2001, p. 209) faz uma importante observação acerca desse conceito: “Dizer que a religião é reificada é afirmar que algo pertencente apenas ao mundo da imaginação é confundido com algo que existe no mundo real. Entendo que isso ocorre porque, para Smith, a piedade pessoal, sendo uma atitude da mente e do coração, não pode ser propriamente pensada como uma coisa. Mas se ‘coisa’ significa simplesmente um referente no mundo, por que a piedade pessoal não pode ser uma coisa? O problema, penso eu, é que, em certo sentido, a ‘reificação’ para Smith é assimilada ao que Weber chamou de rotinização do carisma. [...] Em suma, duas ideias parecem se fundir nesses usos da noção de reificação: a de um alto grau de sistematização na doutrina ou na prática, por um lado, e a de confundir uma palavra com a coisa que ela nomeia, por outro”.

³⁵⁴ “Em um nível pré-reificado, parece que outras culturas também possuem suas designações para um conceito de religião, que indica aquela orientação pessoal interior para a qual existe uma série de palavras alternativas ou correlativas, inclusive nas línguas ocidentais – piedade, reverência, fé e afins” (SMITH, [1991] 2006, p. 58). Smith

Nessa perspectiva, Smith entende que as pesquisas em religião devem levar em consideração a compreensão mais ampla possível da situação religiosa do ser humano, sendo conceitualmente mais coerente falar em religiosidade humana do que em religiões do mundo. Com isso, Smith ([1991] 2006, p. 61-62) busca demonstrar que “uma compreensão religiosa do mundo não implica necessariamente a existência de uma verdade religiosa geral ou um sistema religioso que podem ser formulados e externalizados em um modelo observável, passível de ser teoricamente abstraídos das pessoas que o vivem”. Em síntese, Smith opõe o sentido de religião como categorial geral da vida pessoal ao conceito-entidade sistemático de religião/religiões³⁵⁵, colocando em questão a validade e necessidade do conceito religião/religiões, além de relativizar a sua utilidade e legitimidade³⁵⁶ (SMITH, [1991] 2006). Como alternativa, serão apresentados dois conceitos, o de *tradição cumulativa* e o de *fé*. Além de substituírem os termos religião/religiões, eles permitiriam distinguir os fenômenos tidos como mundanos e transcendentos para a pessoa e comunidade religiosa. O autor sugere que os conceitos de tradição cumulativa e fé devem ser utilizadas “para conceitualizar e descrever qualquer coisa que já tenha acontecido na vida religiosa da humanidade, seja na própria comunidade religiosa (que é um ponto importante) ou na de outros (que também é um ponto importante)” (SMITH, [1991] 2006, p. 145). Primeiramente ele irá definir o que entende por tradição cumulativa:

Com a expressão “tradição cumulativa”, quero indicar o conjunto de dados objetivos públicos que constituem o depósito histórico, por assim dizer, da vida religiosa passada da comunidade em questão: templos, escrituras, sistemas teológicos, tipos de dança, instituições legais e outras instituições sociais, convenções, códigos morais, mitos, etc., qualquer coisa que pode ser transmitida de pessoa para pessoa, de geração para geração e que um historiador pode observar (SMITH, [1991] 2006, p. 145).

Os materiais que compõem uma tradição cumulativa servem para cada geração como um modo de fundamentar uma fé transcendente. Essa tradição é composta de dados objetivos que “existem neste mundo e podem ser observados pelo historiador, mas eles continuam a existir e a ser observáveis porque são, para os homens e as mulheres que os usam, janelas através das quais veem um mundo além deste” (SMITH, [1991] 2006, p. 148). Em outras palavras, a

argumenta que esse seria o caso dos hindus que, “à semelhança do que verificamos no caso dos antigos egípcios e do Ocidente medieval, eram capazes de ser religiosos sem reificar” (SMITH, [1991] 2006, p. 61).

³⁵⁵ Ainda que não o reconheça explicitamente, Smith se vincula ao sentido do termo religião na linhagem de Cícero, contrastando com a linhagem de Lucrécio, na qual o uso impessoal do termo estaria mais próximo.

³⁵⁶ “Naturalmente não estou sugerindo que aquilo que as pessoas chamam de religiões não exista. Como sabem de sobejo todos os que se dedicam a seu estudo, a questão é, antes, que elas existem em demasiada abundância. É a riqueza, a diversidade radical, a incessante mudança, a ramificação e o complexo envolvimento dos fenômenos históricos da ‘religião’ ou de qualquer ‘religião’ que criam dificuldade” (SMITH, [1991] 2006, p. 134).

tradição cumulativa se refere aos materiais que são passíveis de observação histórica, porém isso é não é o mesmo que “afirmar que toda a história e natureza de uma religião está dentro desta esfera, de modo que se possa equiparar uma religião ao seu transcurso mundano observável” (SMITH, [1991] 2006, p. 148). Embora o autor evite o termo, o que ele propõe é análogo a dialética entre sagrado e profano na percepção humana da história (lembramos que Eliade afirmou décadas antes que as tentativas de definir um fenômeno como religioso não escapam a distinção entre sagrado e profano³⁵⁷). Isso fica mais evidente no seguinte trecho: “é possível insistir que as tradições mundanas persistem apenas à medida que são revigoradas, a cada nova geração, pela fé de cada um dos participantes e que essa fé, sendo pessoal, não está confinada ao que se encontra dentro da história” (SMITH, [1991] 2006, p. 149).

Essa capacidade de revigorar a tradição cumulativa, seja em seu aspecto mundano ou transcendente, só se torna possível porque a vida religiosa é feita por pessoas ativas, isto é, “pessoas vivas e reais em situações reais – e diferentes –, cada qual participando em uma tradição religiosa que, em sua realidade concreta, é particular a ela” (SMITH, [1991] 2006, p. 154). Por conseguinte, o que confere o engajamento ativo de uma pessoa dentro da tradição em que ela está vinculada é a sua fé, que pode ser definida como “a experiência ou o envolvimento religioso interior de uma pessoa em particular, o impacto causado pelo transcendente, suposto ou real” (SMITH, [1991] 2006, p. 145). Nesse sentido, tradição cumulativa e fé são aspectos interdependentes da vida religiosa:

Cada ser humano é presenteado com uma tradição cumulativa e cresce entre outras pessoas para quem essa tradição é significativa. A partir dela e delas e com as capacidades de sua própria vida interior e as circunstâncias de sua vida externa, ele chega a uma fé própria. A tradição, em suas realidades tangíveis, e as pessoas de seu convívio, em sua participação comparável, alimentam a fé dele e lhe dão forma. Sua fé, por seu turno, dá à tradição concreta mais do que uma significação intrínseca e encoraja as outras pessoas a persistir em seu envolvimento similar. Sua fé renova-se cada manhã. Ela é pessoal; ela não é nem mais nem menos independente de seu ambiente mundano (incluindo a tradição religiosa) do que sua vida pessoal em geral (SMITH, [1991] 2006, p. 171).

Para Smith ([1991] 2006), a fé deve ser apreendida como um dentre os vários envolvimento pessoais do ser humano, tal como a arte, o amor, a ambição, a alegria e a tristeza, por exemplo, ainda que ela não possa ser totalmente compreendida pelo pesquisador. No que concerne à fé, o desafio para o estudo comparado das religiões seria o de “poder entender, não com certeza absoluta, mas com uma razoável confiança, não integralmente, mas em parcela

³⁵⁷ Eliade, entretanto, não admite que o transcendente, o divino ou Deus como sinônimos do sagrado, sendo esses apenas expressões parciais da experiência do sagrado (ELIADE, [1949] 1998).

significativa, o que é e tem sido a fé de outras pessoas, de outros grupos, inclusive de outras épocas” (SMITH, [1991] 2006, p. 172). Visto que a fé não é uma entidade genérica, tal como é pressuposto no conceito-entidade de religião, ela se apresenta, segundo o autor, como uma qualidade pessoal da vida e da história humanas, não sendo mero produto da tradição cumulativa, porém aquilo que atualiza essa tradição para cada pessoa religiosa. Em síntese, tradição cumulativa e fé operacionalizam conceitualmente a abordagem personalizada da religiosidade, abolindo o dualismo eles/nós presente no uso substantivado da palavra religião.

Segundo Smith, a necessidade de elaborar uma teoria como essa, capaz de ser utilizada tanto pelo observador como pelo participante, justificar-se-ia pela própria reconfiguração do perfil daqueles que se dedicam ao estudo da religiosidade: “é que atualmente esses dois tipos começaram a aglutinar-se, pois pessoas de fé começam a tomar consciência de si como membros incipientes ou potenciais do complexo religioso coletivo total da humanidade, composto de comunidades diferentes, mas não mais separadas” (SMITH, [1991] 2006, p. 182-183). Isso, por seu turno, fez com que a fronteira entre pesquisador e pesquisado se mostrasse cada vez mais inadequada, visto que a religiosidade não seria algo pertencente apenas a um determinado grupo de pessoas, mas sim uma característica de toda a humanidade. Por isso, Smith dirá que sua teorização foi pensada e pode ser lida no entrelaçamento de três perspectivas: a de uma pessoa de fé (cristã), a de um acadêmico e a de um membro da coletividade humana:

Escrito a partir de dentro da igreja cristã, este estudo é oferecido aos irmãos em Cristo na esperança de que possa contribuir para que façamos justiça intelectualmente tanto em relação ao que sabemos do mundo em que vivemos quanto em relação ao que sabemos de Deus da maneira como Cristo o revelou a nós. Escrito a partir de dentro das universidades, ele é oferecido aos colegas pesquisadores na esperança de que possa incrementar nossa capacidade de compreender e interpretar para o mundo a longa e rica história religiosa da humanidade. Escrito a partir de dentro da humanidade, ele é oferecido aos meus semelhantes em todo o mundo, incluindo aqueles cuja fé religiosa é derivada de outras tradições religiosas e igualmente aqueles cuja fé não é religiosa, na esperança que possa contribuir para o aspecto intelectual de nossa tarefa de construir em conjunto uma fraternidade mundial que mereça a lealdade de todos os nossos grupos (SMITH, [1991] 2006, p. 184).

A abrangência dessa proposta, lembremos, responde à demanda social por cooperação no diálogo entre as religiões que fazia do estudo comparado das religiões parte integrante para a realização desse diálogo. Smith esperava que sua genealogia da ideia de religião na história do Ocidente e os conceitos de tradição cumulativa e fé contribuíssem para esse propósito, chegando inclusive a especular que em cerca de vinte e cinco anos os termos religião e religiões

teriam desaparecido dos textos e discussões especializadas no tema³⁵⁸. Isso, todavia, não se concretizou e o termo religião (com suas diferentes conotações) é empregado até os dias atuais não só na Ciência da Religião, como também no estudo geral da religião. E mesmo após as seis décadas que nos separam da primeira publicação de *The meaning and the end of religion*, a tão defendida dissolução do eles/nós em um nós-todos ainda se mostra muito mais como um ideal do que como uma meta alcançada³⁵⁹. Em resumo, a demanda pelo diálogo inter-religioso não chegou a constituir uma ideologia científica, devendo ser entendida como uma ideologia dos cientistas da religião, ou, conforme nomeamos no caso de Müller, um ideário religioso. E como toda ideologia, ela representa relações imaginárias que os indivíduos estabelecem com suas condições reais de existência. Uma vez modificadas essas condições, a ideologia não permanece a mesma – tendo, talvez, deslizado nas décadas seguintes para o que Eliade diagnosticou sob o eufemismo de a *timidez* dos cientistas da religião.

No que tange aos propósitos de nossa cartografia, a principal contribuição da proposta de Smith deve ser vista em sua genealogia e crítica da ideia de religião. A esse respeito, cumpre observar que a genealogia da ideia de religião possui uma lacuna: ela passa ao largo da história da Ciência da Religião. Smith só lhe dedica uma breve nota de rodapé:

Na última parte do século XIX, os alemães cunharam o termo *Religionswissenschaft*, para o qual não se encontrou um equivalente inglês. Suas diversas ramificações, a História da(s) Religião(ões), a Psicologia da Religião, a Sociologia da Religião, Religião Comparada e, mais recentemente, a Fenomenologia da Religião, etc., indicam que o âmbito do estudo se ampliou enormemente, com resultados de dimensões bastante imponentes (SMITH, [1991] 2006, p. 224).

Nessa passagem, podemos notar uma desatenção de Smith em relação à história da Ciência da Religião. Ele não considera que apesar do nome da disciplina ter surgido em língua alemã, a discussão sobre o estudo científico da religião se iniciou na segunda metade do século XIX em língua inglesa com Müller e sob o nome de *Science of Religion*, termo que começou a cair em desuso no final do século XIX, aparecendo ainda no título das preleções de Tiele (*Elements of the science of religion*), publicadas em 1897 e 1899. Somado a isso, Smith parece também desconhecer a divisão da Ciência da Religião em duas frentes de trabalho, algo

³⁵⁸ “Inclusive ousou especular se esses termos não terão efetivamente desaparecido daqui a 25 anos de escritos sérios e discursos cuidadosos. Esse desaparecimento poderia significar para o devoto uma fé mais verdadeira em Deus e um amor mais autêntico a seu próximo; para os estudiosos poderia significar uma compreensão mais clara dos fenômenos religiosos que estão investigando” (SMITH, [1991] 2006, p. 178).

³⁵⁹ Com efeito, após tão detalhada genealogia do termo religião no ocidente europeu, deveríamos nos perguntar se o meio acadêmico, também produto desse mesmo contexto cultural, pode ser visto de fato como promotor do diálogo entre as religiões. Isso não significa, obviamente, que tal espaço se oponha ou impeça esse processo, mas que ele simplesmente responde a demandas que não são dessa ordem. Smith, para manter a coerência e força de sua proposta, deveria direcionar sua crítica para o próprio conceito de universidade, algo que ele não realiza.

postulado tanto por Müller como por Saussaye e Tiele. Até mesmo a proposta de Wach dos ramos empírico e sistemático da Ciência da Religião é desconsiderada por Smith, visto que ela abarca perfeitamente as ramificações da disciplina por ele indicadas. No que tange ao desenvolvimento histórico da Ciência da Religião, ele se limita a indicar que no século XIX ela permitiu, mediante a historicização do estudo da religião, superar a busca por essências que se delineou a partir do pensamento de Hegel e Feuerbach³⁶⁰.

O fato de Smith dedicar pouca atenção à história da Ciência da Religião, não deve nos fazer pensar que ela seja um elemento de menor importância na história da ideia de religião no Ocidente. A nosso ver, ela é o indicador de uma nova fase no desenvolvimento da problematização do conceito de religião no Ocidente. Sem considerar isso, não é possível perceber que os questionamentos sobre o conceito de religião e sua utilidade são bem anteriores ao trabalho de Smith. A ideia de preservar a significação de piedade pessoal da religião, por exemplo, não guarda diferenças significativas do que Söderblom (1913, p. 731) chama de piedade: “A definição de piedade (religião subjetiva) funciona assim: ‘Religioso é o homem para quem algo é sagrado’. O santo inspira temor (*religio*)”. E o que dizer de Otto, quando trata do *sensus numinis* como uma relação cognitiva pré-conceitual e supraconceitual, o aspecto não-racional da experiência religiosa? Ele também não lança uma crítica aos limites do conceito de religião? E quanto à diferenciação proposta por van der Leeuw entre religião como uma realidade vivenciada e religião como objeto de uma prática científica? Isso não indica, em alguma medida, uma personalização no tratamento da religião? Também não seria esse o caso de Wach com a sua compreensão integral da pessoa integral? E o que devemos pensar de Kristensen com sua defesa de que os fenômenos religiosos existem anteriormente e independentemente de qualquer teorização que tente esquematizá-los? No que concerne ao novo humanismo de Eliade, não seria válido dizer que ele propõe uma inovação mais ampla do que Smith quando postula que uma hermenêutica criativa deva traduzir valores culturais para o diálogo intercultural e servir para uma renovação teórica da Ciência da Religião?

The meaning and the end of religion denuncia a crise e os limites que o estudo do fenômeno religioso tinha chegado, trazendo à luz os seus aspectos ideológicos subjacentes e a

³⁶⁰ “O conhecimento que resultou durante o último século, mais ou menos, do trabalho intensivo no campo acadêmico chamado História das Religiões tornou essas essências não mais, mas menos verificáveis. Esse trabalho e esse conhecimento não revelaram o que é a religião ou uma das religiões, mas contribuíram com algo de importância revolucionária. A história das Religiões ensinou-nos de forma incontestável que ‘as religiões’ têm uma história. Isso pode parecer tautológico, mas é efetivamente crucial. Muitas pessoas religiosas compreenderam-no, se o compreenderam, apenas periféricamente. Até mesmo estudiosos não o levaram muito a sério” (SMITH, [1991] 2006, p. 133). Devemos lembrar que a questão da essência da religião foi discutida tanto por Müller como por Tiele. Para eles, a essência da religião não podia ser remetida a nenhuma forma histórica específica, mas que possuía uma realidade psicológica que cada um procurou teorizar ao seu modo.

necessidade de uma mudança de perspectiva. Ao evocar o entrelaçamento das perspectivas da pessoa religiosa, do acadêmico e de membro da coletividade humana, Smith traça sua proposta de superação desse impasse. Todavia, não é propriamente nesse conteúdo de sua proposta que deve ser vista a sua principal contribuição para o debate teórico-metodológico do estudo comparado das religiões. A novidade que Smith traz para esse debate, além de sua genealogia, é a crítica ao processo de reificação da religião e a sugestão de abandono desse termo³⁶¹. E isso encontrará ressonância com o processo de transformação das condições de produção da Ciência da Religião que despontará a partir da década de 1970. Novos ventos irão direcionar a navegação da disciplina, impelindo-a para uma rota diferente. Sigamos sua direção.

4.6 A velocidade dos novos ventos: uma ciência em sua errância

O diagnóstico sobre a situação institucional da Ciência da Religião no início 1970 feita por Sharpe ([1975] 1986) é fundamental para entendermos as mudanças que estavam em curso e orientaram a área nas décadas seguintes. Uma aproximação com a Sociologia começa a se delinear, ao passo que o controverso termo *Comparative Religion* cede lugar a expressões mais abrangentes, como *Religious Studies*³⁶²:

Já em 1970, o termo “religião comparada” [*comparative religion*] estava caindo em desuso, embora mais como uma questão de moda do que como uma política deliberada. Na América do Norte, geralmente foi substituído como rótulo por “história das religiões” [*history of religions*], e isso foi transferido para o fórum internacional da *International Association for the History of Religions* (cujo título ainda sobrevive, apesar de objeções ocasionais). A

³⁶¹ Até mesmo os conceitos de tradição cumulativa e fé podem ser situados na divisão da disciplina em duas frentes de trabalho estabelecida no século XIX: a tradição cumulativa remetendo aos aspectos objetivos, manifestação e forma histórica da religião e a fé remetendo ao lado subjetivo, essência e psicologia da religião. A indissociável dialética entre o mundano e o transcendental na vida da pessoa religiosa postulada por Smith não possui nenhuma grande diferença teórica – com exceção da ênfase na personalização – do que Müller designou de vida dialética da religião: movimento que impede que a religião caia em uma estagnação total (MÜLLER, [1899] 2020b).

³⁶² A variedade de nomes e significações para a disciplina também pode ser matizada conforme cada país em que ela se instalou: “É a palavra alemã *Religionswissenschaft* que está por trás da expressão britânica *Science of Religion* [Ciência da Religião], ao passo que ‘ciência da religião’, nos Estados Unidos, é sinônimo de sociologia da religião. Portanto, os norte-americanos utilizam a palavra alemã *Religionswissenschaft*, que também tem sido traduzida nos Estados Unidos como *Study of Religion* [Estudo da Religião] – mas não *Religious Studies* [Estudos Religiosos], que é a abordagem mais teológica. Na Inglaterra, encontramos o termo *Comparative Religion* [Religião Comparada], que se encaixa bem mais no pluralismo britânico, mas nos Estados Unidos, ‘religião comparada’, conforme praticada por Mircea Eliade, é denominada *History of Religions* [História das Religiões], ainda que nenhum departamento nas universidades receba esse nome. Na Europa, o termo *History of Religions* e termos equivalentes em francês, alemão, italiano e nas línguas escandinavas são utilizados para o estudo mais amplo da religião, ainda que ele não tenha integrado as ciências sociais. No Canadá, ‘história das religiões’ é considerado um termo muito limitado, daí a preferência por *Study of Religion*. Na América Latina, o termo escolhido parece ser *Estudio de las Religiones* [Estudo das Religiões]” (GEERTZ, 2007, p. 16). E até mesmo esse amplo recenseamento de Geertz (2007) pode ser questionado, basta lembrarmos a pluralidade de nomes da disciplina no Brasil e que a expressão *Religious Studies* não indica necessariamente uma vinculação à reflexão teológica conforme indicado por Sharpe ([1975] 1986).

história poderia, entretanto, ser vista como apenas uma abordagem possível para o estudo da religião, ao lado da sociologia, etnologia, antropologia, psicologia e outras; e os “estudos religiosos” [*religious studies*] pelo menos tinham a vantagem de não ter limitações óbvias. Em particular, não excluía, em princípio, qualquer pessoa engajada no estudo da religião, e pelo menos na intenção levava com a maior seriedade o *desideratum* de que o estudo da religião deveria ser multidisciplinar e polimetodológico, o ponto de encontro de abordagens complementares a um determinado corpo de material. O que se esperava, e às vezes se alcançava, era uma transposição para o nível acadêmico da própria abordagem dialógica da religião, na qual especialistas do assunto compartilhavam percepções e comparavam descobertas em benefício mútuo. [...] Sejam bastante claros em alguns pontos. Primeiro, que os novos departamentos de estudos religiosos foram incapazes e nunca tiveram a intenção de fornecer um padrão metodológico único para o estudo da religião: eles deram a grupos altamente diversos de estudiosos um dossel *organizacional* sob o qual se abrigar e, em muitos casos, isso foi tudo. E, em segundo lugar, nem mesmo os estudos religiosos podem ser multidisciplinares e uma única disciplina coerente ao mesmo tempo. Estudantes de religião, e particularmente aqueles que passaram pelo processo de doutorado (ou seja, todos os professores universitários titulares da geração mais jovem e todos, exceto alguns poucos dos mais velhos), abriram caminho como especialistas em uma área estritamente circunscrita, os métodos e abordagens que eles dominam e com base nos quais foram contratados. Nessas circunstâncias, é de se esperar que a comunicação entre especialistas no assunto – entre, digamos, um budólogo textualmente orientado e um antropólogo que trabalha em campo – possa ser difícil, apesar de ocuparem escritórios adjacentes no mesmo corredor (SHARPE, [1975] 1986, p. 298-299).

Nesse novo cenário, o termo *Religious Studies* não designará apenas uma prática científica específica destinada ao estudo da religião, porém o conjunto das disciplinas que estudam as religiões em geral, sendo a Ciência da Religião (*Comparative Religion/ History of Religions*) uma dentre essas disciplinas. Concomitantemente, os departamentos de Ciência da Religião (*Religious Studies*) se firmavam não como representantes de uma disciplina autônoma, porém de um conjunto de disciplinas que tinham como tema transversal a religião. Recordemos que com uma retórica próxima a do profetismo, Eliade já tinha afirmado, no final da década de 1960, que a fragmentação do trabalho histórico e fenomenológico acentuaria o esfacelamento da autonomia e unidade da Ciência da Religião e, conseqüentemente, o seu desaparecimento. Contudo, isso não acarretou no fim da Ciência da Religião, porém modificou a maneira de conceber a sua autonomia e unidade. A crescente especialização e expansão dos departamentos de Ciência da Religião produziu uma autonomia e unidade que não eram, em última análise, de ordem epistemológica, porém institucional. Nesse contexto, os parâmetros para pensar as questões teóricas e metodológicas da Ciência da Religião foram fornecidos a partir da relação que os pesquisadores dos departamentos de *Religious Studies* mantinham com as outras disciplinas que compunham o quadro do estudo geral da religião. Dentre essas disciplinas, será conferido maior destaque à uma aproximação com as análises sociológicas da religião:

Durante muitos anos, a teoria social e a religião comparada seguiram caminhos diferentes (embora ocasionalmente se sobreponham) e operaram com base em diferentes pressupostos. Mesmo na década de 1960, as ciências sociais estavam apenas marginalmente interessadas em religião, e em alguns setores sociológicos o sociólogo da religião era considerado “um desviante acadêmico vivendo de um assunto inexistente”, uma vez que o comportamento “religioso” é simplesmente o comportamento humano operando em comunidades peculiarmente definidas. Os cientistas da religião, por sua vez, muitas vezes se orgulhavam de sua falta de interesse sociológico, argumentando que a sociologia era “reducionista” (qualquer que seja o significado desse termo pejorativo, neste caso talvez os sociólogos estivessem interessados apenas no maquinário, e não nada na “essência” da religião) (SHARPE, [1975] 1986, p. 306-307).

Essa orientação sociológica, contudo, não ocorreu nos termos propostos por Joachim Wach. Ao invés de uma Sociologia da Religião elaborada pela Ciência da Religião, o que se concretizou foi uma absorção da Sociologia da Religião produzida pelas Ciências Sociais. Somado a isso, seguiu-se um movimento crítico tanto em relação à Fenomenologia da Religião como acerca da vizinhança entre Ciência da Religião e Teologia, crescendo a compreensão de que métodos e abordagens científicas não deveriam ser usados “para sustentar um argumento religioso confessional, nem o estudo da religião pode se submeter ao controle de qualquer quadrante religioso³⁶³” (SHARPE, [1975] 1986, p. 305). Essa ênfase em um maior comprometimento com as questões empíricas dos dados religiosos, explicaria a aproximação com as pesquisas sociológicas que, segundo Sharpe ([1975] 1986, p. 308), favoreceram “de alguma forma o nível mais alto de discussão metodológica que se tornou evidente em nosso campo desde a década de 1970”. Além disso, os métodos advindos das Ciências Sociais eram “igualmente agnósticos em relação a interpretações ‘transcendentais’, deixando que cada estudioso individual faça sua própria opinião sobre tais questões em particular” (SHARPE, [1975] 1986, p. 308).

Entretanto, a partir da década de 1980, os ideais que outrora motivaram a expansão da área no início dos anos 1970 experimentaram um movimento de refluxo:

[...] o volume de escritos acadêmicos sobre vários aspectos do estudo da religião não mostrou sinais de diminuição. Sua qualidade variou muito pouco nas últimas duas décadas. O que parece ter mudado, por outro lado, foi o equilíbrio entre estudos “gerais” e “especializados”, já que os especialistas acadêmicos se tornaram cada vez menos inclinados a se aventurar muito longe

³⁶³ Também começa a crescer a compreensão de que métodos e abordagens científicas não deveriam ser usados “para sustentar um argumento religioso confessional, nem o estudo da religião pode se submeter ao controle de qualquer quadrante religioso. Em meados da década de 1970, no entanto, tal controle era mais um medo do que uma realidade, estudos confessionais e seculares tendo alcançado uma separação organizacional quase completa. Da parte de Holanda, essa separação havia ocorrido um século antes, em 1877, embora muitos historiadores holandeses das religiões tivessem sustentado uma espécie de dupla cidadania como teólogos e ‘cientistas’” (SHARPE, [1975] 1986, p. 305).

de suas especializações. O debate metodológico tem sido perseguido com alguma energia por um pequeno número de indivíduos em conferências sucessivas, notavelmente, da *American Academy of Religion* (1984) e da *International Association for the History of Religions* (1985), e em artigos nas revistas profissionais. Poucos, porém, gostariam de afirmar que ela registrou avanços notáveis em relação às reuniões de uma década antes (SHARPE, [1975] 1986, p. 314-315).

Passados onze anos entre a primeira e a segunda edição de seu *Comparative Religion: a history*, Sharpe ([1975] 1986) constata que a Ciência da Religião havia entrado em um novo momento de impasse e que não era possível prever os seus desdobramentos. Apesar disso, ele afirma que a incapacidade de chegar a um consenso satisfatório diante da amplitude teórica e metodológica que o estudo da religião adquiriu não deveria paralisar os cientistas da religião, visto que o “conhecimento de onde estivemos pode pelo menos transmitir um senso de proporção, e dificilmente pode deixar de comunicar um senso da importância duradoura da abordagem de grande ângulo para o estudo da religião e das religiões” (SHARPE, [1975] 1986, p. 318). Com efeito, o que se seguiu a partir dos anos 1980 foi um forte questionamento aos modelos cientificistas e noções universalistas nos *Religious Studies* por parte das perspectivas pós-coloniais e pós-modernas, algo que já estava em ascensão desde a década de 1960, especialmente com “a crítica do orientalismo, levantada por sujeitos das ex-colônias; crítica da voz, levantada por teóricos literários e feministas; e a crítica aos fundamentos epistemológicos da ciência, levantada por filósofos da ciência” (GEERTZ, 2007, p. 28).

O ideal de uma Ciência da Religião unitária, com duas frentes de trabalho, tal como foi pensada por Müller, Saussaye e Tiele no século XIX e por Wach, Pettazzoni e Eliade na primeira metade do século XX, não se realizou. Sob essa ótica, o adágio nietzschiano que adotamos na epígrafe deste capítulo é salutar: “a causa da gênese de uma coisa e a sua utilidade final, a sua efetiva utilização e inserção em um sistema de finalidades, diferem *toto coelo* [totalmente]” (NIETZSCHE, [1887] 1998, p. 65-66). A Ciência da Religião, em sua miríade de nomenclaturas, será reinterpretada para outros fins, desencadeando um apagamento de sua própria história epistemológica. Isso é observável no seguinte apontamento feito por Armin Geertz, ex-secretário geral da *International Association for the History of Religions*, em uma conferência proferida no Brasil, na cidade do Recife, no ano de 2001:

Religionswissenschaft, ou a ciência comparativa da religião, desde o seu início tem sido caracterizada por um pluralismo metodológico. No estudo da religião, os eruditos utilizam métodos históricos, arqueológicos, linguísticos, textuais (filológicos, estruturais e semióticos), filosóficos, sociológicos, psicológicos, etnográficos, antropológicos e da história da arte. Esses métodos foram desenvolvidos por disciplinas separadas e não constituem o que é específico do estudo comparativo da religião. Talvez a identidade da *Religionswissenschaft* possa ser mais bem formulada se vista como o interesse

fundamental no estudo crítico e comparativo da religião como um fenômeno global em suas expressões históricas e contemporâneas. Esse interesse necessariamente vincula os estudiosos da religião às questões teóricas centrais que a religião levanta, mais especificamente suas origens, causas, estruturas, formas, funções e também seus significados (GEERTZ, 2007, p. 15).

Geertz coloca como característica primária da Ciência da Religião um pluralismo metodológico que inclui as contribuições das diversas disciplinas que tratam do tema religião, porém sem conferir nenhuma especificidade para a Ciência da Religião, exceto um vago interesse geral pelo fenômeno religioso. Os desenvolvimentos específicos da Ciência da Religião na fase formativa e no período que antecedeu a década de 1970 são dissolvidos no amplíssimo perfil plurimetodológico da disciplina/campo de estudos. O melhor contraponto ao que uma postura como essa silencia advém de Eliade:

Com efeito, um fato religioso “puro” é coisa que não existe. Um fato religioso é sempre *também* um fato histórico, sociológico, cultural e psicológico, para designar apenas os contextos mais importantes. Se o historiador das religiões nem sempre insiste nesta multiplicidade de sentidos, é principalmente porque se deve supostamente concentrar na significação religiosa dos seus documentos. A confusão começa quando *apenas um* aspecto da vida religiosa é aceite como primário e significativo e os outros aspectos ou funções são encarados como secundários (ELIADE, [1969] 1989, p. 34-35).

O que Eliade defende não é que um fechamento disciplinar deva caracterizar a Ciência da Religião, muito menos a aplicação irrestrita das abordagens de outras disciplinas, porém que a compreensão do fato religioso exige uma escala que lhe seja própria, abarcando-o em sua especificidade. Curiosamente, Geertz (2007) consegue referenciar os métodos que compõe o pluralismo metodológico do estudo comparado das religiões, remetendo-os às suas disciplinas de origem, sendo incapaz, porém, de reconhecer que uma escala de igual validade também pode ser criada, e historicamente foi, pela Ciência da Religião³⁶⁴ – nesse sentido, a situação dos cursos em Ciências da Religião nas universidades brasileiras não difere dos casos de outros países³⁶⁵, ainda que ela tenha se constituído à revelia dos debates que historicamente fizeram emergir a ideia de uma disciplina científica dedicada ao estudo comparado das religiões.

Em nossa cartografia, não temos a pretensão de elucidar a história epistemológica que se seguiu a partir dos anos 1970 na Ciência da Religião. O que não significa, obviamente, que entre o final do século XX e as duas primeiras décadas do século XXI cessaram as críticas e propostas nesse âmbito. Pelo contrário, o repertório de autores e publicações envolvidos no

³⁶⁴ Podemos incluir tanto o método linguístico-histórico de comparação (Müller) como as abordagens fenomenológicas (Leeuw e Kristensen) e sociológica da religião (Wach) desenvolvidas pela Ciência da Religião.

³⁶⁵ Uma interessante visão geral sobre como é praticada a Ciência da Religião em diferentes países ao redor do mundo é oferecida no livro *Religious Studies: a global view* (ALLES, 2008).

debate epistemológico tomou ramificações tão diversificadas que não nos permitem supor apenas o conceito de religião como o elemento capaz de encadear uma sucessão de teorias e integrá-las na reconstituição de uma história epistemológica da Ciência da Religião³⁶⁶. Dito de outro modo, postular um conjunto de regras de coerência interna que normatizam uma prática científica sob o nome de Ciência da Religião se torna uma tarefa difícil, visto que nos últimos cinquenta anos não é possível afirmar que tal termo corresponda tão somente a uma única prática científica. Na atualidade, devemos admitir, por mais incômoda que essa asserção possa parecer, que o termo Ciência da Religião, assim como os seus sinônimos, não designa apenas o que um dia foi pensado como uma disciplina autônoma, mas também, e principalmente, um vasto campo de estudos sobre as religiões – o que, por sua vez justifica a existência das nomenclaturas mais abrangentes (*Religious Studies, Study of Religion, Studies of Religion, History of Religions*), inclusive a mais adotada no Brasil, *Ciências da Religião*. A falha no fechamento de um sentido unívoco para nomear essa disciplina/campo atesta bem algo teorizado por Gadet e Pêcheux ([1981] 2010): *no processo de significação, o equívoco intervém como ponto em que o impossível da língua se alia à contradição histórica*.

Tendo em vista essas circunstâncias, limitamo-nos a fazer um breve inventário, sem qualquer pretensão de exaustividade, de alguns autores que a partir da década de 1970 forneceram contribuições para a discussão teórico-metodológica da área. Um dos nomes que não podemos deixar de citar é o de Ninian Smart (1927-2001). Ele trabalhou na fronteira entre a Filosofia da Religião e o campo de estudos da religião, propondo uma renovação da abordagem fenomenológica da religião, além de assinalar aproximações entre a Sociologia do Conhecimento e a Ciência da Religião. Destacamos duas de suas obras publicadas no ano de 1973 dedicadas a esses temas: *The Phenomenon of Religion* e *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge*³⁶⁷ (SMART, 1973a, 1973b). Devemos mencionar o emblemático *Map*

³⁶⁶ Seria necessário fazer intervir uma análise da conjuntura político-institucional que acompanha os últimos cinquenta anos dos *Religious Studies*, notadamente marcados por muitas mudanças nas estruturas organizacionais e ênfases pedagógicas nos diferentes departamentos da área ao redor do mundo. Nesse sentido, seria oportuno uma articulação com a sociologia dos estilos de pensamento em ciência, tal como proposta por Ludwik Fleck.

³⁶⁷ Talvez a resposta mais honesta para o impasse que se configurou na Ciência da Religião advenha dessa obra: “O que é, então, o estudo científico da religião? Para colocar a resposta de forma breve e um tanto espinhosa, é um empreendimento que se apresenta como aspectual, polimetódico, pluralista e sem limites claros. É aspectual no sentido de que a religião deve ser tratada como um aspecto da existência. Os homens se comportam e reagem religiosamente, e isso é algo que o estudo da religião destaca; assim como a economia escolhe o comportamento econômico das pessoas. O estudo da religião é polimetódico no sentido de que diferentes métodos ou disciplinas são aplicados no aspecto acima mencionado. Assim, é preciso tratar a religião pelos métodos da história, da investigação sociológica, da fenomenologia e assim por diante. É pluralista porque existem muitas religiões e tradições religiosas, e parece que nenhum estudo completo da religião pode ser realizado adequadamente sem mergulhar em mais de uma tradição. É necessário enfatizar este fato elementar porque, no passado, a teologia tendeu a limitar-se a uma determinada tradição. O estudo da religião não tem limites claros, pois não é possível ou realista gerar uma definição clara de religião, ou, mais precisamente, qualquer delimitação envolverá semelhança

is not territory: studies in the history of religions, publicado em 1978 por Jonathan Zittel Smith (1938-2017). A obra reúne um vasto conjunto de ensaios de Smith que abrange tanto estudos sobre a história do judaísmo, cristianismo e gnosticismo, bem como uma avaliação crítica dos ensinamentos de Eliade e dos métodos e conceitos empregados no estudo comparado das religiões (SMITH, 1978). Em 1981, com *Religion and Truth Towards an Alternative Paradigm for the Study of Religion*, Donald Wiebe inaugura sua grande entrada no debate teórico da disciplina, trazendo a questão da verdade na religião como um problema metodológico no âmbito do estudo científico da religião (WIEBE, 1981). Já em 1989, temos o ousado *Impasse and Resolution: A Critique of the Study of Religion*, em que Hans Penner se dedica a sistematizar, criticar e propor soluções para o que entende ser os principais erros e problemas teóricos não só na Ciência da Religião, assim como no tratamento dado às questões religiosas nas pesquisas antropológicas e sociológicas (PENNER, 1989).

Em relação ao florescimento dos estudos de gêneros e do papel da mulher nas religiões, Rita Gross (1943-2015) é uma figura pioneira na Ciência da Religião. São preciosos exemplos de seu trabalho *Buddhism after patriarchy: a feminist history, analysis and reconstruc of Buddhism*, lançado em 1992, e *A garland of feminist reflexions: forty years of religious exploration*³⁶⁸, publicado em 2009 (GROSS, 1992; 2009). Seguindo a linha dos questionamentos às noções universalistas, destacamos as críticas ao termo religião como categoria analítica central nos estudos de religião feitas Timothy Fitzgerald em seu polêmico *The Ideology of Religious Studies* de 2000. Nessa obra, o autor defende que os estudos de religião, ao adotarem a categoria religião, reproduzem uma ideologia mistificadora, construindo um fenômeno descontextualizado e a-histórico; separado das questões de poder que esse conceito envolve, ele foi exportado para países não ocidentais no contexto do colonialismo como parte da ideologia ocidental (FITZGERALD, 2000). Também não podemos deixar de citar a teoria materialista da religião de Manuel A. Vásquez, apresentada em *More than belief:*

familiar, conforme indicado por Wittgenstein. Tal definição envolveria listar alguns elementos típicos de uma religião, nem todos os quais podem ser encontrados em todas as religiões” (SMART, 1973b, p. 8-9).

³⁶⁸ “As questões que uma estudiosa feminista faz à sua disciplina quando ela é uma historiadora das religiões devem ser compreendidas dentro do contexto da mudança de paradigma que o pensamento feminista exige de todas as disciplinas das ciências humanas e sociais. Essa mudança de paradigma básico é a transição de uma metodologia androcêntrica para uma metodologia andrógina. A transformação resultante da história das religiões seria bastante sutil e avassaladora, embora não total. As pressuposições androcêntricas inconscientes subjacentes a quase todo o trabalho feito até hoje na história das religiões causam sérias deficiências, especialmente no nível primário de percepção e coleta de dados, e essa deficiência, por sua vez, gera sérias deficiências no nível de construção de modelos e teorização sempre que qualquer sugestão de sexualidade ou imagem sexual está presente nos dados que estão sendo analisados. No entanto, o nível mais abstrato da teoria da história das religiões – no que diz respeito a questões como a natureza e o escopo da própria religião – não é tão vulnerável e inadequado” (GROSS, 2009, p. 55).

a materialist theory of religion, em 2011. Com sua abordagem materialista, Vásquez (2011, p. 8) procura investigar os “processos por trás da nomeação e articulação da religião como uma realidade relativamente estável e padronizada, reconhecida tanto por pessoas de dentro quanto por fora [*by outsiders and insiders*]”, destacando dentre esses processos “a criatividade religiosa, a fertilização cruzada e a fluidez que acompanham a globalização, particularmente sobre as maneiras pelas quais os imigrantes transnacionais transformam seus países de origem e assentamento ao gerar identidades, práticas e espaços híbridos” (VÁSQUEZ, 2011, p. 1).

Por fim, gostaríamos de citar a publicação feita no ano de 2013 dos dois volumes de *Strategies in the Study of Religion* de Michel Pye, composto por uma coletânea de artigos produzidos ao longo de seus quarenta anos de carreira (1972-2012). A obra oferece uma visão de como Pye avaliou e se engajou nas questões teóricas e metodológicas que atravessaram a Ciência da Religião, bem como fornece uma amostra dos vastos estudos que ele desenvolveu sobre diferentes religiões (PYE, 2013a, 2013b). E se caso pretendêssemos alargar a lista das novas perspectivas no âmbito dos estudos de religião, ainda seria necessário considerar as implicações entre dados, métodos e teoria trazidos pelo *holismo semântico* (ENGLER, GARDINER; 2010; ENGLER, [2011] 2019), assim como os resultados das investigações sobre a relação entre cognição e religião advindas da *ciência cognitiva da religião* (WHITE, 2021).

Conforme observamos, os novos ventos conduziram a Ciência da Religião por uma rota muito distinta daquela pensada em sua fase formativa no século XIX e na época de seus grandes debates teóricos no século XX. O universo de valores e sentidos da Ciência da Religião entrou em uma dispersão que não temos como prever o que sucederá. O que podemos fazer é, perseguindo pegadas na areia, reconstituir a trilha que essa aventura teórica tomou ao chegar nas terras que marcam o ponto de origem e motivo de nossa pesquisa: o Brasil.

5 TERRA BRASILIS: CHEGADAS, INSTITUCIONALIZAÇÕES E CONFRONTOS DA CIÊNCIA DA RELIGIÃO NO BRASIL

“Independentemente do nome que se dê a essa área de conhecimento, seja Ciência da Religião, Ciência das Religiões ou Ciências da Religião, o primeiro problema que se coloca é este: qual é seu objeto? O que se estuda mesmo sob esse ou aquele título?” (MENDONÇA, 2004, p. 21).

“Mas, o que é um cientista da religião? Qual a abrangência e especificidade de sua competência? Não poderá haver uma resposta a isto enquanto não houver uma à questão da identidade, isto é, do que seja, afinal, a(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) (e do que ela não seja), a partir de consensos mínimos, mas estáveis e robustos, se possível” (PORTELLA, 2011, p. 226).

Neste capítulo, descrevemos o surgimento e consolidação da Ciência da Religião no Brasil. A partir de ilustres personagens da história nacional que travaram contato com as ideias de Max Müller, tais como José de Alencar, Couto de Magalhães, Sylvio Romero e Dom Pedro II, apresentamos os antecedentes dessa discussão na segunda metade do século XIX, assim como os comentários de Farias Brito, no início do século XX, sobre a relevância social da Ciência da Religião. Também descrevemos como, na década 1960, por intermédio de Jorge Bertolaso Stella e Jorge César Mota, deu-se a primeira inserção da disciplina no âmbito universitário. Na sequência, mostramos os impasses institucionais e ideológicos envolvidos no surgimento dos primeiros cursos de Ciências da Religião, na década de 1970, e a emergência, nos anos 1990, das discussões acerca das bases epistemológicas que norteariam esses cursos. Por fim, expomos como essa discussão se amplificou nos dois primeiros decênios dos anos 2000, fazendo com que o tema da epistemologia fosse mobilizado em prol de uma identidade acadêmica para a área e as contradições presentes nesse processo.

5.1 Recifes de naufrágios: primeiros desembarques na costa brasileira

Na história da formação social brasileira, o século XIX, mais do que qualquer outro, foi o palco em que se representaram os grandes projetos de nação, revoltas e reivindicações por emancipação política. Em um único século, testemunhamos os últimos anos do decadente regime colonial, em voga desde o século XVI, a ascensão e queda do regime imperial (1822-1889) e a Proclamação da República que, seja como tragédia ou como farsa, instituiu-se no Brasil. Nesse palco de tão tumultuados acontecimentos, gestava-se um interessante processo de formação ideológica: a construção de uma identidade nacional. A tarefa de criar uma nova face para o país, justificava-se tanto pelo interesse da política imperial, sobretudo no governo de Dom Pedro II, como pelo desejo dos intelectuais da época em produzir uma relação de identidade entre a grandeza do Brasil e a grandeza de seu povo e território. Com isso, lançavam-se às bases para a estruturação de um discurso nacionalista que, ao idealizar a pátria, o povo e o território, visava enaltecer a grandeza da nação. Foi sob essa conjuntura que as ideias de Max Müller desembarcaram pela primeira vez em terras brasileiras. Passemos à sua análise.

O movimento em torno da construção de uma identidade nacional encontrou uma importante forma de expressão literária no Romantismo³⁶⁹, especialmente na figura de José de Alencar (1829-1877)³⁷⁰. Segundo Leite (2003), Alencar é um dos principais autores que deu seguimento a constituição de uma ideologia nacionalista sobre a língua no século XIX:

[...] a tese do nacionalismo, de que a língua é a nacionalidade do povo, foi profícua até o começo do século XX. O nacionalismo alencariano era alicerçado na proclamação da liberdade linguística brasileira em face das normas quinhentistas portuguesas que, então, eram praticadas na língua escrita no Brasil (LEITE, 2003, p. 85).

De acordo com Leite (2003), interessava a Alencar a relação entre língua e pátria, uma vez que para ele a literatura seria o espelho da nacionalidade de um povo. Os dois pilares desse nacionalismo seriam “a valorização da natureza brasileira e o aproveitamento da contribuição

³⁶⁹ “Com efeito, a literatura foi considerada parcela dum esforço construtivo mais amplo, denotando o intuito de contribuir para a grandeza da nação. Manteve-se durante todo o Romantismo este senso de dever patriótico, que levava os escritores não apenas a cantar a sua terra, mas a considerar as suas obras como contribuição ao progresso. Construir uma ‘literatura nacional’ é afã, quase divisa, proclamada nos documentos do tempo até se tornar enfadonha” (CÂNDIDO, 2000, p. 12).

³⁷⁰ “A formação discursiva de Alencar foi romântica. Ele se fez do encantamento e admiração dos românticos estrangeiros ingleses e franceses. Uma crítica que sempre lhe imputaram, a qual não deu ressonância, foi aquela a respeito do decalque de estruturas de romances estrangeiro. [...] Do romantismo, portanto, vieram a afirmação da nacionalidade e a prática da linguagem mais próxima da realidade linguística brasileira. [...] O que se pode dizer, certamente, é que Alencar praticava naturalmente em seus textos essa linguagem leve e mais informal, ou pelo menos diferente da linguagem portuguesa quinhentista que se praticava no Brasil e que nem em Portugal tinha mais vigor” (LEITE, 2003, p. 91).

linguística indigenista” (LEITE, 2003, p. 91). Leite (2003, p. 86) lança a hipótese de que “Alencar introduziu mais o ‘discurso brasileiro’ em seus textos e não uma ‘língua brasileira’, vale dizer, uma maneira de falar ou uma prática enunciativa, e menos uma gramática brasileira”. Isso porque, para Alencar, o papel do escritor seria o de trabalhar com uma linguagem que refletisse a realidade do povo que a pratica, levando o autor a rejeitar firmemente “a ideia de que a literatura tenha de ser talhada em linguagem arcaizante, em benefício da manutenção da origem clássica da língua³⁷¹” (LEITE, 2003, p. 93). Os comentários teóricos de Alencar, no entanto, nem sempre foram muito precisos em suas polêmicas travadas com outros escritores:

Alencar não conseguiu defender uma tese ampla sobre a língua portuguesa do Brasil, embora aparentemente esse fosse o tema da discussão. Todos os esforços que envidou em defesa do que parecia ser da língua do Brasil foram, em verdade, em defesa de usos pessoais. Também, essas defesas não apareceram relacionadas com o que enunciara sobre o escritor e seu papel diante da língua e da literatura. A cada polêmica, formulava argumentos que não se coadunavam, ou que não mostravam coerência conceitual sobre os temas fundamentais a respeito do que discutia: língua, uso, dialeto, gramática (LEITE, 2003, p. 96).

Nesse contexto, o maior conflito travado por Alencar foi quando ele tratou da concepção de língua, especialmente ao combater o crítico português Pinheiro Chagas (1842-1895), partidário da teorização naturalista sobre a linguagem feita por Max Müller. Alencar acreditava que Pinheiro Chagas tivesse compreendido mal a proposta müleriana, enquanto, na verdade, era o próprio Alencar que demonstrava ter pouco conhecimento das teorizações de Müller. Alencar chega a situar Müller na mesma linha de continuidade teórica dos trabalhos de Jacob Grimm, aproximando-o até mesmo dos neogramáticos – grupo de linguistas abertamente contrários ao tratamento naturalista da linguagem:

[...] o que se vê é uma confusão só: primeiro Alencar põe no mesmo caldeirão teórico Jacob Grimm e Max Muller. Ora, os neogramáticos não comungavam as ideias de Schleicher nem de seu seguidor Max Muller, opunham-se às ideias naturalistas e, ao contrário delas, entendiam que as línguas eram produto coletivo, e o método que empregavam na análise das línguas era totalmente positivista, até referido como “leis fonéticas”. Além disso, Alencar apresenta uma proposta, quase “teórica”, completamente fundada no princípio naturalista, por Max Muller [...] (LEITE, 2003, p. 98).

Para Leite (2003), Alencar não possuía uma convicção teórica sólida sobre as propriedades e natureza da língua, falando muito mais por intuição³⁷². A alusão a Müller,

³⁷¹ “O outro extremo, a reprodução cega, na literatura, da realidade linguística também não é cabível. Desse paradoxo, então, sugere Alencar, nasce a importância do escritor, que é, como ele diz, um mediador entre o antigo e o novo” (LEITE, 2003, p. 93).

³⁷² “Tudo o que até aqui foi dito é suficiente para mostrar que Alencar não tinha convicção sobre as propriedades e a natureza da língua. Falava por intuição. Por isso, não conseguiu conceituar precisamente seu objeto de análise

presente no posfácio da segunda edição de *Iracema* (1870), no prefácio de *Sonhos d'ouro* (1872) e em uma das cartas de *Nosso Cancioneiro* (1872)³⁷³, bem como a menção aos demais linguistas, funcionava como um modo Alencar reafirmar sua própria linguagem literária, ao passo que também evidencia a ideologia nacionalista sobre a língua que subsidiava seu pensamento (LEITE, 2003). Além dessa tentativa de aproximação com a linguística de seu tempo, Alencar também verá nos primeiros estudos antropológicos feitos no Brasil um modo de confirmar suas ideias:

Sobre a influência indígena no português afirmou, também, que faltava um estudo minucioso para definir-lhe o contorno e a extensão. Mesmo assim, transcreve, concordando, um trecho do *Ensaio de antropologia*, de Couto de Magalhães, que relata haver, na linguagem brasileira das províncias do Pará, Goiás e do Mato Grosso, não somente vocábulos indígenas, mas também “frases, figuras, idiotismos e construções peculiares ao tupi” (LEITE, 2003, p. 92).

Paralelamente ao Romantismo na literatura, também foi empreendida, nesse mesmo período, uma tentativa de classificar os povos indígenas com base em referentes linguísticos. Isso nos leva a outro registro do emprego das ideias müllerianas sobre a linguagem feita na década de 1870 por José Vieira Couto de Magalhães (1837-1898)³⁷⁴, em duas de suas obras: *Ensaio de anthropologia: região e raças do Brasil*, de 1874, e *O selvagem*, de 1876 (MAGALHÃES, 1874; 1876). No capítulo dedicado a apresentar um tratamento sistemático às línguas indígenas em *Ensaio de anthropologia*, Magalhães fará uma breve menção a Müller³⁷⁵:

Sendo a linguística uma sciencia muito recente, seja-me lícito entrar rapidamente em algumas generalidades que concorrerão para tornar mais claro este assumpto de classificação.

O notavel professor inglez o Snr. Max Muller, seguindo as immortaes pegadas da *Grammatica comparada* de Bopp, classificou todas as línguas humanas em tres grandes secções: línguas *monosyllabicas*, línguas de *aglutinação*, e línguas de *flexão*.

São monosyllabicas aquellas em que cada syllaba tem um significado.

São de aglutinação aquellas em que as raizes primitivas, as monosyllabicas, tem em grande parte perdido o seu significado quando isoladas, mas que adquirem um desde que entram em composição com outra raiz. É n'este tronco que devem ser classificadas as nossas línguas americanas, e o seu typo é a língua turana.

e claudicou no assunto. No fim, não é possível, pela leitura de sua produção metalinguística, chegar a um conceito de língua com o qual operou. Muitos são os conceitos que pululam em seus textos, simultaneamente, mesmo sendo incompatíveis entre si” (LEITE, 2003, p. 102).

³⁷³ Pelas colocações feitas por Leite (2003), Alencar não especifica a quais obras de Müller ele se refere. Acreditamos que provavelmente deva ser tratar das *Lectures on the science of language* (MÜLLER, [1861] 1866).

³⁷⁴ “Mas, afinal, quem foi Couto de Magalhães? Político do Império, um dos inventores do folclorismo entre nós, Couto de Magalhães foi um dos mais importantes gestores de uma das concepções de identidade brasileira no século XIX. Para ele, o índio era o verdadeiro representante da identidade nacional” (HENRIQUE, 2003, p. v).

³⁷⁵ Optamos por não fazer adaptações ortográficas dos textos escritos no século XIX que citamos, preservando a grafia original das palavras.

São linguas de flexão aquellas em que as raizes já totalmente se perderam, de modo que o pensamento nunca pode ser expresso senão por meio de nomes de maior ou menor numero de syllabas, mas que não são uma raiz. O sanscrito e o hebraico são typos n'esta familia, á que pertencem tambem o portuguez e as linguas européas.

Esta classificação, denominada morphologica porque limita-se a forma externa, a apparencia da lingua, se nos é lícito expressarmos-nos assim, significa apenas maior ou menor gráo de adiantamento de uma lingua; não indica de modo algum qualquer gráo de parentesco entre ellas (MAGALHÃES, 1874, p. 66-67).

Valendo-se da correlação entre grupos étnicos e famílias linguísticas teorizadas por Müller, Magalhães (1874) empreende a sistematização do conhecimento sobre as tribos indígenas em função de uma classificação morfológica das línguas ameríndias, encaixando-as na família linguística de tipo turiano e subdividindo-as em dois grupos conforme suas estruturas internas: arianas³⁷⁶ e tupis. Apesar de Müller pressupor uma conexão natural entre língua, religião e nacionalidade, Magalhães (1874) vai se ater ao par língua e nacionalidade, limitando-se a catalogar e descrever certos aspectos da vida religiosa dos grupos indígenas brasileiros. A outra menção a Müller feita pelo autor se encontra na introdução de *O selvagem*³⁷⁷:

Observa o Sr. Max Müller, com muita verdade, que nós os homens do seculo XIX difficilmente podemos comprehender, toda influencia que exerceu sobre sociedades barbaras este admiravel instrumento chamado lingua.

Para o selvagem, aquelle que fala a sua lingua, é um seu parente, portanto seu amigo, e é natural. [...] O citado Sr. Max Müller nota: que entre todos os povos europeus a palavra que traduz a idéa de inimigo significa primitivamente: aquelle que não falla a nossa lingua; que muito é que o mesmo se desse entre os nossos selvagens? (MAGALHÃES, 1876, p. xxxvii-xxxviii).

³⁷⁶ Magalhães entende que as línguas de tipo ariano poderiam constituir um subgrupo das línguas turianas, enquanto Müller ([1856] 1988) defende que elas são formas de linguagens distintas, sendo o tipo turiano, ariano e semítico de grupos étnicos distintos. Magalhães (1874) supunha que no continente americano houve um cruzamento entre os grupos étnicos turiano e ariano muito antes do período de colonização. Não custa lembrar ao leitor que essas tentativas de teorização se tornaram obsoletas na Linguística há mais de um século.

³⁷⁷ “Atendendo uma solicitação do imperador D. Pedro II, Couto de Magalhães escreveu a obra *O Selvagem*, em 1876, a fim de ser apresentada na exposição Universal de Filadélfia, nos Estados Unidos, nesta mesma data. A escolha do autor pelo imperador é um indicativo de sua sintonia com a política imperial, pois a obra encomendada tinha como missão mostrar as potencialidades do país, além de reafirmar a imagem de um país que tinha tudo para dar certo. Para Couto de Magalhães, o futuro do Brasil estava diretamente ligado à resolução da importante questão da utilização da mão-de-obra indígena. Tendo sido escrita no bojo da discussão acerca da identidade da nação brasileira recém-emancipada, a obra *O selvagem* apresenta o índio como símbolo maior desta identidade. Mas não bastava definir a escolha. Era necessário justificá-la, torná-la legítima aos olhos de todos os brasileiros. Para isso, o autor procurou fazer todo um inventário dos povos indígenas, mais especificamente, dos povos Tupi. Costumes, crenças, lendas, regras familiares, tudo é vasculhado pelo olhar atento do autor, apresentando o resultado de seu inventário como prova de que os índios eram legítimos representantes de nossa identidade nacional. Não eram cristãos, é bem verdade, mas estavam conectados à “marcha da civilização”. Disso decorre a preocupação do autor em traduzir o que ele identificava como sendo o conteúdo moral das lendas indígenas. Suas supostas deficiências poderiam ser corrigidas desde que aprendessem a falar a língua portuguesa, poderoso instrumento de transmissão dos valores do mundo dos brancos. São estes índios, tidos como extintos, em processo de extinção ou assimilados, que vão figurar na auto-imagem que o Brasil fazia de si mesmo” (HENRIQUE, 2003, p. v-vi).

Nessa passagem, Magalhães mostra afinidade com *Comparative Mythology*, ao tomar a língua como instrumento (produto do espírito humano) e fator de coesão e afinidade entre os seres humanos. Entretanto, assim como Alencar, Magalhães não faz nenhuma referência precisa e explícita aos textos de Müller. As informações que Magalhães fornece apenas permitem supor que ele tenha lido *Comparative Mythology* e *Lectures on the science of religion*. Aquele que parece ter sido o primeiro³⁷⁸ intelectual brasileiro a fazer uma referência precisa a Max Müller foi Sylvio Romero (1851-1914). Em *Ethnologia selvagem: estudo sobre a memória, região e raças selvagens do Brasil do Dr. Couto de Magalhães*, livreto publicado em 1875, Romero aponta uma série de incongruências e falhas do *Ensaio de anthropologia: região e raças do Brasil* de Couto de Magalhães. Esse opúsculo se originou de uma crítica publicada por Romero em 1874 no semanário recifense intitulado *A escola*, sendo republicada nesse mesmo ano no jornal *O Globo*, na cidade do Rio de Janeiro (ROMERO, 1875). No livreto, Romero transcreve uma resposta que Magalhães fez ao seu artigo em uma coluna desse mesmo jornal, agradecendo às críticas e prometendo uma réplica ao texto. Réplica que nunca foi publicada ou enviada como correspondência pessoal a Romero³⁷⁹. Em um estilo combativo e polêmico, o autor lança de forma independente seu escrito na cidade do Recife.

Em *Ethnologia selvagem*, Romero coloca em questão o conhecimento antropológico e linguístico de Couto de Magalhães, bem como seu conhecimento sobre os ritos e mitologias dos povos indígenas. Romero (1875, p. 11) afirma que o autor do *Ensaio de anthropologia* quis “encarar o selvagem pelo moderno methodo e com as novas ideias; de certo ainda elle se mostra abalisado para o trabalho que empreendeu. O seu livro não é, porém, um produto acabado, nem até um estudo convenientemente dirigido”. Em uma demonstração de vasta erudição, Romero cita uma série de autores estrangeiros que desmentiam as observações de Magalhães³⁸⁰,

³⁷⁸ Não é possível afirmar com total precisão que ele tenha sido o primeiro a fazer referência explícita a Müller. O que podemos confirmar é que Müller já era lido no Brasil desde a década de 1860 por membros do mesmo ciclo intelectual que Sylvio Romero pertencia na cidade do Recife, como se pode observar nesse relato sobre a formação de Tobias Barreto, contemporâneo e amigo de Romero: “Nos dois últimos anos de Academia (1868-1869), Tobias Barreto fora despertado para a obra dos cultores da crítica religiosa, que ganhara inúmeros adeptos, na Europa, a partir da década de 30. [...] As obras de Scherer, Renan, Max Müller e Taine, que já então eram do conhecimento dos alunos da Academia recifense, influíram sobre Tobias Barreto no sentido de levá-lo ao rompimento com o espiritualismo. Contribuíram também para despertar o seu interesse por esse tema a que dedicou alguns dos artigos de 1870” (PAIM, 1966, p. 20-21).

³⁷⁹ “Até hoje a refutação do Sr. Dr. Couto de Magalhães ainda não sahiu e o autor publica em folhetos o seu imperfeito trabalho para melhor facilital-a. Vae muito alterado no sentido de tornal-o mais completo e sobretudo mais claro, para que o nobre ethnologo não continúe a supor, como parece, que nesse escripto se acredita na filiação aryana do tupi” (ROMERO, 1875, p. 17).

³⁸⁰ “Os trabalhos de Morton, Nott e Gliddon, de Stephens, Haven e Mayer, de Hartt, Maury e Fidel Lopes, – adjunctos aos de Brasseur de Bourbourg, – indicam que outro já é o rumo por onde cumpre caminhar” (ROMERO, 1875, p. 10). Grande parte desses autores são mobilizados por Magalhães, e Romero mostra como eles não sustentam muitas das afirmações feitas em *Ensaio de anthropologia*.

apontando também a má leitura dos teóricos que embasaram o seu estudo, estando dentre eles Max Müller³⁸¹. Romero (1875) contesta a tese de que entre os povos indígenas houve um cruzamento pré-histórico com algum povo ariano que justificasse a aplicação da divisão das famílias linguísticas dos povos indo-europeus aos indígenas brasileiros, considerando inadequada a tentativa de replicar as categorias criadas para o estudo comparado das línguas asiáticas e indo-germânicas para explicar as línguas dos povos nativos do continente americano:

A classificação das linguas desta região em *aryanas*, *semiticas* e *turanas*, devida a Müller, vai passando por materia firmemente estabelecida. Não o é tanto pelo que se diz do grupo das turanas, que E. Renan, competente no assumpto, denomina *engenhosa hypothese* do linguista allemão. Admittidas as tres grandes classificações da linguagem, cumpre observar que ellas correspondem a outras tantas ordens de idéas tambem distinctas na esphera religiosa, politica, artística, economica... A philologia não deve esquel-o; sempre que quizer, sem prova sufficiente, aplicar a *triade* asiatica ao resto do mundo, no empenho de ver reproduzidas as exactidões de seus achados por lá, corre o perigo de falsificar a sciencia. E' o que vai fazendo em larga escala para a America (ROMERO, 1875, p. 25).

De acordo com Romero (1875), certos escritores de sua época, estando Couto de Magalhães entre eles, insistiam em caracterizar os povos originários do continente americano como arianos, turianos ou semíticos – ou tendo cruzamento étnicos como esses grupos humanos oriundos dos continentes europeu e asiático³⁸². A filiação de povos indo-europeus e asiáticos a cada um desses três grupos se justificaria por critérios linguísticos e históricos que não possuem nenhuma relação de continuidade demonstrável com os povos indígenas das américas³⁸³. Somado a isso, Romero também mostra que o trabalho de Magalhães é muito impreciso em relação aos dados históricos:

Acho um pouco exquisto que o Sr. Dr. Couto de Magalhães, que abraça tão completamente as theorias novíssimas sobre certas línguas do continente, não houvesse acceito, e mais facilmente, as affirmativas historicas do auctor platino [Fidel Lopes], ellas que são mais bem afirmadas do que as doutrinas philologicas que as acompanham. E' um erro historico que se manifesta bem onde se acham as raizes da repugnancia que mostra em admitir que os vestigios dos supostos cruzamentos com o branco existente nos actuaes selvagens brasileiros fossem providos

³⁸¹ Em *Ethnologia selvagem* são citadas duas obras de Max Müller: o ensaio *Popol Vuh*, presente no primeiro volume de *Chips from a German Workshop* e uma edição francesa de *Introduction to the science of religion*.

³⁸² Romero (1875) afirma que seriam duas as especulações mais difundidas em seu tempo sobre a origem dos povos americanos: a de uma filiação com os asiáticos e a de serem um produto espontâneo do continente. Essas duas especulações, no entanto, não seriam nem incontestáveis nem mutuamente excludentes. Ele se limita a afirmar que ainda não era possível resolver com total certeza essa questão com as informações que se tinha em sua época.

³⁸³ “Uma cousa deve aqui ser dita para explicar as differenças das familias americanas, entre si, não é mister sómente procurar-lhes uma paternidade algures; é preciso observar tambem que as dessemelhanças podem ter raiz na simples physica das regiões que habitaram. – De igual sorte, as similitudes, que de longe em longe mostrarem com as populações do velho mundo, podem ser filhas disso a que chamam os allemães o *factor humano*, aquilo que constitue o fundo mesmo da especie” (ROMERO, 1875, p. 26).

dos chamados aryanos do Perú. E' porque acredita que a historia do imperio civilisado daquelle paiz abrangia o diminuto periodo de 400 annos! (ROMERO, 1875, p. 22).

Para o autor, as teorias explicativas dos diferentes povos do continente americano ainda estariam longe de um embasamento científico, sendo inclusive a classificação desses povos incompleta em vários aspectos, como mostra o caso de Magalhães. De acordo com Romero (1875), as pesquisas históricas, linguísticas e filosóficas deveriam ser precedidas pelas ciências físicas e naturais, do contrário, “desnaturam as idéas sans sobre a humanidade” (ROMERO, 1875, p. 26). Essa posição teórica de Romero, que denota uma adesão ao menos parcial ao positivismo e ao evolucionismo de seu tempo³⁸⁴, possui uma crítica cultural de pano de fundo. Ele afirma que no Brasil o interesse pelos povos indígenas tinha se tornado muito mais o objeto de curiosidade do que de estudo científico, uma *índio-mania*³⁸⁵, sendo a figura do indígena romantizada ao invés de baseada em uma investigação mais compromissada³⁸⁶. Em relação à qualidade teórica dessas investigações, Romero lança uma crítica frontal ao capítulo dedicado à classificação morfológica das línguas indígenas de *Ensaio de anthropologia*:

E' evidente a falsa segurança de que se acha possuido sobre o objeto de seu livro. – O capítulo em que trata dos idiomas americanos o demonstra de sobejo; o escriptor gasta duas laudas em repetir umas idéias de Müller, já ultrapassado, sobre classificação *morphologica* das linguas. Note-se que das duas classificações apresentadas por este celebre professor, essa é justamente a que vinha menos ao caso na monographia do compatriota.

E' sabido, e ele o reconhece, que a simples apreciação *morphologica* não adianta para a filiação das linguas, quando é certo que idiomas de natureza intrinseca differente podem pertencer ao mesmo grupo e vice-versa.

As linguas semiticas e as aryanas, tão distinctas por sua grammatica e construção intima, entrocam-se no grupo dos idiomas de *flexão*.

Por outro lado, o chinez, que o philologo allemão suppõe ser o laço que devera prender os dous grandes ramos da familia turana, é *monosyllabico*, quando a elasse a que pertence é *agglutinante*. São idéias na posse de todos hodiernamente.

Em um livro em que procuram achar as relações de descendencia das raças e das linguas americanas, é claro que a divisão dos idiomas em *monosyllabicos*,

³⁸⁴ Na visão de Romero (1878), a especulação filosófica no Brasil carecia do aporte das ciências matemáticas, físicas e naturais – elementos indispensáveis para o autor, visto que sua concepção de filosofia buscava se ancorar no positivismo e no evolucionismo: “É o que se dá também na esfera da alta especulação philosophica, por lhes faltar, quasi sempre, a posse das sciencias mathematicas, physicas e naturaes” (ROMERO, 1878, p. 160).

³⁸⁵ “A *índio-mania* cresceu por fatalidade e acabou por inconsciencia. Vulgarizou idéias incorretas sobre os aborígenes que a sciencia não corrigiu entre nós. Essa poesia sublime de que eram dotados, sua meia civilização tão promettedora, teologia fecunda resultado de suas cabeças bem formadas, todos esses levianos avanços para o erro, estão por ser desfeitos neste paiz. Os grandes estudos anthropologicos e a crítica religiosa desfizeram as trevas sobre aquellas inexactidões entre os que sabem pensar, e é bem certo que seu écho não chegou até cá!” (ROMERO, 1875, p. 10).

³⁸⁶ “Sei que os estudos linguisticos da America estão bem longe de offerecer alguma cousa de analogo aos assertos scientificos de obras, como a *Grammatica comparada das linguas indo-germanicas* de Bopp ou a *Historia comparada das linguas semiticas* de Renan” (ROMERO, 1875, p. 28).

agglutinantes e de *flexão* pouco tinha a vêr, uma vez que ella não se presta, não poude aproveitá-la para mais nada (ROMERO, 1875, p. 31).

Em resumo, Romero questiona não só a validade da classificação morfológica das línguas aos povos indígenas, bem como procura demonstrar que Magalhães desconhece a evolução das concepções teóricas de Müller. Para Romero, o que foi teorizado acerca da linguagem em outros contextos étnicos e geográficos não poderia ser aplicado de forma irrefletida e sem retificações ao caso brasileiro, pois isso conduziria o trabalho etnográfico ao erro. Por fim, ele emitirá o seguinte juízo sobre o tratamento linguístico da obra de Magalhães:

O livro de que dou conta não mostra qual a doutrina de seu auctor sobre a genese dos povos americanos; ele não declarou-se pelo indigenismo das raças do Continente, nem por sua descendencia da Asia. Ainda mais, não aventou sequer essa questão; entretanto, de longe em longe, as paginas de sua *Memoria* dão-nos fragmentos de um ar um pouco absoluto. – Percebe-se, de prompto, que não dilucidou em seu escripto, e que, por vezes, irrompe e se derrama sobre o papel (ROMERO, 1875, p. 33).

Com esse juízo severo, Romero desqualifica teoricamente o trabalho de Magalhães. Devemos lembrar que muitas das posições de Romero devem-se não só ao seu gênio, mas também estão ligadas a um movimento mais amplo em que ele estava inserido: a *Escola do Recife*. A Escola do Recife foi um movimento intelectual iniciado na cidade do Recife no começo da década de 1860, capitaneado por alunos e ex-alunos da Faculdade de Direito do Recife e que repercutiu em diversas esferas da atividade crítica, cultural e filosófica não só em Pernambuco, como também em diferentes estados do Nordeste³⁸⁷ (PAIM, 1966). Seus maiores expoentes foram Tobias Barreto (1839-1889), mais próximo da especulação filosófica e da poesia, e Sylvio Romero, mais atrelado a crítica cultural e literária de seu tempo³⁸⁸. Acerca de

³⁸⁷ “Essa efervescência era devido à discussão de novas ideias científicas, que iam do positivismo, passavam pelo evolucionismo, pelo monismo e se enriqueciam com os pensamentos de Kant. Diferentemente da Faculdade de Direito de São Paulo que se mantinha sob a égide do positivismo, ainda que não de forma absoluta, pois outras correntes científicas também ali tiveram seus adeptos. Embora o nome escola não fosse o mais apropriado, pois essa agitação de novas ideias tinha características próprias mais de um movimento do que de uma escola propriamente dita, com certo grau de homogeneidade de visão de mundo. Contudo, a Escola do Recife propunha a ruptura com o marasmo da rotina conservadora no meio acadêmico do século XIX no Brasil” (NETO, 2008, p. 44-45).

³⁸⁸ Tanto Tobias Barreto como Sylvio Romero escreveram sobre muitos temas, nem sempre com opiniões convergentes, sendo as características que elencamos acima apenas as linhas diretrizes de suas reflexões. “Se Tobias Barreto foi considerado o fundador da Escola, na sua fase crítica jurídica-filosófica, Sílvio Romero foi o divulgador, o incentivador. Os dois, apesar de fortes laços de amizade, tinham preocupações diferentes. O primeiro foi ‘contaminado’ pelo pensamento alemão, tornando-se um admirador incondicional da cultura alemã, chegando ao extremo de publicar um jornal em língua germânica na pequena cidade de Escada, no interior de Pernambuco, em 1875 (Barreto, 1990, p. 12), onde ele, provavelmente, era o único leitor; o segundo, tinha como preocupação fundamental a cultura nacional” (NETO, 2008, p. 48-49). É preciso salientar que a Escola do Recife teve várias fases, com autores que escreveram sobre muitos temas, tais como Franklin Távora (1842-1888), Guimarães Júnior (1848-1911), Inglês de Souza (1853-1918), Artur Orlando (1858-1916), Clóvis Beviláqua (1859-1944), Martins Júnior, (1860-1904), Fausto Cardoso (1864-1906), Teotônio Freire (1865-1917) e Graça Aranha (1868-1931). O movimento começou a perder força na década de 1910 com a morte de Romero (PAIM, 1966).

Tobias Barreto, o grande mentor do movimento, Romero dirá o seguinte em seu livro *Philosophia do Brasil*³⁸⁹, publicado em 1878:

Note-se ainda que não tenho ao Dr. Tobias Barreto na conta de genio e de notabilidade européa; peço somente que me apontem, a mim que gosto um pouco de estudar imparcialmente a vida intellectual de minha patria, onde se acham os espíritos brasileiros superiores ao despresado critico dos *Ensaios e Estudos*. Não teço elogios, pretendo apreciar os productos de uma penna brasileira, e fazel-o pelo moderno methodo de *comparação*³⁹⁰, que tão bons resultados ha trazido á philologia e á sciencia das religiões. É possível, como já se o tem feito, applical-o á litteratura e á philosophia, e mostrar que, no ermo scientifico que nos envolve, onde cabeças fartas de classicas toleimas laboram no vacuo de uma intuição imperfeitissima do mundo como elle é, e vivem de uma politica ferrenha que as devora, o Dr. Tobias Barreto não é só um espirito culto e um critico acertado, é uma *individualidade* (ROMERO, 1878, p. 139).

Na visão de Romero (1878), Tobias Barreto seria uma figura rara (*avis-rara*) no meio intelectual brasileiro, sendo ele não a reprodução de um pensador europeu, mas alguém que fazia matéria-prima de suas reflexões a realidade brasileira, não se curvando aos ditames da filosofia e crítica cultural dominantes na metrópole do Império – diferentemente de Couto de Magalhães. Tobias Barreto, nesse sentido, seria a expressão do espírito insurgente da Escola do Recife. Perseguindo o excuro da crítica religiosa feita em um dos ensaios de *Ensaios e estudos em philosophia e crítica*, publicado por Barreto em 1875, Romero traça o seguinte comentário:

Elle ali exarou, com toda a sinceridade que o distingue, o seguinte factio que é um dos symptomas da nossa incapacidade: não temos no paiz um só curso em que o conhecimento das linguas orientaes, a par da vasta sciencia da exegese religiosa e mythologica possa ser adquirido!! A filologia e a critica religiosa não existe para essa região da America. Os nossos letrados n'esse dominio do espirito não passarão, por muitos annos de diletantes. (ROMERO, 1878, p. 160).

O ensaio de Barreto analisado por Romero possui um título sugestivo: *Uma excursão de diletante pelo domínio da sciencia biblica*. Nesse texto, Barreto ([1875] 1889) mostra algumas questões históricas e sociais envolvidas na leitura do Antigo Testamento e que estariam longe de receber um tratamento crítico mais adequado. Além disso, ele também denuncia uma grave lacuna no quadro oficial dos estudos sobre religião no país: a ausência de uma formação

³⁸⁹ Paim (1966, p. 29-30) faz o seguinte comentário acerca da importância dessa obra: “[...] o livro do crítico sergipano constitui o mais relevante acontecimento daqueles anos, no que se refere ao debate então iniciado contra a filosofia dominante no Império. Apesar da agressividade – aliás característica aos reformadores daquele período – com que o autor investe contra os pensadores precedentes, chegando ao exagero de negar-lhes qualquer mérito, *A Filosofia no Brasil*, representa um documento de extraordinária importância para se aquilatar a profundidade da crise que abalava o incipiente pensamento filosófico nacional”.

³⁹⁰ Não fica muito evidente na leitura dessa obra como Romero compreende o que seja o método comparado. Talvez seja correto simplesmente dizer que ele trata a classificação por comparação como uma característica geral da ciência de seu tempo, assumindo uma postura semelhante a de Müller em *Lectures on the science of language*.

que permitisse o estudo das línguas orientais, exegese religiosa (filologia) e mitologia, conhecimentos básicos para um estudo comparado das religiões tal como era concebido na época. A ausência desse tipo de formação faria com que todos aqueles que se aventurassem em investigar temas voltados para esse domínio no Brasil permanecessem no amadorismo³⁹¹.

Entre os vários diletantes que se aventuraram no domínio da erudição literária no Brasil do século XIX, encontramos a ilustre figura do imperador Dom Pedro II (1825-1891). Dom Pedro II traduziu textos do sânscrito, árabe, italiano, inglês, francês, holandês, espanhol, hebraico, grego, latim e tupi para o português, possuindo um grande fascínio pela literatura do mundo oriental³⁹² (MAFRA, 2015). A maior parte de seus estudos literários, traduções e pesquisas, entretanto, só se tornou conhecida muito após o seu falecimento, quando foram publicados os seus diários e anotações de viagens³⁹³ (MAFRA, 2015). Para além das suas funções políticas e administrativas, Dom Pedro II também era um intelectual interessado nas artes e ciências de seu tempo, ocupando-se na tradução de algumas obras clássicas das culturas e religiões orientais³⁹⁴. Dentre os clássicos que Dom Pedro II se empenhou em traduzir para o

³⁹¹ Será justamente comentando esse problema que Romero fará uma nova menção a Max Müller: “O auctor [Tobias Barreto] supõe a narrativa da instituição da realeza, por Samuel, escripta por um propheta do tempo dos reis, vidente que para melhor estygmatisal-os pinta a instituição como reprovada pelo seu proprio auctor. Aquellas paginas são magnificas, e muito maior brilho adquirem, quando se pondera que fôram as primeiras escriptas na lingua portugueza no dominio da moderna sciencia biblica. O resto d'aquelle bello ensaio pertence á sua derradeira data, e o escriptor, desvirtuando a sua primeira ideia, dirige-se á questão dos predicados geniaes dos semitas. Chwolson lhe fornece algumas de suas armas. Ora, as asserções capitaes de Renan, que hão provocado, n'este ponto, a contradicção, se reduzem a duas: o monotheismo *instinctivo* d'aquelles povos, e sua incapacidade para as especulações altamente *scientificas* e para a *epopéa*. Estas ideias foram espalhadas em 1858 e 1859 em sua *Historia Geral e Systema Comparado Linguas Semiticas*, e em as *Novas Considerações sobre o caracter geral dos povos semiticos*, e em particular de sua tendencia para o monotheismo, e combatidas, desde logo (1860) por Max Müller, que assim se exprime: “Será possivel dizer que um instincto monotheista tenha pertencido a todas estas nações que adoravam Elohim, Jehovah, Sabaoth, Moloch, Nisroch, Bimmon, Nebo, Dagon, Ashtaroth, Baal ou Bel, Baal-peor, Baalzebub, Chemasch, Milcom, Andrammelech, Annamelech, Nibbaz e Tartak, Ashima, Nergal, Succoth-benoth, o sol, a lua, os planetas e todos os astros do firmamento?” (ROMERO, 1878, p. 161-162).

³⁹² “[...] o monarca Pedro II se dividia entre as obrigações de governante e o seu fascínio pelas letras e o aprendizado de línguas. O imperador era um indivíduo movido pela curiosidade e pelo saber, o conhecimento era uma espécie de força motriz. Gabava-se de ter sido um dos primeiros a conhecer a teoria da evolução proposta por Darwin. Dedicava-se à astronomia e à egiptologia, igualmente à medicina, engenharia, ao hebraico e à tradução. Traduzia desde textos clássicos – de Horácio a Tertuliano, passando por Dante – até obras de contemporâneos seus, dada a sua grande inclinação ao estudo de línguas. Além do latim, o imperador conhecia e falava bem francês, inglês, italiano, espanhol e alemão. Estudou grego, tupi, hebraico, árabe, sânscrito, siríaco e provençal (SCHWARCZ, 1998). Motivado pela vontade de estar em meio aos grandes nomes da literatura daquele período, o monarca traduziu os poetas que mais admirava, presenteando-os muitas vezes com o seu trabalho” (MAFRA, 2014, p. 29-30).

³⁹³ Os quarenta e três diários de Dom Pedro II, escritos entre 1840 e 1891, estão todos transcritos e disponíveis para leitura e download no site do Museu Imperial desde 2020. Eles podem ser acessados no seguinte endereço: <https://museuimperial.museus.gov.br/diarios/>.

³⁹⁴ “O imperador demonstrava grande predileção pelo Oriente, alimentando uma verdadeira curiosidade sobre tudo o que fosse referente àquela região do globo. Imbuído das culturas e religiões orientais, mergulhou também nas traduções de *As mil e uma noites* diretamente do árabe e do Livro do *Hitopadesa*, revelando seu conhecimento em sânscrito, obras que nunca foram editadas e nem publicadas. Também traduziu parcialmente o ‘poema oriental’ Granada, de José Zorrilla y Moral, trabalho quase finalizado à época em que ele foi deposto do trono (1889). Em

português, encontra-se o texto sânscrito da *Hitopadeśa*, trabalho que ele não chegou a concluir devido ao seu falecimento:

Etimologicamente, o termo *Hitopadeśa* provém da junção de dois radicais: *Hita* (útil, proveitoso) e *Upadeśa* (instrução, conselho). Escrito entre os anos 800 e 950 d. C., o *Hitopadeśa*, um dos livros mais conhecidos na Índia depois da *Bhagavad Gita*, reúne uma coletânea de fábulas e contos populares escritos em prosa e verso com forte apelo moral. São histórias curtas em que os animais e o homem convivem na mais perfeita igualdade e o enredo vai desde assuntos cotidianos até o fantástico mais inverossímil. As histórias presentes no *Hitopadeśa* foram escritas de maneira muito didática e destinavam-se principalmente aos jovens, dando-lhes a formação ética e a filosofia de vida necessária para que se tornassem adultos responsáveis. [...]O livro apresenta muitas fábulas em comum com outra coleção bastante difundida na Índia, o *Pañcatantra* (Os cinco livros). Ambas pertencem ao grande caudal da literatura hindu, compiladas originalmente em sânscrito e traduzidas para o persa e árabe, servindo de modelo para as narrativas que fizeram o encanto dos ocidentais europeus durante a Idade Média e o Renascimento. Séculos mais tarde, com a descoberta do sânscrito, o *Hitopadeśa* cairia no gosto dos orientalistas europeus e receberia também a atenção do imperador D. Pedro II, que traduziu parcialmente a obra durante suas aulas de sânscrito (MAFRA, 2015, p. 28-29).

Mafra (2015) ressalta que a tradução realizada pelo ex-imperador é um texto provisório, sendo muito mais o testemunho de um processo de tradução do que uma versão pronta e editada. Nesse esboço, Dom Pedro II se valeu de duas obras de Max Müller: uma tradução para o alemão da *Hitopadeśa*, feita em 1844, e um manual de sânscrito de 1884³⁹⁵. Mafra (2015), inclusive, chega a sustentar a hipótese de que Dom Pedro II realizou a primeira parte de sua tradução da *Hitopadeśa* em cotejo com a versão traduzida por Müller, visto que a tradução de Dom Pedro II mostra similaridade com a edição mülleriana, além do próprio ex-imperador mencionar contato com a obra de Müller em seus diários³⁹⁶.

suas viagens ao Oriente, o monarca peregrino visitou templos, lugares sagrados, registrou com minúcias suas impressões sobre os locais e fez questão de examinar cautelosamente todos os lugares mencionados na Bíblia, lamentando as vezes em que não dispunha do texto hebraico para traduzir certas passagens. Aliás, os estudos de hebraico, iniciados em Petrópolis (LOEWENSTAMM, 2002), permitiram a tradução de passagens bíblicas dos livros de *Ruth*, *Isaías*, *Cântico dos Cânticos*, *Salmos*, *Jeremias* e *Gênesis* para o latim” (MAFRA, 2014, p. 30).

³⁹⁵ “Em 1844, o orientalista alemão Friedrich Max Müller publicou o seu primeiro livro, a tradução alemã do *Hitopadeśa*. Anos mais tarde, já em Londres, Müller publica os seus *Handbooks* (1884) para estudo de sânscrito, destinado àqueles leitores que quisessem uma maior familiaridade com a gramática e a literatura da língua clássica da Índia. Para tanto, Müller escolhe como texto-base o *Hitopadeśa*” (MAFRA, 2015, p. 161).

³⁹⁶ Algumas anotações nos diários de Dom Pedro II durante seus anos de exílio, indicam seu contato com os textos de Müller, como esta anotação de 11 de fevereiro de 1891: “Agora Seibold. 6 h 5’ Sânscrito, obra de Max Muller, e Camões. Jantar” (BEDIAGA, 1999a, [não paginado]). É possível afirmar certa proximidade entre o antigo monarca e um dos filhos de Müller na seguinte anotação de 13 de fevereiro de 1891: “10h 40’ Bem. Bilhar com Aljezur e o Augusto. Concerto. Junto o programa. Ouvi até a música inclusive sublinhada. O solo de cítara foi muito bem tocado pelo homem. As mulheres cantavam com voz muito áspera. Assentei-me entre Seibold e o filho de Max Muller que vi pela primeira vez em Interlaken com o filho que era então uma criança. Conversamos bastante sobre Oxford e a Inglaterra assim como a respeito da minha digressão Walter-scottiana pela Escócia” (BEDIAGA, 1999a, [não paginado]). Também encontramos outra menção a Müller no diário de 26 de março de 1891: “Ontem li o Compte-rendu do Congresso Oriental dos Orientalistas em 7bro [setembro] em Londres. Deve

Em síntese, esses pequenos fragmentos colhidos de algumas obras nos permitem remontar, ao menos parcialmente, o alcance que as ideias de Müller tiveram no Brasil e como elas serviram à construção imaginária de uma identidade nacional no século XIX. Uma ressonância do pensamento mülleriano ainda pode ser sentida nas palavras de um filósofo oriundo da Faculdade de Direito do Recife e ex-aluno de Tobias Barreto³⁹⁷: Raimundo Farias Brito (1862-1917). Entretanto, a herança que Farias Brito carrega da Escola do Recife é mais a da autonomia da reflexão filosófica do que uma crítica ou adesão à ideologia nacionalista. Em sua obra última publicada em vida, *O mundo interior: ensaios sobre os dados gerais da filosofia do espírito*, de 1914, ele fará uma breve menção a Müller e Tiele como os pioneiros da Ciência da Religião:

A ciência das religiões é de criação recente. Chantepie de la Saussaye dá como seu fundador T. Max Müller, da Universidade de Oxford (1823-1900). A este seguiu-se Tiele, de Leiden (1830-1902), autor do primeiro manual de História das Religiões. Mas o número dos autores que se ocupam da matéria cresce em proporções extraordinárias em todos os países cultos, e as obras que a respeito têm sido até agora publicadas formam já bibliotecas: fato que coincidiu com as descobertas e progressos da lingüística, da filologia e da etnologia, sendo reconstituídas as velhas línguas desaparecidas da antiga civilização oriental e facultado o conhecimento e estudo da literatura e monumentos dos mais antigos povos (BRITO, [1914] 2006, p. 147-148).

Nessa passagem, Brito descreve a formação inicial da Ciência da Religião sob as lentes de Chantepie de la Saussaye, embora não faça uma referência explícita ao *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, mencionando a rápida expansão que a disciplina experimentou em suas primeiras décadas, bem como sua proximidade com os estudos lingüísticos, filológicos e etnológicos. Nesse contexto, Brito ([1914] 2006, p. 148) argumenta que os autores que se ocupam da reconstituição das religiões do mundo antigo e dos povos ditos não-civilizados geralmente se dividiam em dois grupos: “os que seguem as doutrinas de fé e se esforçam por conhecer as velhas crenças dos povos mais antigos, somente no intuito de preparar elementos para a apologética cristã; e os que seguem as doutrinas de razão, e não têm outro intuito a não ser o interesse da verdade”. Para Brito, essa divisão resultaria no seguinte impasse:

Os primeiros, em regra, destacam o monoteísmo hebraico como um fato único na história da antiguidade e aceitam esse fato como indício seguro e prova

ser curioso. Estimaria poder ir não a este, mas ao presidido por Max Müller e Rawlinson. Li a carta de 22 de março de Leitner em resposta à que lhe comunicou a minha decisão contrária” (BEDIAGA, 1999b, [não paginado]).

³⁹⁷ Apesar de ter sido aluno de Tobias Barreto, Farias Brito não foi propriamente um discípulo, seguindo uma linha de pensamento mais autônoma, além de assumir uma postura menos polêmica em seus discursos do que Barreto e Romero: “Nos seus escritos filosóficos, Farias Brito trata o antigo mestre com reverência e respeito, mas como levou às últimas consequências a idéia de pensar por si mesmo, aponta-lhe os limites de sua reflexão filosófica. Critica-o por ter dado importância demais ao filósofo alemão Ludwig Noiré, adepto do monismo que, segundo Farias Brito, exerceu quase nenhuma influência a não ser no Brasil, através do próprio Tobias Barreto” (NETO, 2008, p. 48).

infalível do caráter excepcional do cristianismo que vem a ser assim a única religião que se prende à tradição legítima da palavra divina: o que quer dizer que é a única religião verdadeira. E as outras são então, todas elas, falsas; e devem ser consideradas como simples desvios ou corrupções da religião primitiva. Os segundos envolvem o cristianismo, como todas as outras religiões, na mesma crítica e na mesma análise, e fazem da religião em geral uma forma prematura do conhecimento, o conhecimento inicial e ainda caótico da humanidade no começo de seu desenvolvimento, ou conforme a fórmula adotada por Spencer, “uma concepção *a priori* do mundo”. A ciência vem a ser então o conhecimento *a posteriori* ou experimental; o que quer dizer que é o único conhecimento verdadeiro. Resulta daí, como consequência inevitável, que as religiões como forma inicial e provisória da ciência representam no conjunto do conhecimento o mesmo papel que a hipótese nos casos particulares, e estão assim fatalmente destinadas a desaparecer (BRITO, [1914] 2006, p. 148).

De acordo com Brito ([1914] 2006, p. 149), o erro dos pensadores que se engajam nessas posições – que não é a mesma da Ciência da Religião pensada por Müller e Tiele – seria “fazer da religião uma ciência ou um sistema de conhecimento, pondo-a em seguida em relação com o conhecimento científico propriamente dito, para considerá-la por fim como uma falsa ciência ou como uma falsa interpretação da realidade”. Para o autor, a religião não é uma ciência ou um sistema de conhecimento, porém um governo: “É o governo pela lei moral, governo real e efetivo, essencialmente distinto do governo pela lei do direito, ou do governo pela justiça, mas não menos necessário e eficaz” (BRITO, [1914] 2006, p. 149). O governo pela lei moral (a religião) é a forma de governo essencial da vida social, ao passo que o governo pelo direito, ou seja, o governo pela força “só se compreende e justifica como complemento do primeiro, que é um governo pela autoridade moral ou pela força da razão³⁹⁸” (BRITO, [1914] 2006, p. 149).

Segundo Brito ([1914] 2006), seria contraproducente ter em conta a religião como um sistema de conhecimento, contrastando-a com a ciência, seja como falsa ciência ou falso conhecimento, ainda que essas tendências se apresentassem como dominantes na conjuntura em que ele redige *O mundo interior*. Para ele, o tratamento cientificista que considera a religião como expressão do obscurantismo ou da ignorância seria um valor oriundo da tradição iluminista, fazendo “a atitude da modernidade e da contemporaneidade diante da religião

³⁹⁸ “A religião, a meu ver, pode ser definida nestes termos: é a moral organizada. E isto quer dizer: é a sociedade organizada pela lei moral, é a sociedade governada pela razão. Há, pois, dois sistemas de leis, duas ordens distintas de preceitos que se impõem como regras de ação no governo das sociedades: a moral e o direito. A primeira consiste no império da razão e pode ser chamada a lei dos bons, pois consiste na disciplina fundada simplesmente na inspiração do bem, sem outra sanção, para a pessoa que age contra a lei, além da condenação da própria consciência, ou da execração por parte da consciência pública. E porque esta sanção nem sempre é eficaz, por isto mesmo faz-se necessário que venha, em auxílio da moral, o direito, com o complemento decisivo da força material. O fim do direito é, pois, impedir pela força a violação da lei, reagir, pela violência, contra a violência dos maus; razão pela qual o direito pode ser chamado rigorosamente de a lei dos maus. O governo pela lei moral é a religião, o governo pelo direito é o Estado” (BRITO, [1914] 2006, p. 150).

reacionária e arrogante. Pois, se a ciência matou os deuses antigos, *criou outros a seu modo: a natureza é um deles, a experiência é outro*” (NETO, 2008, p. 225). Um dos efeitos dessa postura seria a crise religiosa que era vivenciada em sua época, um momento de crenças mortas, fazendo com que o governo do direito se sobreponha ao governo da moral:

É verdade: o momento é de crenças mortas. Mas a religião não deixou por isto de ser a maior e a mais grave preocupação do espírito humano. E agora, mais do que nunca, foi que a religião se tornou o mais formidável de todos os problemas e a questão das questões. E – coisa singular! – foi exatamente nesta época em que os sábios proclamaram a morte das religiões, nesta época de tremenda reação contra toda e qualquer manifestação do sentimento religioso, que foi criada a ciência das religiões como para dar uma prova descomunal do desvairamento geral e da confusão dos espíritos. Este fato é altamente significativo e quer dizer que a questão apenas foi posta e que a solução ainda está por ser dada (BRITO, [1914] 2006, p. 152).

Em outras palavras, Brito acreditava que diante da intransigência crítica e do descrédito da religião, a Ciência da Religião ofereceria a possibilidade de fazer um contraponto tanto ao cientificismo como a redução da religião à interpretação de uma única linha teológica. Mesmo que a disciplina não seja uma solução para as tentativas de transformação da religião em um sistema de conhecimento, ao menos ela traria a questão de que o fenômeno religioso não pode ser compreendido em termos de religião falsa ou verdadeira, nem que uma religião em particular possui prerrogativas que a faça superior em relação às demais³⁹⁹. A religião, nesse sentido, deveria ser vista como o sistema de legislação da vida social humana, uma concepção que Brito considera não estar distante do que é proposto pela Ciência da Religião⁴⁰⁰.

Em síntese, José de Alencar, Couto de Magalhães, Sylvio Romero, Dom Pedro II e Farias Brito evidenciam o primeiro desembarque na *terra brasilis* de algumas das propostas de Max Müller acerca da Ciência da Linguagem e, em parte, do estudo comparado das religiões. Apesar disso, essas ideias foram absorvidas não no sentido de constituir uma cátedra ou curso em Ciência da Religião, sendo reterritorializadas a partir das lutas ideológicas que se travavam naquele período e com referenciais teóricos pouco precisos, naufragando quando o idealismo

³⁹⁹ “Farias Brito faz a defesa da religião, mas não a faz em proveito de nenhuma religião em particular, pois diz que cada uma tem a pretensão do monopólio da verdade e condena as demais como heresias e falsas doutrinas. Para ele, uma religião não pode ser considerada nem falsa, nem verdadeira, assim como não há línguas falsas ou verdadeiras. Há simplesmente línguas que servem à comunicação de um povo, aldeia, nação, etc., como a linguagem, a religião tem sua eficácia social. A religião, vista por ele, é uma forma de sistema de legislação que age sobre as massas populares e é condição de vida social” (NETO, 2008, p. 225).

⁴⁰⁰ Reconhecemos o mérito de Bortoleto (2015) em ter sido o primeiro a apresentar a referência de Farias Brito à Ciência da Religião, além de ter apontado que Müller era um autor conhecido pela Escola do Recife.

romântico em torno da noção de nação se desfez⁴⁰¹. Aqui, mais do que nunca, parece ser oportuno reiterar a nossa tese: *os embates epistemológicos em Ciência da Religião reproduzem valores e sentidos inscritos na prática discursiva que normatiza sua atividade científica*. No caso brasileiro, como teremos ocasião de demonstrar, o que se reproduz não é algo que possa ser observado pela reconstituição da forma-conceito religião, uma vez que o que se consolidou no país sob a rubrica de *Ciências da Religião* está em descontinuidade com a história epistemológica do estudo comparado das religiões. Nesse sentido, a análise das condições ideológicas sob as quais são produzidos os cursos em *Ciências da Religião* pode nos oferecer uma visão de quais valores e sentidos são reproduzidos. Porém, antes disso, convém visitarmos um último naufrágio: o dos primeiros projetistas do estudo comparado das religiões no âmbito universitário brasileiro.

5.2 Sedimentos oceânicos: os intelectuais protestantes e o estudo comparado das religiões

Um segundo momento de chegada das ideias ligadas ao estudo comparado das religiões ocorre no século XX. Distante das questões voltadas ao nacionalismo, esse novo momento foi vivenciado no movimento protestante, mais especificamente, no contexto da Igreja Presbiteriana Independente do Brasil (IPI)⁴⁰². Segundo Lima (2008), entre as décadas de 1910 e 1930, na cidade de São Paulo, emergem intelectuais protestantes que buscavam se desvincular da orientação ortodoxa que caracterizou a instalação do presbiterianismo no Brasil, no século XIX, e do surgimento da IPI, em 1903. Além de buscarem uma renovação de ideias no pensamento protestante⁴⁰³, esse grupo estava atento ao desenvolvimento dos estudos

⁴⁰¹ Cumpre salientar a noção de nação, bem como a noção de povo, foram retomadas e retrabalhadas discursivamente ao longo da história política do Brasil diversas vezes ao longo do século XX, tendo como seu principal vetor a figura de Getúlio Vargas (LIMA, 1990; SOUZA, 2021b).

⁴⁰² “Eram filiados, em sua maioria, a uma confissão protestante brasileira rompida com os missionários norte-americanos, na São Paulo do início do século XX. Igreja essa que se declarou autônoma e nacionalizada no ano de 1903: a Igreja Presbiteriana Independente do Brasil, conhecida também pelas siglas IPI e IPIB. Tais intelectuais constituíram-se na expressão culta desse protestantismo presbiteriano, buscando uma igreja urbana e moderna. Queriam o protestantismo livre dos preconceitos relativos às ciências, falando às classes dominantes e sendo ouvido com respeito e atenção. É preciso lembrar que o protestantismo brasileiro mostrou-se teologicamente conservador desde o princípio de seu enraizamento no Brasil, principalmente por ter sido doutrinado por missionários norte-americanos que combatiam, em sua terra natal, o liberalismo teológico e suas influências” (LIMA, 2008, p. 10).

⁴⁰³ “Em conseqüência dos próprios processos de aburguesamento e de urbanização da sociedade brasileira, em particular daqueles que se dão nas décadas de 1910, 1920 e 1930, surge no interior do protestantismo no Brasil uma geração de líderes que busca uma renovação de idéias e posturas dentro de seu próprio universo protestante. São portadores de um ideal de transformação cultural que está concebido em duas etapas: a primeira, de uma reelaboração do protestantismo brasileiro que o leve à posse de uma ‘cultura religiosa’. Entendida enquanto o adquirir uma compreensão mais científica da Bíblia e o abrir-se para uma teologia capaz de dialogar com o universo dos outros saberes humanos. A segunda etapa consistiria na capacitação das igrejas protestantes para o

filosóficos, filológicos, literários e sociológicos advindos do continente europeu, bem como se vinculava à pesquisa universitária, sendo alguns deles personagens de destaque na formação da Universidade de São Paulo (USP):

[...] inserções protestantes de grande significado para a cultura brasileira, particularmente para a cultura científica, desenvolvidas nos ambientes da pesquisa e do ensino universitário, são da lavra dos intelectuais protestantes que participaram dos primeiros passos da Universidade de São Paulo. Em particular, Lívio Teixeira, Theodoro Henrique Maurer Júnior e Isaac Nicolau Salum, personagens da história das tentativas de renovação cultural do presbiterianismo brasileiro, conviveram em paralelo, a partir de finais dos anos 30, com as salas de aula e com as tarefas cotidianas do labor universitário (LIMA, 2008, p. 173-174).

Entre as décadas de 1930 e 1950, tal grupo despontou no seio da IPI como a geração da *Cultura Religiosa*⁴⁰⁴, composta por líderes protestantes intelectualizados e de orientação teológica liberal. Na opinião de Calvani (2015), a principal figura dessa geração foi o reverendo Jorge Bertolaso Stella (1888-1980), podendo ele ser considerado como um dos pioneiros do que hoje é chamado, no Brasil, de Ciência da Religião. Paralelamente a sua atuação pastoral, Stella também exerceu forte atividade intelectual: foi um dos fundadores da Sociedade de Estudos Filológicos de São Paulo, membro efetivo do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo e da Sociedade Bíblica do Brasil⁴⁰⁵, colaborador assíduo da Revista de História da USP e tradutor de textos sagrados do sânscrito para o português (CALVANI, 2019). E o fato mais impressionante de sua biografia é que ele nunca frequentou um curso universitário ou mesmo formação primária regular, sendo, no sentido rigoroso do termo, um *autodidata*:

Nascido na Itália em 1888, veio para o Brasil quando tinha três anos de idade, com seus familiares imigrantes. Foi carroceiro em Mogi-Mirim e nunca frequentou qualquer escola formal. Autodidata, ainda era semianalfabeto quando, aos 23 anos, mudou-se para São Paulo a fim de estudar no Colégio Evangélico fundado por Eduardo Carlos Pereira. Interessou-se pelas religiões orientais, especialmente o hinduísmo, e se correspondia com eminentes intelectuais da Escola Italiana de História das Religiões. Pastoreou várias

exercício de comunicação do cristianismo às ‘classes cultas’, quais sejam, as elites dirigentes e à burguesia urbana. Na percepção dessa geração de líderes, capitaneada na Igreja Presbiteriana Independente pelo pastor e filólogo Othoniel Motta, somente assim o protestantismo seria ouvido com credibilidade e aceito como parceiro por essas mesmas classes na transformação do Brasil em país moderno” (LIMA, 2008, p. 171).

⁴⁰⁴ “Liderados pelos pastores Miguel Rizzo Júnior, Theodoro Maurer e outros, essa geração alinhava-se com os ideais de progresso científico da modernidade, inspirada no protestantismo francês (de forte influência iluminista) e que muito investia no potencial transformador da educação. Rizzo Júnior, por exemplo, editou a *Revista de Cultura Religiosa* (1921-1926), além de *Lucerna* (1929 e 1930), *Fé e Vida* (1939-1945) e *Unitas* (1945-1963), que abordavam temas científicos, sociais e culturais da época” (CALVANI, 2019, p. 52).

⁴⁰⁵ “Foi membro correspondente da Academia Amazonense de Letras, membro efetivo do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, membro correspondente dos Institutos Históricos e Geográficos de Pernambuco, Bahia, Alagoas, Paraíba, Espírito Santo, Santa Catarina e Rio Grande do Norte; membro titular do Instituto de Estudos Etruscos da Itália, da Sociedade Geográfica de Lima (Peru), do Instituto Americano de Estudos Vascos de Buenos Aires, membro honorário do *L’Institut pour la Paix Universelle*, membro da Sociedade Geográfica Brasileira e da Sociedade Linguística de Paris” (CALVANI, 2019, p. 56).

igrejas da região de Sorocaba e, em 1933, foi eleito pastor-titular da 1ª IPI de São Paulo, exercendo o cargo até 1958 e permanecendo como pastor-emérito até sua morte em 1980. Bertolaso foi o responsável pela primeira tradução do Bhagavad-Gita para o português. É de sua autoria também a primeira gramática Sânscrito-Português com glossário, adotada como material didático da Universidade de São Paulo por muitos anos. Apaixonado pela História das Religiões Comparadas, publicou diversos livros pela Imprensa Metodista ou pela própria 1ª IPI, com pesquisas sobre mística, os manuscritos do Mar Morto, religiões orientais, religiões pré-históricas, etc., utilizando largamente a fenomenologia comparativa sem nunca emitir qualquer juízo negativo sobre qualquer outra religião. Bertolaso Stella é, certamente, um dos pioneiros do que hoje chamamos “Ciências da Religião” no Brasil. Membro do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo e constantemente requisitado para palestras na USP, foi um dos primeiros colaboradores da Revista de História da USP, onde publicou “A morte de Pericle Ducati e a etruscologia” (1950) e uma resenha de “L’Afrique Poliglote”, livro de Oddone Assirelli, que atraiu os olhares acadêmicos para o estudo das línguas e religiões africanas. Professor de História das Religiões do antigo Seminário Teológico da IPI, denunciava, do púlpito da 1ª IPI de São Paulo, qualquer proselitismo como uma falha de caráter do cristianismo protestante, e defendia que o hinduísmo tinha muito a ensinar ao mundo ocidental (CALVANI, 2015, p. 1906).

Ao longo de sua carreira, Stella pesquisou e escreveu sobre temas relacionados à história das religiões, filologia dos textos sagrados, literatura mística, experiência religiosa e teologia cristã: “Essas pesquisas solitárias e sem muitos interlocutores no Brasil da época se transformaram em pequenos livretos de divulgação” (CALVANI, 2019, p. 54). Com efeito, devemos concordar com Calvani (2019, p. 50) quando ele diz que Stella encarna a “figura estranha e um tanto *sui generis* de um pastor protestante”, cujo “seu autodidatismo e seu estilo literário (às vezes muito próximo da literatura mística) não permitiriam, aos critérios atuais, classificá-lo como um ‘cientista da religião’, mas como alguém que esteve na ‘pré-história’ dessa área” (CALVANI, 2019, p. 49). Essa faceta mística de Stella, como atestam Miazzi (1976) e Calvani (2019), não foi um empecilho para as contribuições acadêmicas que ele fez no contexto dos departamentos de História e de Linguística e Línguas Orientais da USP⁴⁰⁶, tendo Stella participado de bancas de dissertações e teses nessa instituição – além de ter sido solicitado não poucas vezes para atuar como professor colaborador, convite que nunca aceitou:

Bertolaso sempre nutriu em sua personalidade forte atração pela literatura mística e todo o imaginário que envolve a narrativa dessas experiências. Talvez por isso nunca tenha considerado a possibilidade de dedicar-se exclusivamente à vida acadêmica e exercer o ministério pastoral em tempo parcial. Mesmo tendo participado de diversas bancas de dissertações e teses na USP, como atesta Miazzi (1976, p. 278) e tendo sido até mesmo insistentemente solicitado a lecionar como professor-colaborador daquela

⁴⁰⁶ E como observa Calvani (2019, p. 53), o círculo de amizade de Stella com o corpo docente da USP se estendia para além desses dois departamentos: “Bertolaso Stella, particularmente, tornou-se amigo de dois protestantes franceses que lecionaram nos primórdios da USP: Roger Bastide e Émile Léonard, que várias vezes participaram de cultos na 1ª Igreja Presbiteriana Independente, por ele pastoreada”.

instituição, sempre preferiu fazer do trabalho pastoral o carro-chefe de sua vida. A falta de formação acadêmica não representava impedimento para atuar no mundo acadêmico da época, pois a legislação em vigor servia-se muito da brecha do “notório saber”. [...] Atualmente parece impossível e impensável que um autodidata sem qualquer diploma atingisse o nível de respeitabilidade que angariou na época. Mas os tempos eram outros, e também a legislação que rege o mundo acadêmico. Entre os anos trinta e os anos setenta, muitas pessoas se efetivam em universidades pelo “notório saber”, reconhecido pelos demais pesquisadores (CALVANI, 2019, p. 53-54).

Como se vê, a figura do acadêmico, do autodidata e do religioso coexistem em Stella. Tendo se dedicado ao estudo da história das religiões e da literatura religiosa hinduísta em suas línguas originais, sobretudo o sânscrito, Stella adquiriu uma preciosa biblioteca sobre esses temas: “passou o ilustre pesquisador anos a fio comprando, na Europa e Índia, notabilíssimas obras, muitas esgotadas (obtinha cópias fotografadas), que inexistem em universidades do exterior. Nesta área escreveu muito, abrindo-nos caminho” (MIAZZI, 1976, p. 279). Em 1966, Stella decide doar a sua biblioteca, com cerca de três mil volumes, à Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras da USP. Essa doação tinha como um de seus principais objetivos subsidiar bibliograficamente a cadeira de História das Religiões, criada em 1964, ministrada por seu colega e também pastor presbiteriano, Jorge César Mota (1912-2001):

Há tempo venho pensando em doar a minha modesta biblioteca à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo.

Criada recentemente a cadeira de História das Religiões, sob a direção do meu amigo e colega, Prof. Rev. Jorge Cesar Mota, e sendo a minha biblioteca formada de muitos e raros livros sobre esse assunto, devido a ser eu professor dessa disciplina na Faculdade de Teologia, julgo chegada a oportunidade de cumprir esse desejo, o que faço de coração. Não podendo colaborar, por outra forma para que a Universidade realize sua nobre e elevada missão no campo cul-tural, faço-o, no entanto, oferecendo os livros, que são instrumentos de trabalho.

A biblioteca contém mais ou menos 3.000 volumes. Além de outros assuntos, compõe-se de obras, em número apreciável, de paleontologia, arqueologia, glotologia, língua etrusca, língua basca ou êuskera, línguas indígenas da América, línguas da África, língua sânscrita e sua literatura, teologia e história das religiões.

Algumas obras são comuns, outras raras e outras são raríssimas.

Foi organizada durante cerca de 50 anos, com amor e sacrifício, por quem sempre lutou pela vida (STELLA, [1966] 1972, [não paginado]).

Essa doação se concretizou em 1970, rendendo a atenção de vários pesquisadores da Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras da USP (CALVANI, 2019). A biblioteca ofertada pelo reverendo Stella, beneficiou não só a cadeira de História das Religiões, alocada no

departamento de História, mas também o então recente curso de sânscrito do departamento de Linguística e Línguas Orientais da instituição⁴⁰⁷:

Quando iniciamos o Curso de Sânscrito, em 1968, a carência de bibliografia era total e de acesso difícilimo, pois obras fundamentais estavam esgotadas e o aluno dispunha apenas do material que lhe podíamos oferecer, por xerox ou empréstimo (algum raro livro estrangeiro que aparecesse era caríssimo). [...] Instalados os livros numa sala dos Cursos de Línguas Orientais, do Departamento de História, vieram a constituir a “Biblioteca Rev. Jorge Bertolaso Stella”. A medida que os desencaixotávamos, deslumbrava-nos seu conteúdo: jamais poderíamos supor que em São Paulo, ou alhures, houvesse uma biblioteca particular tão rica, seja na área de linguística geral e aplicada, como, em especial, de língua e literatura sânscrita. Contém a Biblioteca cerca de 3.000 livros, que vão sendo acrescidos, à medida que o próprio Reverendo nos envia novos volumes adquiridos. Dos três milhares, a maioria é relacionada com o sânscrito. Nota-se o carinho dispensado a essa língua e sua literatura, assim como a outras da Índia, aos seus sistemas filosóficos, etc., por haver conseguido o Rev. Bertolaso obras raríssimas, coleções extraordinárias, textos que inúmeros cultores do indianismo desejariam e não têm ao dispor (MIAZZI, 1976, p. 307, 308, 309).

Como se pode inferir, a extensão dos temas de interesse de Stella confirmam a estreita relação por ele percebida entre história e linguagem no estudo das religiões, algo que está em consonância com a Ciência da Religião, ou o sinônimo que o próprio autor emprega para o termo: História das Religiões. Aqui é necessário colocar em relevo algo que foi dito apenas em nota de rodapé na introdução de nossa tese. Falávamos do termo *Ciência da Religião para designar a prática científica destinada ao estudo comparado das religiões* e do termo *Ciências da Religião para nomear um determinado conjunto de cursos acadêmicos de graduação e pós-graduação surgidos no Brasil que se ocupam do objeto-tema religião*. Embora os primeiros cursos regulares em Ciências da Religião no Brasil surjam na década de 1970 na UFJF, PUC-SP e UMESp, a disciplina de História das Religiões do curso de História da USP representa a primeira inserção da Ciência da Religião no âmbito universitário brasileiro. Isso porque a criação dos cursos em Ciências da Religião não foi acompanhada por uma avaliação histórica e crítica da prática científica a que eles nominalmente se vinculavam – trataremos desse ponto na próxima seção. Nessa época, o que encontra algum paralelo em relação ao estudo comparado das religiões, conforme o que foi pensado em sua fase formativa e época clássica, está mais vinculado a alguns textos publicados por Stella e ao ensino da disciplina de História das Religiões ministrada por Jorge César Mota. Ao menos entre as décadas de 1960 e 1970, são

⁴⁰⁷ “No mesmo ano [1970], recebeu em sua casa a visita de uma comitiva de 51 alunos do curso de sânscrito da USP, acompanhados pelos professores Eurípedes Simões de Paula (Diretor da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras), Teodoro Henrique Maurer Júnior, Isaac Nicolau Salum, Cidmar Paes, Maria Luiza Miazzi, Isidoro Bleksteins e Carlos Edgar Kugelhas, que lhe comunicaram a USP o homenageara com a escolha de seu nome para o grande acervo sobre indianismo do Departamento de Línguas daquela instituição” (CALVANI, 2019, p. 52).

nessas duas figuras que podemos rastrear as primeiras pegadas da Ciência da Religião no debate acadêmico nacional.

Nesse contexto, gostaríamos de destacar dois textos de Stella publicados na Revista de História da USP: o ensaio *História das Religiões*, publicado em 1965, e a conferência *Religião e História*, publicada em 1969. No ensaio de 1965, Stella saúda a criação da cadeira de História das Religiões na USP, não escondendo o seu entusiasmo em ver que o estabelecimento dessa disciplina a que ele dedicava há mais de quatro décadas⁴⁰⁸. Segundo Stella (1965), a disciplina teria um elevado papel no âmbito acadêmico, visto que seu campo de investigação, conteúdo e princípios permitiriam visualizar a própria história da humanidade:

Difícilmente se encontra um campo de investigação mais atraente e também mais árduo do que o da História das Religiões, ou melhor, da religião. A razão disto é que esta História está intimamente ligada aos primórdios da civilização em geral. [...] A história das religiões é a história da alma humana, é a história da humanidade inteira desde suas origens, no trabalho incessante das suas aspirações as mais sagradas e das suas necessidades as mais profundas com a variedade infinita das instituições, das crenças e das práticas pelas quais através do tempo e do espaço, ela tem procurado satisfazê-las. [...] O estudo comparado das religiões de modo algum menospreza qualquer religião que seja: não se atenta à religião, a nenhuma religião, alargando o conceito da religião. Nem se ofuscam os valores religiosos reconhecendo a sua universalidade. A história desta disciplina não conhece religiões falsas ou verdadeiras, porém semente formas religiosas diversas, dentro das quais a religião se desenvolve (STELLA, 1965, p. 409).

Para Stella, o estudo comparado das religiões não privilegia ou menospreza nenhuma forma religiosa, reconhecendo a universalidade dos valores religiosos, sendo a própria história da disciplina um testemunho disso, visto que na História (Ciência) das Religiões não trata as religiões em termos de crenças verdadeiras ou falsas, mas sim como formas diversas do desenvolvimento da religião – compreensão que se alinha com a visão de Pettazzoni, uma das principais figuras que balizam a sua visão sobre a disciplina. Para Stella, seriam dois os autores que estariam no nascedouro do estudo comparado das religiões: de um lado Max Müller, com a História das Religiões, do outro lado Edmund Tylor, com a Antropologia:

A ciência que se ocupa deste campo de estudos é recente, podemos dizer, surgiu como disciplina especial há 100 anos atrás mais ou menos, com o nome de ciência das religiões. Dois nomes estão ligados a ela: Frederico Max Müller, 1823-1900 e Edmund Brunett. Tylor, 1833-1917. Dois nomes e dois mundos. Um representa os povos indo-europeus, o outro os “selvagens”, espalhados em vários continentes. Esta ciência nasceu com o descobrimento

⁴⁰⁸ “Foi criada agora a disciplina de História das Religiões na nossa Universidade de São Paulo. Estudioso dessa disciplina, há mais de 40 anos, não podemos esconder a nossa satisfação por êsse fato de grande alcance. E' de se esperar que outras Universidades venham a ter o mesmo privilégio, subindo assim no seu nível cultural no tocante a um assunto que enobrece e glorifica sobremaneira o ser humano” (STELLA, 1965, p. 412).

das relações entre o sânscrito e as línguas indo-européias (STELLA, 1965, p. 409-410).

Em resumo, Stella compreende que é por meio dos estudos sobre a linguagem que a Ciência da Religião, tal como pensada por Müller, emerge. Além disso, ele também entende que ela depende do auxílio de outras disciplinas para solucionar os seus problemas, tais como a Geologia, Paleontologia, Arqueologia, Etnologia, Etnografia, etc.⁴⁰⁹, bem como reconhece em Tiele e Chantepie de la Saussaye como os primeiros professores da disciplina e fornece, ao longo do seu ensaio, um histórico preciso das primeiras cátedras, revistas e conferências dedicadas ao estudo comparado das religiões (STELLA, 1965).

Já no texto de 1969, fruto de uma conferência redigida por Stella e lida por Jorge César Mota na Sociedade de Estudos Históricos em 1968 (STELLA, 1969), é aprofunda a questão da indissociabilidade entre história e religião para a reflexão acerca do a que venha a ser humanidade, uma vez que “os dois termos unidos formam o tecido do homem no tempo e no espaço. Onde está a religião aí está a história, onde está a história, aí está a religião” (STELLA, 1969, p. 257). A história, na visão do autor, não tem o seu princípio no emprego da escrita, porém com o próprio aparecimento do ser humano, constituindo os documentos mais remotos da história humana os vestígios dos sepultamentos, as confecções de vasos e cerâmicas e restos de fortificações – elementos que indicariam um determinado conjunto de valores que o ser humano atribui ao tempo e espaço que habita (STELLA, 1969).

De acordo com Stella (1969), toda cultura que advém dos primórdios da humanidade, seja ela de tradição escrita ou oral, possui um fundo religioso, sendo a experiência religiosa o que caracteriza o ser humano em sua essência e faz dele o primeiro arquivo da religião – ideias que o autor exprime em duas máximas: “O primeiro arquivo da religião é o homem mesmo. [...] A experiência religiosa é constitutiva da natureza do homem” (STELLA, 1969, p. 261). Nessa perspectiva, Stella (1969, p. 260) defende que para se ter uma noção plena do ser humano, é preciso considerar que religião e história estão constitutivamente entretidas, visto que “A religião nasceu com o homem e com a religião nasce a história. Uma não existe sem a outra”, uma vez que “Tôda a crença, tôda a idéia religiosa, por ridícula ou absurda que pareça, possui a sua história, a qual revela que, admitidos certos modos de conceber e dado o ambiente em que aquelas idéias se formaram e envolveram, tem a sua razão de ser, a sua necessidade de existir”

⁴⁰⁹ “A história das religiões, que estuda o homem no tempo e no espaço, precisa, como é bem de ver, do auxílio de outras disciplinas para solucionar problemas e atingir o ideal, e eis as principais: geologia, paleontologia, arqueologia, etnologia, etnografia ‘que não tem história’, geografia, filologia, glotologia, mitologia, literatura, folclore, filosofia, psicologia, sociologia, etc. Se esta ciência historicamente nasce da filologia e da antropologia, teoricamente ela pertence à etnologia e à sociologia” (STELLA, 1965, p. 409-410).

(STELLA, 1969, p. 265). Essa posição teórica se alinha à perspectiva da história cultural dos fatos religiosos, conforme apreendida por Pettazzoni e pela Escola Italiana de História das Religiões, fazendo com que Stella conceba a relação entre religião e cultura⁴¹⁰ não em termos de antagonismo, porém de complementaridade “Religião e cultura são heterogêneas, mas não contraditórias. Elas se harmonizam quando se encontram num plano ideal em que a religião é vida interior e cultura é consciência histórica-religiosa” (STELLA, 1969, p. 274).

Ainda que Stella (1969) não trabalhe na perspectiva de que a História das Religiões seja um curso universitário, ele a considera como uma disciplina indispensável à formação do historiador e do teólogo. Stella via na criação da disciplina de História das Religiões no curso de História da USP, a possibilidade da inserção do estudo comparado das religiões no meio universitário brasileiro e a produção de uma visão mais abrangente do fenômeno religioso – cátedra que ficou sob a responsabilidade de Jorge César Mota. Assim como Stella, Mota esteve em contato com parte da geração dos protestantes que lecionaram na USP (Otoniel Mota, Lívio Teixeira e Theodoro Henrique Maurer Jr., além de Roger Bastide e Émile Leonard), porém, diferentemente de Stella, seguiu a carreira universitária depois de algumas décadas dedicadas ao trabalho pastoral, ensino teológico e engajamento eclesial⁴¹¹ (MENDES, 2014).

São poucas as informações sobre o período em que Mota lecionou a disciplina na USP. O que sabemos é que ele orientou algumas teses e dissertações referentes à História das Religiões e que foi professor da disciplina entre 1964 e os dois primeiros anos da década de 1980 (MOTA, 1982?). A maior parte das informações disponíveis sobre esse autor são referentes a sua atividade como teólogo e não como filósofo ou historiador das religiões. Segundo consta em seu *Memorial Circunstanciado*, Mota também atuou durante algum tempo no programa de Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, começando a lecionar no programa em abril de 1982 (MOTA, 1982?). Embora ele tenha falecido apenas em

⁴¹⁰ “Há dois modos de resolver o problema da relação entre religião e cultura e consiste em anular a religião na cultura ou a cultura na religião. O primeiro é daqueles que consideram a religião superada pela ciência, pelo progresso. O segundo é dos crentes integrais, para quem a fé é que tem valor e cultura tem valor quando concorda com a fé, subordinada a ela. Pettazzoni afirma haver um terceiro modo de resolver o problema entre religião e cultura e consiste no modo histórico, o conhecimento da religião nas suas formas históricas concretas, em outras palavras, a história da religião. Religiões é um aspecto, uma forma da civilização a par de outras como o pensamento especulativo, estrutura social, vida econômica e política. Estas formas da religião não são isoladas, mas entrelaçam-se. Não se pode conhecer a história de um povo se não se conhece a sua história, a sua arte, e sua poesia, a sua concepção do mundo. Por outro lado, não se pode conhecer a vida de um povo, a sua civilização, a sua história, se não se conhece a sua religião” (STELLA, 1969, p. 273-274).

⁴¹¹ “Integrado ao seletivo grupo de eruditos protestantes brasileiros entusiastas das teses ecumênicas, Jorge César Mota foi um dos tradutores para o vernáculo de partes de A Bíblia de Jerusalém (Juízes, 1º e 2º Samuel, Evangelho de Marcos e Epístola a Tito) e de dois livros do missiologista escocês John A. Mackay (Eu, porém, vos digo e A ordem de Deus e a desordem do homem). Autodidata e erudito, Jorge César Mota era fluente em inglês, francês e espanhol, além de conhecer em profundidade o latim, o grego e o hebraico bíblico” (MENDES, 2014, p. 5).

2001, Mendes (2014) informa que nos quinze últimos anos de sua vida (1986-2001) Mota ficou impossibilitado de atuar profissionalmente devido a complicações de saúde em decorrência de um procedimento médico mal-sucedido⁴¹² – o que pode explicar a sua relativa ausência na história dos cursos de Ciências da Religião. Uma breve biografia fornecida por Mota nos permite rastrear parte de sua atividade acadêmica:

Nasceu em Lisboa, Portugal, em 5 de abril de 1912. Naturalizado brasileiro, bacharelou-se em Teologia pelo Seminário Presbiteriano de Campinas em 1937, licenciando-se em 1938. Ministro da Igreja Presbiteriana por muitos anos, em São Paulo, lecionou em vários seminários teológicos (São Paulo e Lisboa) e participou de inúmeros congressos internacionais da Federação Mundial Cristã de Estudantes e do Conselho Mundial de Igrejas, na Europa, na Ásia e na América. Bacharelou-se em Filosofia pela Universidade de São Paulo em 1959 (Licenciado em 1960), vindo a ser professor de vários estabelecimentos de ensino de São Paulo, principalmente do Instituto Mackenzie, do qual foi também Capelão e Diretor do Departamento Cultural por sete anos. Foi professor da Universidade Mackenzie e de outras Faculdades, destacando-se a de Assis (História da Filosofia e Filosofia Geral). Professor no Departamento de História da Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo desde 1964, responsável pela disciplina História das Religiões e colaborando na de História Medieval. Doutorou-se pela Universidade de São Paulo em Ciências Humanas (História) em 1973, sendo atualmente responsável por cursos de pós-graduação em História Social na mesma Universidade (MOTA, 1975, p. 677-678).

Sobre os anos que exerceu a cátedra de História das Religiões na USP, também são poucas as informações. O principal dado que possuímos é o artigo *A História das Religiões no currículo da Universidade*, publicado em 1975 na Revista de História da USP, e que é “um resumo de aulas dadas na Disciplina em que o autor tem a honra de trabalhar, junto ao Curso de História Antiga e Medieval, no Departamento de História da Universidade de São Paulo” (MOTA, 1975, p. 657). Nesse texto, escrito “em homenagem ao Prof. Reverendo Jorge Bertolaso Stella, precursor, entre nós, dos estudos sobre História das Religiões” (MOTA, 1975, p. 657), Mota traça uma genealogia muito precisa sobre o desenvolvimento da disciplina, fornecendo-nos sua visão acerca da inserção da História das Religiões no âmbito universitário:

Visto como o objetivo deste artigo é traçar o caminho da disciplina da história ou da ciência das religiões nos currículos universitários, não cabe nele falar da evolução metodológica da nova ciência. E, entretanto, oportuno observar que, precisamente em decorrência do caráter universitário que a ciência assumiu, as reações contra a aplicação à história das religiões, do método comparativo utilizado pelos filólogos da época em seu campo específico redundaram no aparecimento, nos diversos centros de pesquisa universitária, de novos métodos que se foram sucedendo até o fenomenológico de nossos dias. Pouco a pouco, mas não sem dificuldades, se foi verificando a impropriedade e

⁴¹² “Vítima de erro médico, Jorge César Mota viu-se privado da atividade intelectual ao longo dos últimos três lustros da sua existência, vindo a falecer em São Paulo, no Natal de 2001, aos 89 anos de idade” (MENDES, 2014, p. 5).

inconveniência do uso do método comparativo, que acabou por ser do especial agrado dos apologetas e polemistas religiosos superficiais, e, como escreveu o Prof. Johannes Edward Lehmann, da Universidade de Lund, “o método comparativo foi deixado aos diletantes e sobrevive nas pregações polêmicas” (MOTA, 1975, p. 660).

Mota reconhece que na entrada do estudo comparado das religiões no âmbito universitário, a dimensão histórica teve um papel preponderante em relação à dimensão linguística do método. E isso, conforme já tivemos ocasião de argumentar, foi um fator decisivo na institucionalização da disciplina – fazendo prevalecer a figura de Tiele sobre a de Müller. Essa guinada para a história contribuiu para que a Ciência da Religião fosse pensada como um desdobramento de uma história geral da humanidade, logo um dos ramos da História, sendo a nomenclatura História das Religiões a que mais facilmente se disseminou ao longo do século XX. Tal guinada do linguístico para o histórico é muito bem apreendida por Mota, que traça a partir dela a entrada da Ciência da Religião nos currículos universitários. Em seu artigo, Mota (1975) trata dos casos da Itália, Holanda, França, Holanda e Alemanha, comentando os percalços para a implantação das cátedras de Ciência da Religião nesses países e reconstruindo os vários impasses institucionais e políticos que foram experimentados nesse empreendimento – especialmente nos casos da Itália e da França. Mota demonstra ter amplo domínio bibliográfico das discussões da área, valendo-se de vários volumes da *Revue d'Histoire des Religion* e de traduções para o espanhol de obras como *Phänomenologie der Religion* de Gerardus van der Leeuw e *The History of Religions: essays in methodology* de Eliade e Kitagawa – além de fazer menção a livros como o *Kompendium der Religionsgeschichte* de Tiele e Söderblom e o *Lehrbuch der Religionsgeschichte* de Chantepie de la Saussaye⁴¹³. Mota não assume, nesse texto, a linha de defesa de uma das vertentes do estudo comparado das religiões, limitando-se a expor os seus desenvolvimentos no contexto universitário europeu.

Embora a disciplina de História das Religiões tenha voltado a ser ofertada no departamento de História da USP após o período em que Mota a lecionou⁴¹⁴, ela parece não ter se seguido o modo como Stella e Mota a entendiam, aproximando-se mais dos desenvolvimentos da abordagem historiográfica da Escola Italiana de História das Religiões

⁴¹³ Mota (1975) também faz menção a nomes como os de Johannes Edward Lehmann, Jean Réville e Henry Pinard de La Boullaye que, tal como Louis Henry Jordan, também se ocuparam em traçar uma história da disciplina.

⁴¹⁴ Há uma lacuna de informações que não nos permite saber de que forma a disciplina foi ministrada após a saída de Mota da USP. É apenas possível afirmar que no início dos anos 2000 ela já não era mais ofertada pelo departamento de História da USP, sendo reintroduzida no currículo da graduação em História apenas em 2007: “[...] nesse percurso, inscreve-se também, desde 2004, a nossa tentativa de organizar e credenciar uma disciplina em História das Religiões junto ao Departamento de História da Universidade de São Paulo: curso finalmente reconhecido (e credenciado enquanto disciplina optativa para a graduação do departamento) em 2007 e, enquanto tal, já oferecido pela primeira vez, no segundo semestre do mesmo ano” (AGNOLIN, 2013, p. 12).

posteriores à época de Pettazzoni⁴¹⁵. Conforme assinalamos anteriormente, tal aproximação entre História e Ciência da Religião, não era bem vista pelos historiadores italianos, fazendo dessa proposta de conciliação, característica dos últimos textos de Pettazzoni, algo que não encontrou receptividade por parte dos autores que deram continuidade a Escola Italiana de História das Religiões (FILORAMO; PRANDI, [1987] 1999).

Em síntese, o que foi projetado para o estudo comparado das religiões por Stella e Mota se perdeu no horizonte, somando-se aos naufrágios que marcam as primeiras chegadas da Ciência da Religião ao Brasil⁴¹⁶. Será apenas com as tentativas de instalação de uma formação específica em *Ciências da Religião* que se torna possível mapear o itinerário que levou à consolidação acadêmica dessa prática científica no país. Porém, como essas embarcações foram concebidas? Quem e que propostas elas carregavam? Tracejamos uma resposta para essas questões na próxima seção.

5.3 A construção das primeiras embarcações: as formações em Ciências da Religião

Em terras brasileiras, os arranjos em prol da criação de cursos em Ciências da Religião surgem nas décadas de 1960 e 1970, porém à revelia do que era discutido internacionalmente na área naquele período. Para Mendonça (2007, p. 208), parece não ter havido “nenhuma ideia a não ser a ditada pelas circunstâncias”. Isso porque o debate teórico não foi uma questão central na abertura desses cursos, não sendo eles antecedidos de uma análise crítica dos pressupostos científicos que estariam implicados em uma formação como essa, embora não fosse de todo desconhecido os cursos em Ciências da Religião oferecidos em locais como Holanda, Alemanha, França e Estados Unidos (MENDONÇA, 2007; VALLE, 2007; TEIXEIRA, 2012).

⁴¹⁵ Essa constitui a perspectiva de Adone Agnolin, atual responsável pela disciplina de História das Religiões no departamento de História da USP. Ele tem sido, desde o início dos anos 2000, o principal nome na divulgação e ensino da História das Religiões na perspectiva historiográfica italiana no Brasil (AGNOLIN, 2013).

⁴¹⁶ Outra figura que também representa uma chegada da Ciência da Religião como componente curricular, porém no campo da Teologia, é o antropólogo holandês André Droogers. Ele introduziu a disciplina de Ciência da Religião (nomeada, na época, de Ciências Religiosas) na graduação em Teologia da Escola Superior de Teologia (EST), na década de 1980. Droogers demonstrava uma forte preocupação em diferenciar Teologia e Ciência da Religião, como pode ser exemplificado neste texto, fruto de sua aula inaugural na EST: “Qual seria então a diferença entre as ciências religiosas e a teologia? As ciências religiosas estudam a religião como fenômeno geral e estudam religiões concretas, comparando as suas histórias e os seus fenômenos. Para elas o cristianismo é uma das religiões estudadas. Os valores e as doutrinas do cristianismo não são mais importantes do que os das outras religiões. Nas suas pesquisas, as ciências religiosas aceitam somente critérios de metodologia científica. Na medida do possível, as ciências religiosas tentam respeitar as regras da objetividade, mas estão conscientes do fato de que a objetividade absoluta não existe. De modo geral as ciências religiosas evitam pronunciar-se sobre a verdade das religiões. As ciências religiosas em si não são religiosas, e por isso seria melhor falar-se em ciências da religião ou das religiões” (DROOGERS, 1981, p. 139). Para uma visão mais ampla sobre a atuação de Droogers e suas pesquisas, conferir o livro *Ciências da Religião: uma hóspede impertinente*, organizado por Bobsin e Silva (2020).

Em nosso entendimento, o fator determinante para compreender essa conjuntura reside no fato que os cursos de Ciências da Religião nascem, no Brasil, de uma relação ambivalente que os primeiros docentes da área mantinham com a Teologia: por um lado, procuravam se distinguirem do estudo teológico dogmático e metafísico, por outro lado, estavam profundamente atrelados às perspectivas teológicas progressistas, sobretudo a Teologia da Libertação⁴¹⁷ e o movimento ecumênico⁴¹⁸. Somado a isso, esses intelectuais, advindos do catolicismo e do protestantismo – seja na condição de sacerdotes ou leigos –, estavam em constante diálogo com as Ciências Sociais, notadamente os estudos sociológicos, antropológicos e psicológicos da religião produzidos na época. É nesse o cenário, esboçado a partir dos relatos de Oliveira (1996, 1998), Mendonça (2003, 2007, 2008), Queiroz (2007, 2009), Valle (2007, 2019) e Teixeira (2012), personagens que estiveram diretamente envolvidos com essa trama, que configurou as formações em Ciências da Religião. O caso brasileiro, quando contrastado com a genealogia do estudo comparado das religiões que fizemos nos dois capítulos anteriores, mostra-se em uma descontinuidade histórica e teórica explícita:

A ciência da religião no Brasil não nasceu, como na Europa, com o propósito de constituir uma área de pesquisa sobre a religião independente da religião, nem se propôs a ser um contraponto “científico” à abordagem teológica. Propor hoje um tal modelo tem sua legitimidade e isto deve ser debatido. Entretanto, seria enganoso avaliar a situação atual abstraído-se do modo de sua constituição (GROSS, 2012, p. 20).

Essa observação feita por Gross (2012) tem o valor de uma advertência: na elaboração de uma história dos cursos de Ciências da Religião no Brasil, não se deve pressupor que ela esteja em linha de continuidade com os mesmos elementos que fizeram emergir o estudo comparado das religiões no continente europeu. Isso não significa, obviamente, que ela não possui correlação com a história geral da *Ciência da Religião*, porém que se coloque em relevo as condições de produção em que esses cursos foram gestados, apreendendo os antagonismos

⁴¹⁷ “Esta teologia na verdade representa um movimento bastante multifacetado, que tem entre os seus méritos o de recolocar a teologia, na América Latina em geral e no Brasil em particular, em discussão no âmbito público. Enquanto dominara uma visão que relegava o tema da religião ao âmbito eclesiástico e ao dos cultos populares, podia manter-se com naturalidade a perspectiva de que teologia era sinônimo de dogmatismo. A ênfase da teologia da libertação questionou esta perspectiva, à medida que conjugou interesses militantes com elaborações teológicas que transcendiam o que a intelectualidade média entendia por dogmatismo” (GROSS, 2012, p. 13-14).

⁴¹⁸ “Se de um lado, as experiências das comunidades eclesiais de base e a de grupos católicos similares fermentavam um novo pensar teológico, por outro, no campo protestante uma série de experiências populares, em geral engendradas por setores da juventude das igrejas evangélicas, por grupos ecumênicos e por lideranças das igrejas protestantes mais sensíveis à responsabilidade social, geravam novas perspectivas teológicas, não obstante o conservadorismo da maioria da membresia das igrejas evangélicas. A movimentação da juventude, em especial por formas de inculturação do Evangelho incluindo novas práticas sociais e litúrgicas, possuía um eco considerável na temática da responsabilidade social cristã, uma das ênfases teológicas deste período” (RIBEIRO, 2018, p. 79-80).

sociais e ideológicos que lhes são inerentes. Seguindo esse raciocínio, cumpre recordar que os anos 1960 e 1970 são marcados pela reforma do ensino superior e pela criação do sistema de pós-graduação no Brasil, medidas que implicaram na “racionalização de recursos, busca de eficiência, expansão de vagas, reforço da iniciativa privada, organização da carreira docente, criação de departamentos em substituição ao sistema de cátedras, fomento à pesquisa e à pós-graduação” (MOTTA, 2014, p. 22-23). Esse processo, que representou uma grande reorganização no modo como a educação superior era pensada e ofertada nas universidades, ocorreu durante o período em que o país era governado sob a ditadura militar⁴¹⁹ (1964-1985):

Os militares e seus aliados civis implantaram reformas de impacto duradouro no ensino superior que ainda dão forma ao nosso sistema universitário, embora mudanças visando à democratização tenham sido adotadas em anos recentes. Da estrutura departamental ao sistema de pós-graduação, passando pelos exames vestibulares (neste momento em processo de mudança com a adoção do sistema Enem), a base da estrutura universitária em vigor foi construída sob a ditadura; ou melhor, foi imposta à força, embora a essência desse desenho tenha sido elaborada por líderes docentes, e a pressão do movimento estudantil – ou o temor que ela despertava nos militares – tenha servido de contrapeso e evitado a aplicação de certas medidas pretendidas pelo Estado (MOTTA, 2014, p. 23).

Segundo Motta (2014), essas mudanças foram realizadas sob o influxo de uma modernização conservadora e autoritária que caracterizou a ditadura militar, sendo tal política conduzida por uma coalizão de diferentes vetores da classe social dominante que se aliaram no golpe civil-militar de 1964. Essa coalizão implicou em uma mescla de interesses, muitas vezes contraditórios, das elites políticas e econômicas que compunham o governo militar⁴²⁰. No caso da reforma universitária, prevaleceu o entendimento de que o ensino superior deveria ser modernizado no sentido de torná-lo mais eficiente e produtivo, “tendo em vista as necessidades do desenvolvimento econômico e de modernização da máquina pública” (MOTTA, 2014, p. 21), privilegiando-se um ensino de teor tecnicista que “em detrimento da tradição humanista, e privilegiava-se o desenvolvimento tecnológico, em prejuízo da pesquisa voltada para a ciência pura” (MOTTA, 2014, p. 21). Essas reformas aconteceram acompanhadas de uma forte repressão do regime militar contra os grupos contrários à sua orientação ideológica,

⁴¹⁹ “Para viabilizar a desejada modernização, sobretudo durante o período inicial do regime militar (1964-68), enfatizou-se a adoção de modelos universitários vindos dos países desenvolvidos, em particular dos Estados Unidos” (MOTTA, 2014, p. 23).

⁴²⁰ “No barco da ditadura viajaram juntos grupos com ideias e propostas diferentes. Por isso, há que distinguir entre conservadorismo e autoritarismo nas políticas implantadas pelo regime militar. O impulso conservador foi importante na montagem do Estado pós-64, expressando anseios de manutenção do status quo e da ordem tradicional. No entanto, em vários momentos, as demandas conservadoras entraram em contradição com os propósitos dos grupos modernizadores; às vezes os conservadores levaram a pior em tais disputas, enquanto o autoritarismo sempre esteve presente na ditadura, em que pesem certas ambiguidades e a influência moderadora da opinião liberal, que também ocupava espaço nesse barco (MOTTA, 2014, p. 22).

promovendo várias modalidades de perseguição⁴²¹. Este último ponto, é central para explicar o posicionamento político de certos docentes e discentes da área de Ciências da Religião que não se restringiam ao estudo da religião, mas também estavam engajados nas lutas por emancipação e justiça social, muitas vezes não estando nítidas as fronteiras entre pesquisa e militância:

[...] na época não havia ninguém que fosse apenas cientista, todos nós também estávamos engajados contra a ditadura. A luta era dura por uma sociedade mais justa. Enfim, o cientista também era um ativista. Ah! Havia aqueles que só faziam Ciência da Religião ou só faziam Sociologia, Antropologia, Direito. As comissões de direitos humanos se espalharam pelo Brasil todo, enfim era uma época que todo mundo precisava arregañar as mangas e trabalhar, trabalhar cientificamente e trabalhar na militância também. Por isso houve essa conotação muito intensa que o nosso programa também tinha, essa característica de estarmos de mãos dadas com a Teologia da Libertação e com as comunidades de base para um trabalho científico e, ao mesmo tempo, porque não dizer, militante no sentido sócio-econômico-político (QUEIROZ, 2007, p. 207).

Em outras palavras, a conjuntura em que os primeiros cursos de Ciências da Religião foram gestados no Brasil advém de uma junção entre um elemento ideológico (componente militante) e a importação de elementos científicos de outras disciplinas (Ciências Sociais), marcando uma crítica ao alinhamento tradicional do catolicismo e do protestantismo com o poder político dominante no país⁴²². Essa combinação de elementos ideológicos e científicos pode ser rastreada na história dos três primeiros cursos da área implementados no país: o primeiro na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), o segundo na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e o terceiro na Universidade Metodista de São Paulo (UMESP)⁴²³. No caso da UFJF, os fios dessa trama começam a ser tecidos com a criação do colegiado de *Ciências das Religiões*, em 1969, e a implantação do departamento de *Ciências da Religião*, em 1971⁴²⁴. Desse período em diante, o departamento passou a oferecer diversas

⁴²¹ “O golpe, que teve início com uma concentração de forças, levou ao poder os militares, que assumiram o comando do estado brasileiro e instauraram todo um aparato burocrático-legal para legitimar o seu poderio e assegurar os interesses da burguesia brasileira. Destes instrumentos legais, os atos adicionais representaram a legitimação do seu poderio e instituíram um regime altamente repressivo, institucionalizando a violência, a tortura e o assassinato como uma estratégia para controlar os movimentos contrários ao regime” (ALVES; OLIVEIRA, 2014, p. 353).

⁴²² Uma caracterização da formação ideológica governista desse período pode ser observada nessa passagem: “[...] o projeto autoritário-conservador se pautava em manter os segmentos subalternos excluídos, especialmente como atores políticos, bem como em combater as ideias e os agentes da esquerda – por vezes, qualquer tipo de vanguarda – nos campos da política e da cultura, defendendo valores tradicionais como pátria, família e religião, incluindo a moral cristã” (MOTTA, 2014, p. 22).

⁴²³ Para uma leitura mais detalhada de nomes, datas e atas referentes ao período formativo desses três cursos, remetemos à dissertação de mestrado de Castro (2021) e à tese de doutorado de Silva (2021).

⁴²⁴ “Na experiência de Juiz de Fora ocorreram mudanças na nomenclatura do curso. No início nomeava-se ciências das religiões, depois passou para ciência das religiões – isso em 1974 – firmando-se depois, em 1989, com o atual nome de ciência da religião. Trata-se de uma verdadeira “ciranda dos nomes”. A mudança para o singular, uma notória influência alemã, foi definida pelo influxo de um dos professores do Departamento, Antônio Jose

disciplinas dedicadas ao estudo da religião, especialmente o Cristianismo⁴²⁵, elaborando entre 1971 e 1975 a proposta de um curso de graduação que culminou na realização de dois vestibulares (1976/1977) para o bacharelado em Ciências da Religião (PIEPER, 2018). O curso, porém, foi descontinuado ainda no ano de 1977 em função de uma campanha envolvendo o clero local de Juiz de Fora e setores da UFJF contrários ao curso:

[...] em 1977, nota-se mobilização do arcebispo da cidade, bem como de setores positivistas e conservadores da universidade, especialmente ligados à faculdade de Direito, no sentido de propor o fechamento do curso. Esses casos são sintomáticos para se notar como, nessas situações, alianças a princípio inimagináveis acabam ocorrendo: setores eclesiais e positivistas (PIEPER, 2019, p. 36-37).

A fim de entender as controvérsias que atravessaram esse processo, são necessários alguns esclarecimentos. Segundo Pieper (2018, p. 234), o curso nasce sob forte orientação teológica, visto que “a proposta inicial era de que fosse fundado na UFJF um departamento de teologia. O nome Ciências da Religião é uma contraproposta do Conselho Federal de Educação”. No documento do Conselho Federal de Educação, assinado por Newton Sucupira⁴²⁶ em 15 de março de 1968, é negada a abertura do departamento de Teologia, sendo sugerida a criação de um departamento de Ciências da Religião:

No que se refere à Teologia, entendemos que não pode constituir unidade ou subunidade autônoma do sistema das ciências básicas, pelo menos, tais como definidas na lei. Certamente a Teologia que se tem em vista não é a Teologia da qual falava Aristóteles na Metafísica, nem a Teologia Natural que se costuma chamar Teodicéia desde os tempos de Leibniz e que é uma parte da Metafísica na classificação Wolffiana. É a Teologia Dogmática, ciência do

Guglielmi, que defendeu ardorosamente essa mudança nos diversos colegiados na UFJF, tendo sido contemplado com a aprovação. Na documentação que apresentou em sua defesa – em favor de uma *Religionswissenschaft* – argumentou o professor: “a ciência da religião no singular tem o forte significado de abranger a totalidade dos fenômenos religiosos que aparecem nas diversas religiões” (conforme consta em ata do Departamento)” (TEIXEIRA, 2012, p. 542-543).

⁴²⁵ “Dentre os docentes responsáveis pelas disciplinas oferecidas estavam no início, Jaime Snoek (Ética I-II e Fenomenologia do Cristianismo IV – abordando a temática dos Elementos da Moral Cristã), Vitorino Nunes Duarte (Filosofia da Religião, Fenomenologia do Cristianismo I e Cristologia Sistemática), e Henrique Oswaldo Fraga de Azevedo (Estudo Comparado das Religiões I-II). Outros docentes foram se somando ao grupo: João Fagundes Hauk (História do Cristianismo I-IV), Wolfgang Gruen (Introdução ao Mundo Bíblico I e II), Domício Pereira Matos (Hermenêutica Bíblica I-III), Eduardo Benes de Sales Rodrigues (Filosofia da Religião I-II), Antônio Pedro Guglielmi (Hermenêutica Bíblica I-III), Walmor Oliveira de Azevedo (Hermenêutica Bíblica – em particular Antropologia Bíblica), Antônio José Gabriel (Psicologia da Religião), Zwinglio Mota Dias (Eclesiologia Sistemática, Antropologia Bíblica e Introdução ao Mundo Bíblico). Dentre outros docentes cogitados para lecionar disciplinas no Departamento de Ciências das Religiões, em seu período inicial, figuram os professores Breno Schuman, Pedro Ribeiro de Oliveira e Dalton Barros (padre redentorista, especializado na área de Moral)” (TEIXEIRA, 2012, p. 541-542).

⁴²⁶ É importante ter em mente que Newton Sucupira foi uma figura central na reforma universitária empreendida na época: “A pós-graduação no Brasil se estrutura intensamente a partir do Parecer nº 977 CES/CFE, de 3 de dezembro de 1965, conhecido como Parecer Newton Sucupira, e da Reforma Universitária de 1968, quando educação e desenvolvimento econômico estão atrelados num projeto de governo dos militares que planejaram um modelo de ensino superior, de universidade e, conseqüentemente, de pós-graduação, para atender a este objetivo” (ALVES; OLIVEIRA, 2014, p. 352).

divino como tal que pressupõe formalmente a Teologia, embora utilizando-se de instrumento conceitual próprio. Assim considerada, como bem acentua J. B. Metz, discípulo de um dos mais eminentes teólogos modernos, Karl Rohner [sic], a Teologia distinguindo-se da pura Filosofia da Religião, tem na fé a base e a finalidade de seu *Leges* (Cf. *Lexikon für Theologie und Kirche* [sic], Bd.X Verlag Herder Feiburg – 1965). Tradicionalmente, os estudos teológicos, nas universidades que possuem Faculdade de Teologia, são considerados como saber de cúpula, destinos à formação profissional do clero, pressupondo o que hoje chamamos de formação básica.

Por estes motivos, sugerimos que, em vez de Instituto de Teologia, esja [sic] criado no Instituto [sic] de Ciências Humanas um Departamento de Ciências da Religião, neste Departamento o fenômeno religioso pode ser estudado em seus vários aspectos, podendo ser ministrados cursos sobre e de Teologia (Parecer No. 190/68, aprovado em 15 de Março de 1968, Processo 733/67 – CFE) (PIEPER, 2018, p. 234-235).

Para Pieper (2018), esse documento possui um profundo valor histórico, sendo possível considerá-lo como a certidão de nascimento das Ciências da Religião no Brasil⁴²⁷. Visto que esse é o primeiro departamento a receber a nomenclatura de Ciências da Religião no país, “podemos concluir que o nome de Ciências da Religião não surge a partir da base, mas é sugerido por um órgão oficial do próprio MEC. Portanto, quem recomenda a criação de um curso com esse nome é próprio Ministério da Educação⁴²⁸” (PIEPER, 2018, p. 235). Apesar da sugestão de Newton Sucupira ter sido acatada, ela não foi seguida de uma reavaliação crítica da proposta do projeto de graduação, que continuou com contornos teológicos:

A nomenclatura do curso não segue a indicação do Conselho Federal de Educação [Ciências da Religião], mas adota “Ciências das Religiões”. No entanto, isso não acarretou maior reflexão acerca da necessidade de se repensar o próprio projeto do curso de graduação. Em termos mais claros, sob o nome de Ciências das Religiões oferecia-se uma formação com contornos claramente teológicos. Ao mesmo tempo, entretanto, a preocupação de inserção do estudo da religião na universidade pública leva a afirmar que esse estudo era feito de modo sistemático e aconfessional. Foram necessários alguns anos e muitos debates para que se alcançasse maior clareza sobre a repercussão da mudança da nomenclatura (PIEPER, 2018, p. 235)

Dito de outro modo, a distinção entre Teologia e Ciências da Religião surgiu como reação às pressões institucionais e não por uma iniciativa por parte do corpo docente que compunha o departamento. Cumpre lembrar que, a despeito de suas reconhecidas

⁴²⁷ “Este documento, certidão de nascimento das Ciências da Religião no Brasil, não obstante diversos erros de datilografia, é claro em sua intenção: considera inviável a proposta de uma teologia dogmática e sugere o nome Ciências da Religião. Alguns aspectos são importantes para se compreender o que está em jogo. Em primeiro lugar, a reforma que se propunha na época era relativa às, assim denominadas, ciências básicas. A teologia, obviamente, não estava inclusa nesse grupo, o que torna a proposta, de início, inviável” (PIEPER, 2018, p. 235).

⁴²⁸ “O nome proposto, já nessa ocasião, é Ciências da Religião (ciências no plural): o mesmo que se utiliza atualmente na área 44 da CAPES. E mais do que isso. Admite-se que se possa ensinar teologia, desde que ela apareça ao lado de outros elementos constitutivos do fenômeno religioso. Em suma, não pode haver exclusividade da teologia, mas ela não é suprimida” (PIEPER, 2018, p. 235).

competências acadêmicas, grande parte desses docentes era composta por padres, ex-padres e pastores ligados a uma perspectiva teológica progressista⁴²⁹, sendo isso um dos agravantes para as retaliações que a proposta do curso sofreu (PIEPER, 2018). Além disso, o Conselho Federal de Educação também não tinha uma noção muito precisa sobre o que seria uma graduação em Ciências da Religião, confundindo o estudo sobre religião com pregação religiosa:

A partir da fundação do Departamento de Ciências das Religiões, os professores planejaram um curso de graduação. Em 1974, é enviada ao CFE uma consulta tendo em vista o estabelecimento de uma licenciatura, inclusive com proposta de um currículo mínimo, cujo objetivo principal era a formação de professores de Ensino Religioso (UFJF, Aviso 142 de 07/02/1974). O parecer, pautado em argumentos bastante frágeis, nega a possibilidade de oferta do curso. Basicamente, o relator confunde estudo sobre religião com propagação de fé religiosa. Partindo dessa falsa premissa, o CFE entende que não deveria interferir em questões religiosas e que caberia aos ministros religiosos indicar os professores de ensino religioso. Ademais, pergunta como seria possível a formação de um professor a-religioso e totalmente imparcial na abordagem do fenômeno religioso (Parecer N° 2244/74, Processo 6.930/74 CFE, p. 331) (PIEPER, 2019, p. 28).

Esse parecer, emitido em 1974, vetava a oferta da licenciatura, porém não a do bacharelado, criando o precedente para que fossem realizados vestibulares em Ciências da Religião nos anos de 1976 e 1977, porém ainda em 1977 também foi proibido ao departamento a abertura de novos vestibulares, algo que só voltaria a acontecer vinte e cinco anos depois:

[...] em 1977, por meio de articulações entre setores positivistas da universidade e o clero local, o curso é proibido de abrir novos vestibulares, funcionando a partir de então como curso livre. O argumento era de que não havia diretrizes curriculares para essas graduações, o que, segundo a legislação da época, impedia seu funcionamento com a chancela das instâncias competentes. Na prática, essa decisão implicava o encerramento do curso. Durante toda a década de 1980, os professores do departamento, que a essa altura ofereciam disciplinas para outros cursos, elaboraram projetos pedagógicos de cursos de graduação e especialização. No entanto, somente conseguem implementar a especialização na década de 1990 e, logo em seguida, o mestrado. A graduação demandaria ainda mais tempo, tendo início somente em 2012 (PIEPER, 2019, p. 28-29).

⁴²⁹ Vale como exemplo o caso de Jaime Snoek (1920-2013), padre redentorista de origem holandesa, idealizador do curso de Ciências da Religião na UFJF: “Tendo chegado ao Brasil em 1953, depois de defender sua tese doutoral na Pontifícia Universidade de São Tomás de Aquino (Angelicum – Roma), instalou-se em Juiz de Fora. Atuou na cidade junto à Paróquia da Glória, assumindo também a cadeira de Teologia Moral no Seminário Maior dos Redentoristas no Floresta. Como reconhecido intelectual dessa área teológica, contribuiu com importantes ensaios na Revista Eclesiástica Brasileira e depois na revista internacional de teologia, *Concilium*, após sua fundação em 1965. [...] Sua presença na Universidade Federal de Juiz de Fora ocorreu na sequência da crise do Seminário da Floresta, em 1967, quando em razão da grande convulsão religiosa e social provocada pelo evento do Vaticano II (1962-1965), o Seminário da Floresta sofreu um rápido esvaziamento. Entre as alternativas que apareceram para os padres redentoristas que ali lecionavam estava a UFJF, que tinha um projeto de fundação de um Instituto de Teologia e Filosofia. Jaime Snoek começa a participar do Grupo de Estudos para a Reforma Universitária (GERU), relatando ao então reitor, prof. Moacyr Borges de Matos, o Projeto Universidade. Os redentoristas inserem-se na Universidade através da Faculdade de Filosofia e Letras (FAFILE), e o pe. Jaime assume a cadeira de Ética Geral, até então ocupada pelo professor Mozart Geraldo Teixeira” (TEIXEIRA, 2012, p. 537-358).

Conforme sugere Pieper (2018), foram nesses embates, sobretudo a partir dos anos 1980, que começou a se desenhar uma maior preocupação com as questões metodológicas e teóricas, tendo em vista as tentativas de reabertura da graduação em Ciências da Religião. Diante dos embargos sofridos por esse projeto, não foi pelo caminho da graduação que as Ciências da Religião se consolidaram no espaço da UFJF, porém pela via da pós-graduação, sendo criada uma especialização em 1991 e um mestrado em 1993 em *Ciência da Religião* – nomenclatura adotada pelo departamento a partir do final dos anos 1980⁴³⁰ (PIEPER, 2018). Esse caso ilustra uma situação muito peculiar dos cursos em Ciências da Religião, visto que as demais áreas de conhecimento geralmente têm sua inserção nas universidades primeiro pela consolidação das graduações, para somente então expandirem para os cursos de pós-graduação:

Quando se observa a história do estabelecimento das Ciências da Religião no Brasil, fica evidente que ela se deu de modo bem próprio. Em geral, as demais áreas do conhecimento tiveram início com a oferta de cursos de graduação, especialmente tendo em vista a formação de profissionais especializados para atender a demandas práticas. Nesses casos, o desenvolvimento mais sistemático de pesquisas, com a oferta de cursos de pós-graduação, ganhou impulso somente após a consolidação da graduação. Diferentemente desse padrão, no caso das Ciências da Religião, os primeiros cursos com funcionamento contínuo foram de pós-graduação. Isso se deve ao caráter do objeto de estudo e a aspectos circunstanciais (PIEPER, 2019, p. 26-27).

Sob esse viés, Pieper (2019) afirma que entre o final da década de 1970 e meados dos anos 1990, prevaleceu o entendimento de que o estudo da religião não seria uma formação de base, porém uma especialidade a ser buscada somente após a graduação em alguma área de conhecimento: “o discente teria uma formação inicial em, por exemplo, história, psicologia, sociologia etc. E, no intuito de ter uma especialidade em religião, continuava seus estudos no mestrado em Ciências da Religião” (PIEPER, 2019, p. 27). Para Pieper, foi essa direção institucional que fez com que os cursos em Ciências da Religião se firmassem primeiro no âmbito da pós-graduação ao invés da graduação. Tal argumento se sustenta historicamente no

⁴³⁰ Acerca da tentativa de reestruturação do curso feita em 1980, Pieper (2018, p. 252-253) faz a seguinte ponderação: “[...] a compreensão que se firma nesse período – de que Ciência das Religiões seria, na verdade, um ponto de encontro de diversas disciplinas (e não apenas metodologias) que se ocupam da religião – parece encaminhar a argumentação no sentido de se legitimar o curso recorrendo-se ao prestígio de outras áreas já estabelecidas e que, de alguma maneira, lidam com a religião. Assim, na tensão que se instaura entre a unidade de ponto de vista sobre o objeto e a interdisciplinaridade, este último polo acaba por se avolumar e se transforma em pluralidade disciplinar, afirmada como característica desse campo de estudos. Se esse modus argumentativo busca imputar à C. das Religiões a seriedade acadêmica conquistada por outras áreas, ela acaba por trazer um problema, especialmente quando se pensa num curso de graduação: qual é a especificidade da abordagem do fenômeno religioso que justifica a existência de um curso dessa natureza? Aliás, é justamente essa a pergunta levantada pelo Prof. Lucas Marques do Amaral (Pró-reitor de Ensino e pesquisa)”. Apesar de menções a autores como Eliade, Otto e van der Leeuw, além de algumas revistas internacionais de Ciência da Religião, ainda não parecia estar muito claro o que seria a disciplina Ciência da Religião ou mesmo um curso em Ciências da Religião.

fato que os dois cursos abertos após o da UFJF (PUC-SP e UMESP), foram ofertados no nível da pós-graduação. Esses cursos, cabe salientar, foram criados na década de 1970, período em que a política universitária adotada pela ditadura ganhava suas linhas centrais, estruturando, normatizando e institucionalizando o sistema das pós-graduações no país:

[...] a pós-graduação foi considerada uma das bases da Reforma Universitária de 1968 que, seguindo prioritariamente o modelo americano, criou cursos de mestrado e doutorado que alavancaram a pesquisa e a formação de novos intelectuais. Por outro lado, este processo estratificou a formação universitária, criando uma separação entre o mundo da graduação e o da pós-graduação e reunindo um conjunto seleto de professores, que passaram a integrar este novo *locus* do ensino superior. A década de 1970 indica que este objetivo encontrou terreno fértil nas universidades, que se estruturaram de forma a constituir os cursos/programas de pós-graduação, estabelecendo sua normatização e as regras de seu funcionamento. Contando com o fomento e apoio, sobretudo da Capes e do CNPq, a pós-graduação teve um crescimento vertiginoso nas décadas de 1970 e 1980, se constituindo como um dos aspectos mais bem-sucedidos da Reforma Universitária, uma vez que ensino de pós-graduação e pesquisa ganham um lugar por excelência na estrutura da universidade. A avaliação dos cursos e da produção científica também começa a ganhar maior relevo, assim como a atuação das entidades científicas das diferentes áreas de conhecimento (ALVES; OLIVEIRA, 2014, p. 371).

Em certo sentido, esse processo de estratificação entre graduação e pós-graduação acabou favorecendo institucionalmente as Ciências da Religião: ao lançar o estudo da religião exclusivamente para o campo da pesquisa, evitou-se os confrontos ideológicos que impediam que se constituísse uma formação de base na área, tal como ocorreu na UFJF. Se esse entendimento foi adotado de forma estratégica ou não, é uma questão em aberto, visto que os depoimentos que narram esse período não adentram nesse ponto. Ao menos no caso da PUC-SP, onde foi implementada a primeira pós-graduação da área, com a criação do programa de mestrado em Ciências da Religião, em 1978, a questão parece ter sido meramente circunstancial: “é interessante notar que a coisa começa pela pós-graduação e não pela graduação, porque o estudo de religião no nível de graduação era mais da Teologia, de uma disciplina de Ciências Sociais, de uma ou outra disciplina de Psicologia e de Antropologia (VALLE, 2007, p. 194). Nessa época, segundo Valle (2019), os alunos que se candidatavam as vagas do curso eram em sua maioria formados em seminários católicos ou protestantes⁴³¹. Isso,

⁴³¹ “O corpo discente ainda bastante diminuto era constituído, em geral, por religiosos, sacerdotes, pastores, ‘que mais buscavam reciclagem em religião do que produzir ciência na área’ (Queiroz, 1996, p.1). Embora houvesse a intencionalidade de uma distinção com a Teologia, no campo institucional muitas das disciplinas ofertadas guardavam similaridades no campo epistemológico. Outras, dada a formação de seus docentes, tinham vínculos diretos com a Sociologia, Antropologia, História e Psicologia. Uma preocupação voltada diretamente à Ciência da Religião não se fazia presente. Aos poucos, o Programa começou a estabelecer bases mais sólidas, com a ampliação do corpo discente e também pela estabilidade de um corpo docente permanente cada vez maior e dedicado somente a ele. Estavam dadas as condições para o segundo momento” (GUERRIERO, 2019, p. 15).

apesar de conferir certa homogeneidade ao grupo dos discentes, possuía a desvantagem de não ajudar a estabelecer uma distinção mais precisa entre *Ciência da Religião*, Teologia e as demais disciplinas que se ocupam do estudo geral da religião⁴³²:

O Programa da PUC-SP não teve, em seu início, uma perspectiva relacionada diretamente à Ciência da Religião que era realizada nos países europeus ou norte-americanos, dado o contexto mais amplo e à própria formação de seus colaboradores. Não se trata de nenhum demérito, mas apenas a constatação de um terreno ainda insipiente na Universidade brasileira. O Programa foi sendo construído pelo ideal de diferentes pesquisadores de áreas distintas, preocupados em não atribuir um cunho necessariamente teológico a seus estudos. Não havia aqui no país uma definição clara do que seria a Ciência da Religião, mas o Programa da PUC-SP se viu, inconscientemente até, na incumbência de planejar essa trajetória. Nenhum dos iniciadores teve formação acadêmica estrita na área de Ciência da Religião. A maioria do corpo docente do Programa então nascente vinha da Teologia, Filosofia ou mesmo Educação. Professores de outros programas da PUC-SP, notadamente Ciências Sociais e Psicologia, e que tinham a religião como objeto de suas pesquisas, participaram como convidados especiais desse primeiro momento (GUERRIERO, 2019, p. 15).

Segundo Guerriero (2019), esses anos foram marcados pela ausência de um quadro disciplinar com contornos mais rígidos, sendo as pesquisas desenvolvidas no mestrado pautadas em referenciais teóricos e metodológicos que os professores envolvidos na elaboração do curso traziam de suas respectivas formações. Em outras palavras, *a rubrica de Ciências da Religião não funcionava como o designativo de uma disciplina autônoma, mas sim de uma área de concentração de pesquisas que tinham o objeto-tema religião*. Tal problema, presente na própria fundação das pós-graduações da área no país, fez com que tanto as pesquisas como os pesquisadores em Ciências da Religião se constituíssem a partir do discurso de outras disciplinas:

A nomenclatura vinha das ciências representadas pelos professores. Nós não tínhamos ainda o conceito de núcleo. E aí a gente dizia: “você vai dar Filosofia da Religião”. Eu dava “Psicologia da Religião”, dei “Introdução às Ciências da Religião” por vários anos, [José] Queiroz também. Ministrei

⁴³² Além disso, o programa passou por diversos problemas em seu período inicial: “Nos primeiros anos, o Programa teve dificuldade de se firmar no âmbito da CAPES não por resistência desse órgão do Ministério da Educação, mas por questões internas. No início, que eu considero como uma fase de ‘incubação’, eram poucos os alunos, em sua maioria sacerdotes, religiosos e freiras. O corpo docente era reduzido e muito dependente de empréstimos de outros programas, em especial, da sociologia e da antropologia e essa situação se refletia na escassez das pesquisas (apenas 4 dissertações de mestrado nos primeiros anos) e nas publicações. O espaço físico era inexistente. Não havia nem sala nem secretaria própria, funcionando em espaço alheio e utilizando serviços estruturais de outros programas. Por essa razão, nos primeiros anos, permaneceu com a avaliação mínima da CAPES (que, na época, era o conceito C) e até correu o risco de ser cancelado do rol dos programas de pós-graduação. Houve também ânimos adversos ao Programa por considerá-lo sem objeto próprio, posto que outras áreas supostamente já cobriam os estudos da religião. [...] Aos poucos, o Programa foi se amoldando às exigências da CAPES e passou a ser reconhecido dentro da Universidade, com ressonância também em nível nacional e, mais recentemente, em âmbito internacional. Paralelamente, foi melhorando sua avaliação pela CAPES, conseguindo o conceito B (o conceito A era reservado apenas a poucos Programas de excelência)” (QUEIROZ, 2009, p. 6).

“Metodologia” e logo nós começamos as orientações das teses. Eu acho que a orientação de teses é que profissionalizou o trabalho. Professores mais conhecidos, como Hugo Asmann, Rubens Alves e Carlos Brandão na época estavam na Unicamp e não podiam ficar aqui muito tempo, e nós ficávamos. Nós éramos da PUC-SP, tínhamos contrato em tempo integral. Isso é que foi dando mais consistência à coisa. Então, pouco a pouco, definimos o rosto do programa (VALLE, 2007, p. 197).

Nesse momento inicial, o estudo da religião partia do enfoque de diferentes disciplinas, sendo o programa de Ciências da Religião um ponto de confluência dessas diferentes abordagens, melhor dizendo, uma câmara que em que as diversas disciplinas das Ciências Humanas e Sociais que versam sobre a temática religião se abrigavam. Ao menos nesse ponto, a situação vivenciada no Brasil não era muito diferente do que se passava em outros departamentos dedicados ao estudo de religião mundo afora. Durante os anos 1970, os departamentos de *Religious Studies* experimentaram um intenso processo de expansão, no entanto, esses departamentos, tal como afirma Sharpe ([1975] 1986, p. 298), “foram incapazes e nunca tiveram a intenção de fornecer um padrão metodológico único para o estudo da religião: eles deram a grupos altamente diversos de estudiosos um dossel organizacional sob o qual se abrigar e, em muitos casos, isso foi tudo”. Isso ressoa na própria opção pelo nome *Ciências da Religião*, conforme atesta Valle (2007)⁴³³:

Desde o início era mais “ciência” ou “ciências” – e eu dizia que era mais objetivo “ciências”. E era interessante, os professores de Sociologia e Antropologia aceitavam “ciências” e teriam dificuldade com “ciência”. Eu me recordo de uma tarde em que fui à casa do Cândido Procópio – ele morava aqui no Pacaembu, com a Beatriz Muniz de Souza, socióloga, que foi uma das primeiras estudiosas científicas do Protestantismo em São Paulo – exatamente para conversar sobre isso, porque nós tínhamos que definir o nome. Eu estava encarregado do pré-projeto e, quando entrei, ele falou: “acho que é mesmo Ciências da Religião”. Minha resposta foi “Eu também acho” e nós resolvemos batizar assim. E no Conselho da pós-graduação passou fácil (VALLE, 2007, p. 201).

A citação acima nos permite inferir a questão do nome da área foi resolvida de modo pragmático: uma vez que o curso de pós-graduação foi pensado como um modo de agregar variadas abordagens científicas que pesquisam a temática religiosa, nada seria mais coerente do que adotar o plural *Ciências da Religião* como o nome do curso⁴³⁴. Uma situação análoga parece

⁴³³ O funcionamento dos cursos em Ciência da Religião no exterior não era de todo desconhecido no início do programa da PUC-SP: “[...] quando nós fundamos o curso, eu estava em Harvard e nas universidades de Boston e Chicago. E tinha um prospecto com vinte, trinta, quarenta cursos na área de Estudos da Religião” (VALLE, 2007, p. 201).

⁴³⁴ Muito dessa aprovação se deveu ao fato de Valle assumir um papel institucional importante na PUC-SP, o que contribuiu para a consolidação do curso: “E eu também penso o seguinte: se eu não estivesse realmente na direção da universidade, o curso de Ciências da Religião teria sido boicotado. Muita gente pensa: “Isso não tem sentido, eu faço Sociologia, eu faço Antropologia.” Mas eu tinha força política. Houve coisas muito interessantes. Eu fui

ter ocorrido na criação do mestrado em Ciências da Religião da UMESP, em 1979. Nessa instituição de ensino, contudo, os laços entre Teologia e Ciências da Religião são mais estreitos do que nos casos da UFJF e da PUC-SP.

Fundado em 1970, o Instituto Metodista Superior (IMS), atual UMESP, tem sua origem na Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, criada em 1934. Segundo Herrera (2004), no ano de 1976 é aberto um mestrado em Teologia na Faculdade da Igreja Metodista que, três anos mais tarde, será transferido para o IMS, transformando-se no Programa Ecumênico de Pós-graduação em Ciências da Religião que, mediante a criação do Conselho Ecumênico de Pós-graduação de Ciências da Religião, contará com o apoio de diversas igrejas evangélicas⁴³⁵. Antônio Gouvêa Mendonça, personagem que integrou o corpo docente do curso de 1982 a 2002⁴³⁶, detalha alguns aspectos da fase inicial do programa na UMESP:

Em meados dos anos setenta, a Faculdade de Teologia da Igreja Metodista do Brasil, situada no Bairro de Rudge Ramos, em São Bernardo do Campo (SP), criou um curso de mestrado em Teologia. Embora situada no campus da então Federação de Escolas Superiores do ABC, conhecida simplesmente por IMS (Instituto Metodista de Ensino Superior), a Faculdade de Teologia era autônoma como instituição. Mas, por circunstâncias que não vêm ao caso aqui, a Faculdade foi incorporada ao IMS e o programa de mestrado passou a fazer parte do respectivo centro de pós-graduação. Esse centro já abrigava outros quatro programas dedicados a outras áreas de conhecimento, todos de Ciências Aplicadas. Essa passagem implicou na mudança do nome do curso de “Teologia” para “Ciências da Religião”. Acredito que isso tenha se originado de dois fatores circunstanciais. Primeiro, o fato de que os cursos de Teologia não seriam oficialmente reconhecidos e não cabiam, portanto, em um conjunto de cursos superiores reconhecidos que não tinham ainda o status autônomo de universidade. Segundo, a própria condição e experiência de alguns de seus principais professores, oriundos da Faculdade de Teologia e

aos EUA e visitei onze universidades. Em cada uma eu ia ao setor de estudos das religiões, e eles têm centenas de cursos da religião, procuradíssimos. Há engenheiros, médicos, jornalistas. E, no Brasil, isso é coisa de padre! Não, isso é coisa de todo ser pensante, e a ciência nasceu para pensar criticamente, analisar” (VALLE, 2007, p. 200).

⁴³⁵ “Desde o início do curso, considerando-se como tal sua inserção no Centro de Pós-Graduação do IMS, em 1979, sob inspiração do Dr. Benedito de Paula Bittencourt, existiu um Conselho Ecumênico, composto inicialmente por representantes de igrejas que tinham membros seus estudando conosco. Esse conselho, exclusivamente consultivo e fraternal, era formado por representantes das igrejas Metodista, Presbiteriana Independente, Adventista do Sétimo Dia, Episcopal, Evangélica Reformada (holandesa) e Reformada Húngara. A composição do conselho não significava limitação ao ingresso de alunos, pois desde o início havia alunos de outras igrejas. O mesmo princípio aplicava-se, como se aplica hoje, ao corpo docente. O conselho, pela sua natureza, não interferia na área acadêmica e tampouco na administrativa, áreas exclusivas, como não poderia deixar de ser, do IMS. Era importante, entretanto, pelo aspecto fraternal e, principalmente, ecumênico. Este último era fundamental para a obtenção de recursos no Exterior, principalmente bolsas de estudos, porque os órgãos ecumênicos não destinavam verbas para instituições particulares, mesmo igrejas” (MENDONÇA, 2008, p. 241).

⁴³⁶ “Minha contribuição consistiu na plena integração no corpo docente inicial com tempo exclusivo ao lado de Prócoro [Velasques Filho] e Jaci Maraschin. Juntos, ‘vivíamos’ o curso com entusiasmo e fervor intensos. Depois de ocupar o cargo de coordenador geral de pós-graduação, exerci o de coordenador do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião por quatro anos, isto é, entre 1990 e 1993. Foi nesse período que criamos o doutorado, cujo projeto tive a oportunidade de preparar. Foi um período de mudanças e minha participação na comissão de avaliação da CAPES aumentou muito minha experiência, o que reverteu em benefícios para o curso” (MENDONÇA, 2007, p. 211).

que eram formados em Ciências Religiosas (*Docteur ès Sciences Religieuses*) na Universidade de Estrasburgo, França. Seus diplomas ofereciam o título acadêmico de Ciências da Religião com especialização em Teologia. Vemos aí uma situação inversa do que viria a ocorrer depois no Brasil: as Ciências da Religião ofereciam o pálio sob o qual se abrigava a Teologia. (MENDONÇA, 2007, p. 208).

Nessa época, tal como afirma Mendonça (2008), o curso estava envolto por uma aura romântica, visto que o movimento ecumênico vivia seu ápice: “Os recursos desse mundo unificado dos cristãos, sob a hegemonia dos centros protestantes ricos, estavam à nossa disposição. Bastava que nosso desempenho e nossa idoneidade fossem reconhecidos para que tivéssemos pleno acesso às suas benesses” (MENDONÇA, 2008, p. 236). O programa em Ciências da Religião, todavia, experimentou um revés no final da década de 1980, quando a viabilidade orçamentária das pós-graduações na UMESP passa a ser questionada por parte de setores administrativos da instituição: “Mentalidades diferentes quanto ao sentido da pós-graduação entendiam que o custo que ela representava para a instituição não justificava sua presença no orçamento” (MENDONÇA, 2008, p. 236). Além disso, o movimento ecumênico passa a perder força entre o final dos anos 1980 e início dos 1990, fazendo a aura romântica que outrora inspirou o início do programa se dissipar e afetando diretamente o curso, especialmente no que se refere ao seu financiamento: “O curso, em expansão, não tinha espaço físico suficiente no Centro de Pós-Graduação, assim como não tinha recursos para aumentar o corpo docente e administrativo” (MENDONÇA, 2008, p. 238). Isso gerou um entrave no processo de ampliação do curso, bem como de seus respectivos projetos, tal como a criação de uma Biblioteca Ecumênica, por exemplo⁴³⁷. No entanto, esse momento de crise também acabou se tornando também uma janela de oportunidade para a revitalização do curso:

Mas esse período, administrativamente difícil, foi também marcado por três fatos que abriram novos horizontes para o curso, assim como para o desenvolvimento da área de conhecimento abrangida pela Teologia e pelas Ciências da Religião. Na verdade, dois desses fatos, como o projeto do Programa de Doutorado e a fundação do Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião, simplesmente conhecido por IEPG, e seu convênio com a Escola Superior de Teologia (EST) de São Leopoldo (RS), da Igreja Evangélica de Confissão Luterana, tiveram seus processos iniciados antes do período em questão. O outro, a fundação da Associação Nacional de Pós-Graduação em Teologia e Ciências da Religião (Anpter), foi iniciado e levado a cabo entre 1990 e 1994 (MENDONÇA, 2008, p. 239).

⁴³⁷ “Nos últimos anos da década de 1980 tínhamos onze funcionários e incorporado mais professores e instalado a Biblioteca Ecumênica como componente do projeto da Bibliografia Bíblica Latino-Americana, sob a liderança de Milton Schwantes. Entretanto, a expansão do curso dependente de recursos externos gerou séria crise entre 1990 e 1994. A expansão se sustentara em dois pilares principais: a solidez do movimento ecumênico e a disparidade cambial já mencionada. Ora, nesse momento, o movimento ecumênico já dava sinais de enfraquecimento e os planos econômicos do governo derrubaram os recursos de que dispúnhamos em dólares” (MENDONÇA, 2008, p. 238).

Em resumo, com a abertura do doutorado em Ciências da Religião, o primeiro do país, os convênios estabelecidos a partir do Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em Ciências da Religião e a fundação da Associação Nacional de Pós-Graduação em Teologia e Ciências da Religião, o curso da UMESP pode contornar aos problemas desencadeados pelo enfraquecimento do apoio do movimento ecumênico, bem como manter o curso em funcionamento (MENDONÇA, 2008). Diante desse quadro, constatamos que esse curso reproduz o mesmo padrão de implantação observado na UFJF e na PUC-SP: sem entendimento prévio de quais seriam os elementos teóricos e metodológicos constituintes desse tipo de formação, ele é levado a cabo em função das demandas institucionais e da perspectiva teológica progressista dos professores envolvidos na abertura dos cursos – que em sua maioria eram teólogos de formação⁴³⁸. Nesse sentido, vemo-nos compelidos a concordar com Mendonça (2008, p. 234) quando, ao fazer o balanço de sua carreira como docente na UMESP, ele afirma que “O tempo, caminhando no sentido inverso do que costumamos pensar, vai nos oferecendo opções que, escolhidas muitas vezes ao acaso, constroem o tecido de nossa existência”. Os fios de tapeçaria em que são tecidos os primeiros anos das Ciências da Religião no Brasil são alinhavados muito mais pelo acaso e pela necessidade do que pelo planejamento ordenado e sistemático. E isso, não podemos perder de vista, deu-se pelos caminhos institucionais abertos com a controversa reforma do ensino superior conduzida durante o regime militar.

Acerca dessa conjuntura, cabe uma última observação. Trata-se da alegação feita por praticamente todos os autores que contam suas vivências nas primeiras décadas dos cursos de Ciências da Religião⁴³⁹: a existência de uma mentalidade de corte positivista presente nas universidades brasileiras, contrária ao estudo da religião. Ainda que essa declaração seja um lugar comum nesses relatos, ela possui uma incongruência que merece ser exposta. Por um lado, é inegável que existiu uma clara oposição ao estudo da religião no âmbito acadêmico brasileiro, sobretudo nas universidades públicas. Por outro lado, o positivismo, tal como aparece nesses relatos, é empregado tão somente como um termo geral para agregar os diferentes antagonismos que os primeiros cursos de Ciências da Religião encontraram no meio acadêmico durante sua

⁴³⁸ “[...] é preciso enfatizar que o reconhecimento de cursos de teologia por parte do Ministério da Educação se deu somente a partir dos anos 2000. Diante desse entrave, alguns programas de pós-graduação viram na opção pelo nome Ciências da Religião uma alternativa para estudar religião com a chancela do MEC. Em alguns casos, entretanto, isso não implicou alterações epistemológicas mais substanciais nas propostas. Eram cursos com o nome de ‘Ciências da Religião’, mas com estrutura de teologia” (PIEPER, 2019, p. 27).

⁴³⁹ Tal visão é reproduzida por Oliveira (1996, 1998), Mendonça (2007, 2008), Queiroz (2007), Valle (2007, 2019) e Teixeira (2012), mas que também pode ser encontrada em autores que procuraram delimitar a conjuntura em que estavam investidos os primeiros pesquisadores da área (DREHER, 2001; CAMURÇA, 2008; GROSS, 2012).

implementação⁴⁴⁰. Se o positivismo realmente constituiu a ideologia subjacente daqueles que se opunham ao estudo científico da religião, essa é uma questão que não podemos respondê-la assertivamente, visto que exigiria um estudo histórico que foge ao escopo de nossa pesquisa. O fato é que o positivismo já era uma ideologia em decadência na década de 1960⁴⁴¹, não gozando do mesmo prestígio que obteve entre o final do século XIX e início do século XX. Além do mais, na conjuntura da ditadura militar, esse termo era geralmente empregado com uma conotação pejorativa para se referir aqueles que possuíam “uma visão meramente mercantilista de universidade, como se ela tivesse a reduzida função de formar mão-de-obra técnica, eximindo-se de reflexões teóricas e críticas” (PIEPER, 2018, p. 245). Aqui cabe lembrar que os usos do termo positivismo não escapam de um postulado básico da Análise do Discurso: o sentido de uma palavra é determinado pelas posições ideológicas que estão em jogo no processo sócio-histórico em que ela é (re)produzida (PÊCHEUX, [1975] 2014a).

Em síntese, foi nesse cenário que foram gestados os cursos de Ciências da Religião no Brasil, embarcações que no mar turbulento dos acontecimentos históricos, abrigaram sonhos e lutas que, embora pareçam incompatíveis aos nossos olhos, foram inseparáveis na inserção desses cursos no âmbito universitário. Será somente na década de 1990 que aparecerão os primeiros estudos preocupados em refletir acerca das questões epistemológicas implicadas no estudo científico da religião, época que coincide com o início do processo de consolidação institucional da *área de Ciências da Religião e Teologia*. Os elementos para a elaboração de uma nova rota de navegação começam a ser reunidos. Trataremos deles na próxima seção.

5.4 Pontos cardeais: rastreando a localização inicial de um debate

Os anos 1990 sinalizam uma nova fase das Ciências da Religião no Brasil. Um fator decisivo para compreender esse momento, é a criação, em 1995, da Associação Nacional de

⁴⁴⁰ Talvez o primeiro a contestar abertamente essa narrativa e apontar as suas ressonâncias nos debates da área tenha sido Costa (2019, p. 78): “[...] o adjetivo ‘positivista’ se tornou uma ofensa acadêmica no Brasil, já que tem como objetivo deslegitimar o discurso opositor, apesar de quem o usa não notar a ambiguidade do uso do termo. No caso da Ciência da Religião brasileira, pode-se falar que é um vocabulário comum aos seus membros, normalmente usado para designar os opositores da possibilidade de estudos científicos das religiões, ou, mais específico, para apontar quem crítica abordagens da fenomenologia da religião clássica ou da Teologia”.

⁴⁴¹ É possível constatar isso no seguinte comentário de João Cruz Costa (1904-1978), um dos principais expoentes do pensamento positivista no campo filosófico brasileiro, feito em meados dos anos 1960: “A influência do positivismo no Brasil teve o seu momento, efêmero é certo, mas sugestivo e fecundo, como costumam ser os momentos de ruptura. Às idéias de Augusto Comte são devidos os progressos de uma concepção mais objetiva, mais ‘científica’ da própria filosofia. [...] Continuará o positivismo? Sim, continuará como um rico e fecundo momento que foi do fluir da história da inteligência humana, do mesmo modo que na nossa cultura continuam o platonismo, o aristotelismo, o tomismo, o cartesianismo, o hegelianismo – sistemas de idéias nos quais se resumem tentativas de resposta ao problema do Universo e do Homem” (COSTA, 1964, p. 252).

Pós-Graduação em Teologia e Ciências da Religião (ANPTer), instituição responsável por congregar os pesquisadores desses dois segmentos de pós-graduações em uma área de avaliação comum junto à CAPES (MENDONÇA, 2003). É salutar ter em mente a situação em que se encontravam os programas que compunham a ANPTer na época de sua fundação:

[...] de que falamos, ao nos referirmos a programas de pós-graduação em teologia e ciências da religião? Concretamente, referimo-nos a cursos cujos objetivos e qualidade acadêmica lhes permitam ao menos postular o credenciamento junto ao MEC. Ao todo, tenho conhecimento de nove instituições de ensino que preenchem esse critério. São elas:

- Faculdade de Teologia da PUC-Rio (doutorado e mestrado em teologia);
- Instituto Ecumênico de Pós-graduação do IMS – São Bernardo do Campo – SP (doutorado e mestrado em ciências da religião);
- Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião da PUC-SP (mestrado em ciências da religião);
- Escola Superior de Teologia de São Leopoldo – RS (doutorado e mestrado em teologia);
- Departamento de Ciência da Religião da UFJF – MG (mestrado e especialização em ciência da religião);
- Pós-Graduação em Teologia da PUC-RS (mestrado em teologia);
- Instituto Santo Inácio de Belo Horizonte – MG (doutorado e mestrado em teologia);
- Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção – São Paulo – SP (doutorado e mestrado em teologia);
- Instituto de Evangelização – IDE – de Petrópolis – RJ⁴⁴² (mestrado em teologia) (OLIVEIRA, 1996, p. 98-99).

Segundo o relato de Oliveira (1996), dos nove programas de pós-graduação que compunham a ANPTer naquele período, apenas três eram de Ciências da Religião, o que explica, em certa medida, o caráter ainda incipiente que essa formação possuía no país. Mesmo assim, essa situação já representava um avanço, visto que até o ano de 1990 “apenas os cursos de pós-graduação da PUC-Rio, PUC-SP, IMS-SP e EST-RS haviam solicitado credenciamento ao MEC e, destes, só os três primeiros estavam credenciados e submetiam regularmente seus relatórios à Capes” (OLIVEIRA, 1996, p. 99). Foi nessa conjuntura que nasceu a proposta de “organizar-se um encontro desses programas e incentivar outros, já existentes ou em via de criação (como os da UFJF e da PUC-RS), a se credenciar junto ao MEC” (OLIVEIRA, 1996, p. 99-100). É a partir de uma reunião realizada no ano de 1993, na UMESP, entre esses programas de pós-graduação que será colocado em pauta a proposta de criação da ANPTer⁴⁴³

⁴⁴² Até o ano de 1996, apenas os cursos do IDE e da Faculdade de Teologia não estavam credenciados ou em vias de credenciamento junto ao MEC (OLIVEIRA, 1996).

⁴⁴³ “Esse encontro teve o apoio da CAPES, com o propósito de estimular o credenciamento de programas e de consolidar institucionalmente a área de Ciências da Religião e Teologia. O segundo encontro ocorreu em 1995 em Juiz de Fora, onde os debates giraram em torno da nomenclatura correta dos cursos e das diferenciações entre Ciências da Religião e Teologia. Nesse encontro foi então criada a Associação Nacional de Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião (ANPTer), e votada a primeira diretoria” (SILVA, 2021, p. 154).

(OLIVEIRA, 1996). O depoimento de Mendonça (2008) permite esclarecer as questões que estavam em jogo nesse processo:

Fui chamado pela primeira vez a colaborar com a Comissão de Avaliação da Capes em 1991. Fiquei quatro anos, mas, logo no primeiro ciclo de avaliação, o Prof. Ricardo Terra, do Departamento de Filosofia da USP e presidente da comissão, sugeriu-nos que atraíssemos mais cursos para o sistema e fundássemos uma associação nacional à semelhança de outras como a Anpof e a Anpocs⁴⁴⁴, a fim de promover o fortalecimento da área e sua emancipação futura da Filosofia. A Metodista dispôs-se a hospedar uma reunião de representantes dos cursos inseridos ou não no sistema de avaliação. A reunião, realizada na sala do Conselho Diretor, contou com coordenadores e professores de vários cursos, sendo que a maioria deles está hoje no sistema. A reunião durou dois dias e, afinal, foi eleita uma diretoria provisória encarregada de preparar um anteprojeto de estatuto para a associação. Essa reunião realizou-se em 1994 e no ano seguinte, em 1º de junho, organizou-se a Associação Nacional de Pós-Graduação em Teologia e Ciências da Religião (Anpter), em reunião realizada na Universidade Federal de Juiz de Fora. Foram eleitos presidente Paulo Fernando Carneiro de Andrade, da PUC-RJ, vice-presidente Antônio Gouvêa Mendonça, do IMS, e diretor-executivo Pedro de Assis Ribeiro de Oliveira, da Universidade Federal de Juiz de Fora. Além dos objetivos já mencionados, a Anpter deveria estimular o debate sobre o status científico da(s) Ciência(s) da Religião, já que o da Teologia não se discutia. No segundo dia da reunião foram apresentados alguns trabalhos sobre o tema. Não foram publicados, mas marcaram o início da preocupação com a possibilidade de uma Ciência da Religião, nome assumido pelo curso de Juiz de Fora, e sua definição perante a Teologia. A Anpter não cumpriu seu papel, mas a partir de sua primeira reunião, assim como de outra que realizou em Porto Alegre, na PUC-RS, deu partida num debate que se estende até hoje e está centrado no grupo que circula em torno do Curso de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (MENDONÇA, 2008, p. 244).

De acordo com Mendonça (2008), a criação da ANPTER foi sugerida pelo então presidente da Comissão de Avaliação da CAPES⁴⁴⁵ Ricardo Terra, objetivando que Teologia e Ciências da Religião conquistassem futuramente uma área de avaliação autônoma dentro da grade das Ciências Humanas, isto é, que esses programas não ficassem indefinidamente na condição de subárea na Área de Avaliação de Filosofia da CAPES. Nessa perspectiva, a fundação da ANPTER possibilitou maior fator de unidade institucional entre os pesquisadores

⁴⁴⁴ Trata-se da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS) e da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Filosofia (ANPOF). A ANPTER, semelhante à ANPOCS e à ANPOF, tinha por objetivo congregar as instituições de ensino e pesquisa e manter a representação junto às agências e órgãos de financiamento de pesquisa.

⁴⁴⁵ “É útil recordar que a CAPES é uma fundação que está diretamente vinculada ao Ministério da Educação (MEC) e que sua missão está na expansão e consolidação da pós-graduação *stricto sensu* no território nacional. Seu principal ponto de distinção em relação às agências semelhantes como, por exemplo, o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), está na Avaliação Quadrienal que ela efetua nos cursos de pós-graduação do país, sendo responsável em determinar o descredenciamento, isto é, o fechamento dos cursos que apresentam nota insuficiente” (SOUZA, 2019, p. 273).

vinculados aos programas de Teologia e Ciências da Religião⁴⁴⁶. Essa aliança trouxe consigo algo que, a princípio, não se revelou como um fardo: a questão de diferenciar Ciências da Religião e Teologia. Segundo Mendonça (2007, p. 209), não eram tanto questões teóricas ligadas à Teologia, mas sim “as possibilidades científicas das Ciências da Religião”, que marcaram os anos iniciais da ANPTER, que tinha dentre seus objetivos a ampliação do debate desse tema em eventos da área, porém ela “não teve o sucesso esperado e o assunto ficou latente” (MENDONÇA, 2007, p. 209). Segundo Mendonça (2003), as discussões de teor teórico-metodológico e acerca da identidade da área estiveram presentes em apenas dois momentos na ANPTER nos anos 1990: na primeira reunião da associação, em 1995, e em um segundo encontro realizado em 1999, em Porto Alegre (PUC-RS). Devido às diferenças no modo de conceber o lugar e o papel da Teologia na composição de uma área comum com as Ciências da Religião, esse debate foi descontinuado na ANPTER:

A partir da fundação da ANPTER, começamos a discutir o que temos chamado de status epistemológico das Ciências da Religião. Na realidade, isso se deu apenas em dois momentos. O primeiro, em Juiz de Fora, quando foi levantada a questão primordial da possibilidade de uma Ciência da Religião, e o segundo, em Porto Alegre, em que o impasse sobre a posição da Teologia parece ter desestimulado a convocação de outros encontros. Assim, a ANPTER parece ter-se afastado do debate (MENDONÇA, 2003, p. 166).

Ainda que essa polêmica tenha não tenha chegado a um consenso entre aqueles que estavam envolvidos nesse debate⁴⁴⁷, ela teve o mérito de trazer uma maior visibilidade para a questão. Os efeitos disso, ressoaram no seminário promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF no ano de 2000, evento que teve por propósito “reunir alguns pesquisadores e alunos dos programas de ciência ou ciências da religião recomendados pela CAPES para trabalhar a questão da afirmação desta área no Brasil, a sua pertinência e os seus desafios” (TEIXEIRA, 2001b, p. 3). Com isso, começava a se desenhar uma reflexão mais centrada na identidade das Ciências da Religião e suas razões de existência no âmbito dos

⁴⁴⁶ De forma paralela, também devemos mencionar a criação, em 1999, da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR), vinculada à *International Association for the History of Religions* (IAHR), principal associação internacional em Ciência da Religião. Entretanto, a ABHR não surge por iniciativa dos cursos de Ciências da Religião, mas sim por professores do Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista de Assis (UNESP). A ABHR, permanece ligada principalmente aos pesquisadores da área de História, embora haja cientistas da religião a ela associados.

⁴⁴⁷ “De acordo com o Relatório da Reunião da ANPTER de novembro de 1999 (ANEXO xxx), estiveram presentes os seguintes docentes: Érico Hammes e Luiz Carlos Susin (PUC RS e SOTER) Enio Mueller, Oneide Bobsin e Nelson Kirst (EST/IEPG) Paulo Fernando Carneiro de Andrade (PUC RJ) Luís Henrique Dreher e Faustino Teixeira (UFJF) Eduardo Rodrigues da Cruz, Frank Usarski e Luiz Felipe Pondé (PUC SP) Jaldemir Vitorio (CES /BH) Rui de Souza Josgrilberg e Etienne Alfred Higuier (UMESP), e Irene Ceswe (UCG/GO) e Antônio Elias Silveira Leite (ITESP)” (CASTRO, 2021, p. 109). Nesse relatório e nos textos oriundos do segundo encontro da ANPTER, ambos consultados e citados por Castro (2021), é possível notar que certa animosidade rondou essas discussões.

estudos de religião no Brasil – uma antessala para os embates que se desdobraram nas duas primeiras décadas do século XXI em torno do termo epistemologia.

Paralelamente aos debates da ANPTEP, emergem os estudos dedicados à epistemologia das Ciências da Religião, bem como as primeiras traduções de obras de *Ciência da Religião*. A respeito desse último ponto, gostaríamos de destacar alguns autores do campo do estudo comparado das religiões que tiveram livros traduzidos para o português, no Brasil, ao longo da década de 1990: Joachim Wach, *Sociologia da Religião* (WACH, [1971] 1990); Donald Wiebe, *Religião e verdade: rumo a um paradigma alternativo para o estudo da religião* (WIEBE, [1981] 1998); Giovanni Filoramo e Carlo Prandi, *As ciências das religiões* (FILORAMO; PRANDI, [1987] 1999) e Mircea Eliade, *Mefistófeles e o Andrógino: comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus* (primeira edição em 1991); *O sagrado e o profano: a essência das religiões* (primeira edição em 1992), *Tratado de História das Religiões* (primeira edição em 1992), *Mito do eterno retorno* (primeira edição em 1992) e *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase* (primeira edição em 1998) (ELIADE, [1949] 1992; [1949] 1998; [1962] 1999; [1983] 2002; [1957] 2010)⁴⁴⁸. Vale ressaltar que essas obras, com exceção do livro de Wiebe⁴⁴⁹, foram publicadas sem conexão com as discussões que aconteciam a respeito do status epistemológico das Ciências da Religião, respondendo muito mais a demandas de outros estudiosos interessados no tema religião⁴⁵⁰.

Nessa perspectiva, algumas questões são impreteríveis para compreender o que se passava na área nos anos 1990: *que ideia de Ciências da Religião possuem aqueles que empregam essa expressão? O que se faz passar sob essa rubrica?* A leitura de três estudos produzidos nessa época permite esboçar uma resposta⁴⁵¹ (FIGUEIRA, 1993; OLIVEIRA, 1996; MENDONÇA, 1999). O primeiro trabalho dedicado ao problema da epistemologia é a dissertação de mestrado de Eulálio Avelino Pereira Figueira, intitulada *O Estatuto Epistemológico da “Ciências da Religião”*, defendida no programa de pós-graduação em Ciências da Religião da PUC-SP, em 1993. Para o autor, não existiria, a rigor, uma *Ciência da*

⁴⁴⁸ Essas últimas duas referências (ELIADE, [1983] 2002; [1957] 2010), sinalizam as segundas edições de *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase* e *O sagrado e o profano*, uma vez que não tivemos acesso as primeiras edições dessas obras na década de 1990.

⁴⁴⁹ Essa obra foi traduzida por Luís Dreher, na época professor de Ciências da Religião na UFJF, um dos pesquisadores mais ativos nos embates epistemológicos da área no começo dos anos 2000.

⁴⁵⁰ As obras de Wach, assim como de Filoramo e Prandi foram publicadas como parte de coleções de *Sociologia e Religião* da Edições Paulinas e da Paulus, ao passo que as obras de Eliade compõem a coleção *Biblioteca do Pensamento Moderno* da Editora Martins Fontes. O livro de Filoramo e Prandi foi frequentemente citado nas discussões sobre o perfil das Ciências da Religião no início dos anos 2000.

⁴⁵¹ Vale destacar também, no campo da Sociologia da Religião, a publicação, em 1997, do ensaio de Francisco Rolim intitulado *Joachim Wach e a ciência da religião* (ROLIM, 1997). Nesse texto, é exposta uma compreensão sistemática do pensamento de Wach, correlacionando-o com a abordagem sociológica da religião de Max Weber.

Religião, porém *a Ciências da Religião*. Ele argumenta que devido a universalidade e natureza multifacetada do fenômeno religioso, a religião não poderia ser objeto exclusivo de uma ciência, sendo necessário “buscar um ponto que permita encontrar a chave, ou seja, apontar o caminho para um modelo que nos leve ao estatuto epistemológico (constitutivo) da Ciências da Religião” (FIGUEIRA, 1993, p. 9). Em função disso, ele defenderá o uso da expressão *Ciências da Religião* nos seguintes termos:

A terminologia “Ciências da Religião” deverá referir-se a uma atividade plural que, reunindo várias chaves de leitura, pretende ser singular. Atividade unitária, porém, plural, já que tratando-se de ciência que pretende não ser absorvida pelas demais ciências assim estabelecidas, tem para tal o esforço de constituir-se com seu estatuto e métodos próprios; ela mesma é resultante do conjunto das demais ciências que abordam, não por especificidade, mas por proximidade, a questão da religião (FIGUEIRA, 1993, p. 9).

Figueiras (1993) se vale da nomenclatura Ciências da Religião para indicar uma prática de pesquisa paradoxal: por um lado, designa uma atividade plural que se pretende singular, por outro lado, trata-se de uma atividade singular que se pretende plural. A pluralidade se expressa pelo agrupamento de chaves de leituras, ao passo que a unidade estaria na busca por um estatuto e métodos próprios. Para o autor, *a Ciências da Religião* não constituiria uma disciplina, porém se situaria na confluência de várias disciplinas que estudam o fenômeno religioso, sem que isso, todavia, implique na prerrogativa de alguma metodologia específica em relação às demais, respeitando-se pertinências e autonomias de cada uma delas (FIGUEIRA, 1993). Nesse ponto, Figueira reproduz o entendimento de que *a Ciências da Religião* funciona como uma câmara que abriga as diferentes disciplinas que tomam como objeto-tema a religião – uma noção comum entre aqueles que estavam engajados na construção dos cursos de Ciências da Religião no país entre as décadas de 1960 e 1980:

Dado que o objetivo de estudo da Ciências da Religião não é em primeira instância, exclusivo seu, e sim comum a outras ciências, isto é, no sentido de que não constituem um campo de estudo à parte dos demais campos das ciências que também tomam a religião como objeto. Ela deve pois, integrar-se naturalmente ao discurso humano sobre o homem. Mas convém delimitar com precisão seu objeto e suas funções. Sendo assim, partimos do paradigma de que a ciências da religião, pelas diversas interrogações que coloca, situa-se na confluência de várias outras disciplinas que abordam a questão do fenômeno religioso, como: História, Teologia, Filosofia, Psicologia, Sociologia, etc., cujos métodos e contribuições utiliza com proveito, sempre conservando com relação a elas uma indubitável originalidade. Penso que o método da ciências da religião se há-de buscar pela interdisciplinaridade com as demais ciências (FIGUEIRA, 1993, p. 10).

A fim de justificar essa compreensão na produção acadêmica brasileira, Figueira (1993) faz um recenseamento das teses e dissertações sobre religião defendidas entre 1973 e 1991 nos

programas de pós-graduação em Filosofia, História, Ciências Sociais e Ciências da Religião da PUC-SP⁴⁵². Ao realizar uma leitura desse material, Figueira (1993) afirma não ter identificado uma clareza de método ou de objetivos comuns do *conjunto de Ciências da Religião* – o que compreende os programas de pós-graduação por ele analisados. Diante da ausência de um elemento comum que fizesse convergir esses diferentes modos de aproximação do fenômeno religiosos, Figueira (1993, p. 4) propõe como solução a adoção da abordagem sociológica desenvolvida por Joachim Wach, com qual “consideramos o fenômeno religioso na variedade de suas funções sociais, nas quais se inscrevem as múltiplas experiências das culturas humanas”, juntamente com a interdisciplinaridade defendida por Alfonso Barrero⁴⁵³, como o método para a Ciências da Religião, entendendo-a “como único método capaz de permitir essa unidade de compreensão resultante do processo científico” (FIGUEIRA, 1993, p. 4). O autor, entretanto, não só adota a teorização proposta por Wach como também pretende fazer uma retificação de seu pensamento, entendendo que o estudo sociológico da religião proposto por Wach⁴⁵⁴ ainda estaria distante de uma abordagem interdisciplinar:

Verificamos que a proposta de J. Wach, ainda que em seu desenvolvimento seja de interesse para pensarmos a questão do estatuto epistemológico da “ciências da religião”, de fato ela se apresenta de certo modo incongruente para, a partir dela estabelecermos definitivamente o estatuto epistemológico da ciências da religião. Para J. Wach será a sociologia da religião, a disciplina que irá dar conta da questão da religião, tendo como apoio o trabalho das demais ciências humanas e do social. Diríamos nós que o que Wach nos propõe resultaria num modelo de holismo, no qual uma ciência, a sociologia da religião, deveria ser a ciência por excelência da religião (FIGUEIRA, 1993, p. 93).

Apesar do pioneirismo que a dissertação de Figueira representa nesse debate epistemológico, ela apresenta alguns problemas. Nessa crítica acima, por exemplo, Figueira parece desconhecer que a Sociologia da Religião feita por Wach é constitutiva do ramo sistemático da Ciência da Religião. Na bibliografia utilizada em sua dissertação⁴⁵⁵, a única obra

⁴⁵² O que Figueira (1993) passa em revista ao analisar essas teses e dissertações são os métodos utilizados nas pesquisas que tem como temática o fenômeno religioso. Contudo, ele não empreende uma análise crítica desses métodos, limitando-se a expor como apêndice de seu trabalho o resumo das teses e dissertações consultadas.

⁴⁵³ Figueira (1993) se vale apenas de um texto desse autor, publicado nos anais de um congresso, não realizando uma discussão mais aprofundada acerca do que seria a interdisciplinaridade pensada por Alfonso Barrero.

⁴⁵⁴ “Sem dúvida, Wach nos traz valiosas contribuições, para se pensar a questão da epistemologia da Ciências da Religião, porém a finalização de sua proposta fica aquém do que julgamos ser a questão crucial do problema. Wach entende a existência das ciências da religião como uma ciência geral que deve ter como base a sociologia. [...] segundo Wach e seguindo a sua proposta, o resultado final da abordagem deste campo de conhecimento seria, sem dúvida uma abordagem sociológica, com a ajuda dos demais estudiosos que tem como especificidade o estudo da questão da religião” (FIGUEIRA, 1993, p. 91).

⁴⁵⁵ Além de Wach, apenas mais um cientista da religião é utilizado como referencial, o francês Michel Meslin com a obra *Aproximación A Una Ciência de Las Religiones*, traduzida para o espanhol em 1978 (FIGUEIRA,

de Wach citada é a tradução para o português de *Sociology of Religion* (WACH [1971] 1990). Uma leitura isolada desse livro, pode gerar a impressão de que Wach executa uma investigação estritamente sociológica, o que parece ser o caso de Figueira quando tece sua crítica ao que ele entende ser o holismo da Sociologia da Religião de Wach. Contrapondo-se a Wach, Figueira apresenta a interdisciplinaridade como o método mais adequado para a *Ciências da Religião*⁴⁵⁶:

Por fim propomos como paradigma para a “Ciências da Religião” que ela seja pensada como uma atividade plural, porém unitária, onde a ação o termo interdisciplinaridade seja entendida como conveniente articulação daquelas ciências e dos diversos círculos epistemológicos que contribuirão para a formulação da “ciências da religião”. Não se trata portanto de estabelecer uma somatória de ciências e sim permitir-se que as ciências, cada uma guardando sua autonomia, contribuam para um conhecimento mais aprofundado do homem e de suas manifestações de vida (FIGUEIRA, 1993, p. 94).

Em síntese, Figueira faz da interdisciplinaridade o eixo de organização metodológica da Ciências da Religião, a fim de resolver o paradoxo entre unidade e pluralidade desse espaço de confluência entre disciplinas. Nos termos do próprio autor, a interdisciplinaridade é uma *conveniente* articulação das ciências e epistemologias que conferem forma a *Ciências da Religião*. Conveniência essa que retira de questão, por exemplo, a existência de uma prática científica específica dedicada à religião, uma vez que o fenômeno religioso não poderia ser *reduzido* ao estudo de uma única disciplina, assim como também não é problematizada a pertinência da oferta de uma formação específica em Ciências da Religião. Sob esse viés, a discussão acerca do estatuto epistemológico *da Ciências da Religião* acaba por não remeter nem à história dos problemas teórico-metodológicos do estudo comparado das religiões nem a um questionamento do processo de institucionalização dos cursos da área.

Esse último ponto, será discutido no texto *Teologia e Ciências da Religião: uma área acadêmica*, de Pedro de Assis Ribeiro de Oliveira, publicado em 1996 no livro *Teologia: profissão*, organizado por Márcio Fabri dos Anjos (OLIVEIRA, 1996). Esse ensaio tem o mérito de ser o primeiro a refletir sobre a Teologia e as Ciências da Religião como uma área acadêmica autônoma, apresentando um panorama de sua formação e situação naquele momento⁴⁵⁷. Ao esboçar o panorama, Oliveira o faz em dois momentos. No primeiro, trata do

1993). Essa obra, contudo, serve como uma literatura secundária na dissertação, sendo utilizada para contextualizar o estudo geral da religião e não para pensar o estudo comparado das religiões como uma disciplina específica.

⁴⁵⁶ Segundo Figueira (1993, p. 92), o uso “da expressão ‘a’ ciências da Religião ao invés de ‘as’ Ciências da Religião, teve como objetivo enfatizar essa perspectiva interdisciplinar”.

⁴⁵⁷ Oliveira apresenta os antecedentes da área, especialmente no que tange à reflexão teológica mais progressista das alas católicas: “Na realidade, tanto na Igreja católica romana, vivendo o saudável impacto do Concílio Vaticano II e de Medellín, como nos ambientes ecumênicos do campo protestante, o contexto de abertura dos anos 70 e início dos 80 assegurou a necessária autonomia desses espaços da teologia e das ciências da religião. É durante os anos 80 que sua fragilidade vai se revelando, principalmente nos espaços institucionais da igreja católica. Não é,

reconhecimento dos programas de pós-graduação em Teologia e Ciências da Religião junto ao MEC/CAPES como elemento chave constituição da área, ressaltando a importância da SOTER e ANPTER nesse processo. No segundo momento, ele traz o questionamento acerca do lugar das Ciências da Religião nessa área. O conceito norteador do texto é o de comunidade científica:

Esboçado o panorama de pós-graduação na área de teologia e ciências da religião, vejamos agora o que está em jogo na constituição de sua comunidade científica. Para explicitar o problema, tomo como quadro de referência Thomas Kuhn. Para ele, uma ciência só se constitui na medida em que seus praticantes formam uma comunidade capaz de validar sua cientificidade. Em outras palavras, um conhecimento só pode receber a chancela de científico se esta for conferida por outros cientistas. No seu conjunto, eles e elas formam sua instância de validação: examinam seu rigor lógico, passam sua fundamentação empírica pelo crivo da metodologia e verificam sua consistência com o corpo de conhecimentos existentes. Essa instância é o que Kuhn chama de comunidade científica. Um de seus pontos fortes deve ser sua autonomia. Ao avaliar a cientificidade do conhecimento de sua área, ela não pode se submeter a outros critérios senão os do rigor científico e os que derivam de sua metodologia específica (OLIVEIRA, 1996, p. 101-102).

Em síntese, a principal instância de validação do conhecimento de uma ciência é a própria comunidade científica que o produz, sendo os critérios de cientificidade regulados pela autonomia que uma comunidade científica consegue desenvolver e manter em relação às demais. Não entraremos no mérito de discutir a pertinência ou não dessa conceituação de Kuhn. Limitamo-nos a entender o seu funcionamento como fio condutor da reflexão de Oliveira, ou seja, como ele mobiliza esse conceito para caracterizar o que entende ser a comunidade científica da Teologia e Ciências da Religião no Brasil. E como o próprio autor reconhece, ele não faz um uso rigoroso desse conceito, tentando acomodá-lo ao caso que analisa:

Vejamos primeiramente o caso específico da teologia. Sua validação não pode ser feita unicamente a partir de critérios aplicáveis a outros ramos do saber científico. Ou seja, a produção teológica não se legitima unicamente pelos critérios de coerência interna, fundamentação objetiva (no caso, a mediação hermenêutica) e consistência com o corpo teórico no qual se insere, mas também pelo critério da ortodoxia que não é verificável pela comunidade científica e sim pela comunidade religiosa que a recebe. [...] Disso decorre, necessariamente, uma subordinação do teólogo ou teóloga à comunidade religiosa cuja fé ele ou ela pretende fundamentar teologicamente, embora não implique necessariamente uma subordinação às autoridades eclesiais. Isto porque a produção teológica pode ser recebida por uma comunidade religiosa independentemente de ter sido validada por suas autoridades (OLIVEIRA, 1996, p. 103).

Ainda que Oliveira tenha indicado que a autonomia é o principal elemento de uma comunidade científica, esse é um atributo que ele afirma que a Teologia não possui plenamente,

portanto, mera coincidência o atual interesse dos praticantes da teologia e das ciências da religião em reforçar a face acadêmica de sua comunidade científica” (OLIVEIRA, 1996, p. 102).

uma vez que a validação do conhecimento teológico dependeria tanto de sua comunidade científica como de sua comunidade religiosa. A primeira, seria responsável pelo valor acadêmico da pesquisa, ao passo que a segunda julgaria se de fato esse conhecimento fala acerca dessa comunidade. Em outras palavras, a validade do conhecimento produzido pela Teologia é dependente de uma comunidade extracientífica. O critério da autonomia, sob esse viés, é demasiadamente alargado a fim de que a Teologia possa se acomodar ao conceito de comunidade científica. No que concerne às Ciências da Religião, elas também só teriam uma relativa autonomia, expressa nos seguintes termos:

Problema análogo ocorre com outras ciências da religião, aí incluída a filosofia da religião. Também elas precisam de uma dupla validação, embora de outra natureza, já que não dependem da *receptio* de alguma comunidade religiosa nem se subordinam a critérios de ortodoxia. Por sua face de estudo da religião, cabe a avaliação de sua produção pela comunidade de teologia e ciências da religião, enquanto por sua face de uma disciplina com sua metodologia específica (v.g. sociologia, antropologia, filosofia, história, psicologia, geografia...) deve submeter-se à avaliação científica de sua comunidade. É portanto necessário que os praticantes das diversas ciências da religião se submetam às suas respectivas comunidades científicas, onde sua produção possa ser apreciada e criticada enquanto pertinente à sua disciplina, independentemente de tomar como objeto de estudo a religião. Por isso, a participação dos cientistas sociais, historiadores, filósofos e outros na Soter e na ANPTER não poderá jamais substituir sua participação nas respectivas associações científicas de pós-graduação (OLIVEIRA, 1996, p. 104).

Para Oliveira, as Ciências da Religião constituem uma agremiação de disciplinas que se dedicam ao estudo científico da religião. Diante dessa diversidade que caracteriza as pós-graduações que estão sob essa rubrica, caberia também uma outra instância validativa. Com isso, o pesquisador em Ciências da Religião dependeria tanto da validação da sua comunidade específica como da comunidade científica a que ele está vinculado por intermédio de sua graduação ou da natureza de sua pesquisa. Por exemplo, um cientista da religião que pesquisa a religião sob um enfoque sociológico precisa da validação tanto da comunidade dos cientistas da religião como dos sociólogos. A autonomia tanto das Ciências da Religião como da Teologia seria, portanto, uma autonomia relativa:

Podemos então concluir esta primeira parte da análise explicitando os limites e a autonomia de nossa comunidade científica. O primeiro limite concerne especificamente à teologia: nossa comunidade não pode validar parâmetros de fé ou ortodoxia, pois não lhe cabe definir se determinada produção teológica é ou não é legitimamente católica, luterana ou presbiteriana. O segundo limite refere-se às demais ciências da religião: sua validação científica precisa também da crítica dos pares na mesma disciplina. Mas, respeitados esses limites, nossa comunidade tem direito à sua legítima autonomia na apreciação da qualidade da produção referente à religião (OLIVEIRA, 1996, p. 104).

Diante dessa conclusão esboçada por Oliveira, caberia perguntar se o uso do conceito de comunidade científica não cumpre mais o papel de uma rubrica do que o de uma definição. Além disso, não fica claro se, para o autor, Teologia e Ciências da Religião de fato constituem uma única comunidade científica ou não, visto que elas obedecem a critérios avaliativos diferentes. Será que o conceito de comunidade científica pode ser dilatado dessa forma sem ser distorcido? Submeter a validação do conhecimento produzido por uma comunidade científica ao julgamento de uma comunidade religiosa, ainda que parcialmente, não descaracteriza o conceito de Kuhn? A conceituação de Kuhn, quando observada, parece nem ao menos sustentar a ideia de que Teologia e Ciências da Religião formariam uma única comunidade científica:

[...] uma comunidade científica é formada pelos praticantes de uma especialidade científica. Estes foram submetidos a uma iniciação profissional e a uma educação similares, numa extensão sem paralelos na maioria das outras disciplinas. Neste processo absorveram a mesma literatura técnica e dela retiraram muitas das mesmas lições. Normalmente as fronteiras dessa literatura-padrão marcam os limites de um objeto de estudo científico e em geral cada comunidade possui um objeto de estudo próprio. Há escolas nas ciências, isto é, comunidades que abordam o mesmo objetivo científico a partir de pontos de vista incompatíveis. Mas são bem mais raras aqui do que em outras áreas; estão sempre em competição e na maioria das vezes essas competições terminam rapidamente. O resultado disso é que os membros de uma comunidade científica vêm a si próprios e são vistos pelos outros como os únicos responsáveis pela perseguição de um conjunto de objetivos comuns, que incluem o treino de seus sucessores. No interior de tais grupos a comunicação é relativamente ampla e os julgamentos profissionais relativamente unânimes. Uma vez que a atenção de diferentes comunidades científicas está focalizada sobre assuntos distintos, a comunicação profissional entre grupos é algumas vezes árdua. Frequentemente resulta em mal-entendidos e pode, se nela persistimos, evocar desacordos significativos e previamente insuspeitados (KUHN, [1970] 1998, p. 222-223).

Na definição kuhniana de comunidade científica, como é perceptível, não há espaço para a situação de dupla avaliação de comunidades científicas, tal como no modelo proposto por Oliveira para as Ciências da Religião, visto que é justamente no confronto entre elas que o saber científico encontra parte do seu progresso. Além disso, a validação do conhecimento científico por uma comunidade extracientífica, como no caso da Teologia, também não encontra abrigo nessa conceituação. O emprego que Oliveira (1996) faz do conceito de comunidade científica está em dissonância com a proposta de Kuhn, visto que não há uma coesão interna que assegure chamar a área de Teologia e Ciências da Religião de comunidade científica, mas tão somente o que ela era no período: uma área de avaliação desses dois segmentos de pós-graduação. Não deixa de ser interessante notar que embora Oliveira (1996) entenda que Teologia e Ciências da Religião formam uma área comum, ele pensa que elas constituem

campos de conhecimento distintos. E é em função dessa distinção que ele se propõe a pensar qual seria a identidade das Ciências da Religião.

Oliveira (1996) partilha do entendimento que o emprego da expressão *Ciência da Religião*, termo utilizado no programa da UFJF onde ele lecionava, não seria sinônimo de uma disciplina específica, porém do estudo científico dos fenômenos religiosos em toda sua pluralidade: “ao falarmos de ciência pretendemos fazer uma abordagem que, por ser científica, não é interna às religiões, mas que não se restringe a uma única disciplina. Mestre em ciência da religião é alguém que, na sua área, está apto a ensinar e pesquisar no campo da religião” (OLIVEIRA, 1996, p. 107). O autor argumenta que essa posição é a mesma de quem usa o termo *Ciências da Religião*, como no caso dos programas da PUC-SP e da UMESP (antigo IMS) que, juntos com o da UFJF, eram os únicos a ofertar essa formação:

Em tese, a perspectiva é basicamente a mesma, já que nenhum programa de pós-graduação de nossa área teria a pretensão de conferir o título de mestre em filosofia, psicologia, ciências sociais ou história, só porque aborda a religião sob o ângulo de alguma ou várias dessas disciplinas. Cabe aqui uma referência às experiências do IMS e da PUC-SP. No primeiro, a solução foi encontrada sob a forma de quatro áreas de concentração: teologia e história, Bíblia, ciências sociais e religião, e teologia prática. No segundo, o mestrado em ciências da religião é articulado com outros, de modo que o estudante se especializa no estudo da religião ao mesmo tempo em que se aprofunda na temática de sua área em outro departamento (v.g. sociologia, antropologia, psicologia) (OLIVEIRA, 1996, p. 107).

Como reconhece o autor, estava fora de questão o entendimento de que Ciências da Religião ou Ciência da Religião fossem nomenclaturas que designassem uma prática científica do estudo comparado das religiões. Em resumo, predominava o entendimento de que a pós-graduação em Ciências da Religião equivalia a um tipo de especialização temática em religião, podendo receber diferentes enfoques metodológicos e teóricos do conjunto das Ciências Humanas e Sociais. Essa situação justificará um tipo de crítica muito aguda que passa a emergir no começo dos anos 2000 a posições semelhantes à esboçada por Oliveira: “A disciplina ciência da religião é encarada como um agregado de disciplinas, o que ela de certo modo é; o mestre em ciência da religião, quando sai, sente-se competente como sociólogo da religião etc., mas não como cientista da religião *enquanto tal*” (DREHER, 2001, p. 171). O que também abrirá espaço para questionamentos como de Portella (2011, p. 216): “não seria mais honesto e coerente abrigar tais pesquisas em áreas de concentração dentro destes Departamentos/Programas universitários específicos?”. Nessa perspectiva, fica posta em questão a legitimidade das Ciências da Religião como uma área de conhecimento autônomo, visto que ela não seria mais do que um agrupamento temático de disciplinas.

Uma primeira tentativa de defesa das Ciências da Religião a partir de uma fundamentação teórica e metodológica que lhe conferisse autonomia em relação às demais disciplinas é feita por Antônio Gouvêa Mendonça em seu artigo *Fenomenologia da experiência religiosa*, publicado no periódico *Numen*, em 1999. Para Mendonça (1999), a tarefa fundamental da *Ciência da Religião* é interpretar a experiência religiosa, sendo a Fenomenologia a abordagem que melhor permite caracterizar essa disciplina em sua singularidade, bem como compreender a religião em sua integralidade⁴⁵⁸. Nas palavras do autor:

O escopo desta reflexão é avançar tanto quanto possível no terreno pedregoso e minado da área de conhecimento chamada de ciência ou ciências da religião, que está nos desafiando neste momento em que a religião ganha cada vez maior espaço na pesquisa científica. Nosso fio condutor será a *fenomenologia*, primeiro como possibilidade de fundamentação do religioso, depois como método para a compreensão das formas de religião e sua unidade com os *a priori* religiosos (MENDONÇA, 1999, p. 68).

Mendonça toma como ponto de orientação para sua reflexão, a seção de *Phänomenologie der Religion* dedicada à história da *fenomenologia praticada na Ciência da Religião*. Cabe recordar que nessa obra de Gerardus van der Leeuw, Fenomenologia da Religião e Ciência da Religião são tomados como sinônimos – entendimento que é endossado por Mendonça. Em seu artigo, ele não diferencia a fenomenologia que advém do estudo comparado das religiões da fenomenologia que é pensada a partir da filosofia de Husserl, porém cruza as duas linhagens, colocando esta última como origem da Fenomenologia da Religião:

Tanto Benjamin Constant como Schleiermacher ocupam-se da religião sob o ponto de vista fenomenológico, embora não tratem explicitamente desta disciplina. Max Scheler e Edmund Husserl, porém, já se acham em pleno domínio da fenomenologia. São contemporâneos, mas a obra de Husserl destacou-se mais, e em torno dela gira propriamente a fenomenologia, tanto como filosofia no sentido mais geral, tanto como método (MENDONÇA, 1999, p. 73).

Para Mendonça, a Fenomenologia tem como ponto de partida os trabalhos de Husserl, responsável por lançar suas bases conceituais e metodológicas, e de Scheler, o primeiro a ter desenvolvido propriamente uma Fenomenologia da Religião⁴⁵⁹, embora ela encontre

⁴⁵⁸ No entendimento de Mendonça (1999, p. 69), a fenomenologia deve ser apreendida “como teoria do conhecimento, como método e, principalmente, como forma privilegiada de análise e compreensão da religião”.

⁴⁵⁹ “Para Scheler, a essência da religião é apreendida através de uma ‘intuição’ essencial, técnica mística que põe entre parênteses os impulsos vitais utilitaristas e permite contemplar os puros dados objetivos. Scheler estende ao mundo dos valores a intuição eidética que Husserl adotara em relação à lógica e ao mundo da vida. Scheler visa um apriorismo do emocional; a intuição axiológica é livre de qualquer pressuposto. Assim, em todo vivido posso distinguir *a priori* suas qualidades, como bom-mau, feio-belo, e assim por diante. Isto porque a intuição do absoluto *a priori*, que é o sagrado, coloca-me no campo dos valores, os quais pertencem à sua natureza absoluta. No que se refere, portanto, à religião, Scheler vai além de Husserl; porque, às essências puras e em si mesmas neutras, Scheler acrescenta um conteúdo emocional que induz valores também *a priori*” (MENDONÇA, 1999, p. 76).

precedentes em Constant e Schleiermacher. De acordo com Mendonça (1999), foi com o advento da Fenomenologia que se tornou possível, no início do século XX, superar os estudos que tomavam como quadros referenciais o evolucionismo positivista, permitindo que a religião fosse tratada em termos de essência e forma – o que, por sua vez, serviu de núcleo para o surgimento de uma Ciência da Religião:

O ambiente da fenomenologia leva os estudiosos da religião a superar as velhas idéias a respeito da origem e da história da religião, às vezes dentro dos quadros do evolucionismo positivista. A questão da religião coloca-se agora no esquema da essência e da forma e pretende partir da filosofia como ciência rigorosa com seu respectivo método e, assim, situa-se num absoluto *a priori* em relação às demais disciplinas como a história, a antropologia e a sociologia. A fenomenologia da religião passa a ser, portanto, uma disciplina filosófica e, no quadro mais estrito de Husserl, o núcleo em torno do qual poder-se-ia erigir uma ciência da religião. As demais disciplinas religiosas, trabalhando sob o prisma do sentido do fenômeno religioso, constituir-se-iam em auxiliares dedicadas ao estudo das formas (MENDONÇA, 1999, p. 77-78).

Sob essa ótica, Mendonça (1999, p. 78), defende que a Fenomenologia da Religião pode ser vista como uma ciência autônoma e como um método que possui seus próprios princípios e procedimentos – tais como a *epochê* e a redução eidética –, sendo “fenomenólogos, ou cientistas da religião, aqueles estudiosos que se ocupam das estruturas e dos significados dos fenômenos religiosos sublinhando a base essencial, descrevendo e sistematizando suas estruturas basilares”. Nessa perspectiva, Mendonça coloca como termos equivalentes Fenomenologia da Religião e Ciência da Religião, bem como situa o seu surgimento no século XX, deixando de lado a fase formativa da disciplina no século XIX e, especialmente, a figura de Chantepie de la Saussaye, o primeiro a esboçar uma Fenomenologia da Religião. Mendonça apresenta como os principais representantes da Fenomenologia no estudo comparado das religiões Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, Mircea Eliade e Joachim Wach:

A fenomenologia da religião que, por vezes se identifica como ciência da religião por causa do seu recuo ao *a priori* absoluto do religioso, tomando como fundamento último a filosofia como ciência rigorosa (Husserl), é uma disciplina que se construiu na primeira metade do século XX. Sua história é contemporânea ao desenvolvimento da escola fenomenológica de Husserl. Seus nomes mais conhecidos são Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw, Mircea Eliade e Joachim Wach. Considerando que os pressupostos da fenomenologia já foram alinhavados, inclusive a proposta de Scheler, que normalmente se inclui entre os mencionados acima, vamos considerar somente suas idéias sobre a experiência religiosa (MENDONÇA, 1999, p. 76-77).

Ao passar em revista os trabalhos de Otto (*Das Heilige*), Leeuw (*Phänomenologie der Religion*), Wach (*Sociology of Religion*) e Eliade (*Traité d'histoire des religions*), Mendonça

(1999) mostra como cada um deles, em seus diferentes modos de pensar a Fenomenologia, concebem a experiência religiosa⁴⁶⁰. Ele reúne esses autores em seu ensaio, não só com o objetivo de fundamentar a existência da Ciência da Religião como disciplina autônoma, mas também de marcar um posicionamento crítico. Mendonça (1999) argumenta que a essência e as formas são aspectos indissociáveis da religião, porém grande parte das pesquisas sobre religião teriam se focalizado nas formas religiosas em detrimento da essência da experiência religiosa, deixando de fora de suas análises importantes partes da vida religiosa:

A leitura unilateral dessa junção de fatores, isto é, o desconhecimento ou subestimação do ponto de vista fenomenológico de que os dois fatores, isto é, as essências e as formas, são inseparáveis, levou os periódicos desajustes entre as formas de vida e os *a priori* religiosos a serem vistos como superação da religião. Por isso, o que surpreende hoje – e a prova disso é a multiplicação de trabalhos sobre religião como produtos de pesquisas dispendiosas feitas por pesquisadores reconhecidos – é a multiplicação de formas de religião que aguça o interesse das ciências humanas em geral, especialmente das ciências sociais. [...] O excesso de empirismo das ciências humanas e, especificamente, das ciências sociais atualmente no Brasil, levam-nas a privilegiar de modo quase exclusivo as formas de religião de massa, deixando em segundo plano o misticismo e ignorando as formas refinadas e científicas da religião. De fato, estas últimas escapam das ciências sociais, ou ao menos do seu interesse, enquanto, ao situarem-se nos limites do conhecimento científico, constituem-se em desafios filosóficos e teológicos que não se comprometem com formas visíveis de religião, embora influam no modo de existir (MENDONÇA, 1999, p. 67-68).

Dito de outro modo, o apagamento da posição teórica da Fenomenologia nas Ciências Humanas e Sociais no Brasil teria escamoteado o tratamento da religião, colocando em segundo plano a essência da religião. No entender de Mendonça (1999), esse excesso não afetaria apenas a Ciência da Religião, mas o estudo geral da religião como um todo no país. Lembremos que Mendonça fala no final do século XX, momento em que a Fenomenologia já não possuía a mesma notoriedade que na primeira metade século, tendo sido eclipsada no estudo da religião pela perspectiva sociológica nos anos 1970 (SHARPE, [1975] 1986). O caso brasileiro, contudo, seguiu uma ordem inversa, visto que a perspectiva sociológica foi central na formação dos cursos de Ciências da Religião em suas duas primeiras décadas, ao passo que a Fenomenologia só começou a ganhar espaço na área a partir dos anos 1990⁴⁶¹ (QUEIROZ,

⁴⁶⁰ Tivemos ocasião de apresentar essas obras no capítulo anterior, por isso não nos deteremos nas ponderações de Mendonça a respeito delas. Tão somente observamos que apesar de Mendonça apreender bem a problemática de cada uma dessas obras, ele demonstra não ter um conhecimento sistemático e contextual da produção desses autores. No caso de Wach, por exemplo, ele trata apenas da obra *Sociologia da Religião*, desconsiderando que a questão da experiência religiosa é melhor desenvolvida nos escritos da última fase de Wach.

⁴⁶¹ “Foi depois, nos anos noventa, que se começou a introduzir os referenciais fenomenológicos: Otto, Eliade. Seguiu-se até um certo exagero, que pode ser criticado por ter uma visão meio excludente da fenomenologia, de

2007). Sob esse viés, o retorno à Fenomenologia da Religião feito por Mendonça, apesar de algumas incorreções, pode ser lido como a defesa de um fundamento epistêmico para a Ciência da Religião, pois, para o autor, a religião é feita de formas e essência⁴⁶². Com isso, ele traz para o debate algo que está no cerne da criação do universo de valores e sentidos do estudo comparado das religiões: o fato da religião ser composta tanto por aspectos objetivos e subjetivos, ou seja, manifestação histórica e essência psicológica, cabendo à Ciência da Religião não perder de vista esse duplo enfoque de sua prática científica.

Por fim, é chegado o momento de visualizar o conjunto das distâncias percorridas em nossa navegação nos anos 1990 das Ciências da Religião no Brasil. No âmbito institucional, a criação de subárea de avaliação comum para Teologia e Ciências da Religião, a fundação da ANPTER e os impasses advindos das relações de aproximações e diferenças entre Ciências da Religião e Teologia, nem sempre de fácil resolução. No âmbito dos embates teóricos, o problema da indefinição de um estatuto epistemológico das Ciências da Religião, a questão dos critérios de validação da comunidade científica de Teologia e Ciências da Religião e a defesa da Fenomenologia da Religião como fundamentação teórico-metodológica para a autonomia da Ciência da Religião. Em síntese, a somatória desses pontos cardeais nos permite inferir que a década de 1990 foi historicamente relevante para as Ciências da Religião no país tanto por ser o período em que se inicia a construção de uma identidade acadêmica para a área, como também porque é dela que se prolongam as questões que servirão de referência para os embates que se desdobraram nos primeiros anos do século XXI. É esse cenário que nos ocuparemos em cartografar a partir de agora.

5.5 Na proa do século XXI: a busca por uma identidade acadêmica

Os anos 2000 se iniciam sob o influxo do debate acerca das questões do objeto, métodos e teorias em Ciências da Religião no país. Dois modos de se posicionar nessa discussão começam a se tornar preponderantes. De um lado, realça-se a aproximação com as Ciências Sociais, muitas vezes tomadas como origem das Ciências da Religião⁴⁶³ – atitude geralmente

exclusão de outras perspectivas. Mas no início não foi assim. Isso foi algo que aconteceu posteriormente” (QUEIROZ, 2007, p. 207).

⁴⁶² Curiosamente, Mendonça (1999) indica que ele toma os operadores conceituais de forma e essência não advém dos autores da Ciência da Religião que ele consultou, mas da obra de *Lebensformen* (1914) de Eduard Spranger (1882-1963), um dos pesquisadores do campo da investigação psicológica mobilizados na Fenomenologia da Religião concebida por Leeuw. Infelizmente, Mendonça não desenvolve uma reflexão sobre Spranger.

⁴⁶³ A relação ambígua entre Ciências da Religião e Ciências Sociais é notada por Herrera (2004) ao comentar o título do livro *Sociologia da Religião no Brasil: revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa*,

ancorada na justificativa de que as Ciências da Religião constituem um campo de reflexão (inter)disciplinar sobre a religião. Do outro lado, desponta a compreensão da *Ciência da Religião* como uma disciplina autônoma, sem que isso implique necessariamente em um retorno à Fenomenologia da Religião.

O seminário realizado em Juiz de Fora em 2000, que resultou na publicação de *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica*, fornece a tônica dessa discussão que começava a tomar corpo⁴⁶⁴. Segundo Teixeira (2001b), os textos reunidos nesse livro estão divididos em quatro eixos: a) a questão epistemológica da(s) Ciência(s) da Religião; b) a autorreflexão teórica da área no Brasil e sua organização no sistema de pós-graduação; c) a contribuição específica dos cientistas sociais da religião; d) a relação entre Teologia e Ciência(s) da Religião. Nessa obra, encontramos uma continuidade com o debate já em curso nos anos 1990, bem como a inserção de novas perspectivas, como a apresentação feita por Usarski (2001) do perfil da Ciência da Religião praticada na Alemanha e a reflexão metateórica dela advinda, e as tentativas de Teixeira (2001c) e Gross (2001) em elaborar definições mais abrangentes para a Teologia, justificando a sua pertinência em uma área comum com as Ciências da Religião. Há esforços em pensar o estatuto epistemológico das Ciências da Religião a partir de amplos referenciais filosóficos (MENDONÇA, 2001a), assim como propostas de construção de uma cultura epistemológica da área, cruzando autores do campo da epistemologia e do estudo comparado das religiões (PONDÉ, 2001a). Além disso, é feita a defesa de um trabalho interdisciplinar entre Ciências da Religião e Ciências Sociais (CAMURÇA, 2001), com especial destaque para as contribuições advindas dos estudos sociológicos da religião (MENDONÇA, 2001c), (VELHO, 2001). Também é elaborado por Dreher (2001) um

publicado em 1998 (SOUZA; GOUVEIA; JARILINO, 1998). Essa obra, fruto de um seminário promovido pelos programas de pós-graduação em Ciências da Religião da PUC-SP e da UMESP em 1996, contou com a colaboração do mestrado em Ciência da Religião da UFJF e de dois importantes núcleos de estudos sociológicos: o Centro de Estudos da Religião Douglas Teixeira Monteiro (CER) e do Instituto de Estudos da Religião (ISER): “É interessante registrar que, na época, apesar desse seminário ter sido organizado pelos cursos de Ciências da Religião e ter contado com a participação de quatro antropólogos, acabou predominando o nome de Sociologia da Religião, indicador de indefinição de fronteiras disciplinares?” (HERRERA, 2004, p. 203).

⁴⁶⁴ Um ensaio publicado no mesmo ano que o livro organizado por Teixeira, mas que segue uma linha de reflexão independente sobre a epistemologia da área é o de Josgrilberg (2001). Para Josgrilberg (2001, p. 8), não existiria propriamente uma *Ciência da Religião*, uma vez que ele acredita, equivocadamente, que todas as tentativas de desenvolver uma ciência específica para o estudo da religião teriam fracassado: “A escola e os métodos das religiões comparadas ou da ‘Religionsgeschichte’ não alcançaram o objetivo de constituir uma ciência da religião”. Para ele, existiria apenas ciências, incluindo a Teologia, que se agrupam em torno do tema religião (*Ciências da Religião*), sendo elas de natureza hermenêutica: “As ciências da religião são necessariamente ciências hermenêuticas. E, como tal, podem ser abordadas com as condições objetivas que preparam a interpretação e as condições em que o ato interpretativo propriamente dito é efetuado. O religioso não se move no fático. Ele pode ser interpretado religiosamente ou não-religiosamente como produção simbólica de sentido. E, para sua interpretação, há necessidade de vários olhares” (JOSGRILBERG, 2001, p. 10-11).

panorama das questões teóricas e institucionais da área no início dos anos 2000, com importantes contrapontos levantados por Mendonça (2001b).

Não temos a pretensão de fazer uma síntese de cada um desses ensaios. Iremos nos ater em apresentar as observações no texto de Dreher (2001) – *Ciência(s) da Religião: teoria e pós-graduação no Brasil*, aquele que, para nós, fornece uma visão mais ampla da conjuntura da área nesse período. O autor é o primeiro a insistir firmemente na necessidade de serem estabelecidos critérios que tornassem precisos o que é um programa e currículo de um curso de Ciências da Religião, de modo que este não fosse confundido com o que é feito em um curso de Teologia ou nas demais disciplinas que se ocupam do estudo da religião⁴⁶⁵. Dreher elenca três posturas controversas que acompanham as tentativas de definir um método básico em Ciências da Religião e uma racionalidade que lhe fosse específica:

No primeiro estão os que recaem na insegurança de fazer ciência em uma área instável, cujo objeto é reivindicado também por outras disciplinas, e que apesar disso reclamam a independência da(s) ciência(s) da religião dentro do ensino e pesquisa universitários. Os pertencentes ao segundo grupo, atacados pelo pânico de maneira aguda, buscam estabelecer o estatuto científico da ciência da religião reaproximando-se da herança positivista. Estes em geral ficam em outros departamentos que não o de ciência(s) da religião. O reverso extremo do pânico está na euforia de um terceiro grupo que entendem o seu empreendimento em termos estritamente hermenêuticos, que, a partir de uma visão historicista radical, questionam os critérios da objetividade e neutralidade científicas, e que entendem que não há problema de inferioridade porque, a rigor, todas as ciências estão no mesmo barco, mesmo que umas pensem estar mais na proa do que as outras (DREHER, 2001, p. 156).

Em resumo, esses posicionamentos indicavam que: a) as Ciências da Religião seria uma área instável e que tem seu objeto reivindicado por outras disciplinas; b) existia a tentativa de atestar a cientificidade das Ciências da Religião por intermédio do legado deixado pelo positivismo; c) a defesa que as Ciências da Religião se ocupariam de um trabalho estritamente hermenêutico. Para o autor, “nenhuma destas três posturas deve ser excluída a priori da comunidade acadêmica da(s) ciência(s) da religião, embora eu tenha a impressão de que, na atualidade, os praticantes da disciplina tendam a se dividir entre o primeiro e o terceiro grupos” (DREHER, 2001, p. 156). A fim de entender como essas posições se formaram, Dreher remete essa questão ao modo como os estudos de religião se desenvolveram historicamente no Brasil:

⁴⁶⁵ “Embora a área seja ainda pequena no Brasil e tenhamos ainda muitos anos de convivência conjunta diante de nós, aumenta dia-a-dia uma insistência em distinguir mais claramente a(s) ciência(s) da religião da teologia, deixando cristalino, por exemplo, o que é um programa e um currículo de ciência(s) da religião e o que é um programa e um currículo de teologia. O mesmo seria válido, em princípio, em relação a outras disciplinas, como a sociologia e a filosofia, ainda que a área de sobreposição fosse, neste caso, argüivelmente menor, resumindo-se a cursos como filosofia e sociologia ‘da’ religião” (DREHER, 2001, p. 152).

É de conhecimento geral que, especialmente no Brasil, o estudo interdisciplinar da religião foi moldado com base em um modelo às vezes de aliança, às vezes de complementaridade autônoma, entre a teologia e as ciências sociais. Especialmente a herança teórica deixada pela Teologia da Libertação aponta nesta direção. A partir do momento em que as ciências sociais se tornaram interlocutoras privilegiadas da teologia, elas contribuíram substancialmente para estabelecer a agenda para o estudo acadêmico da religião. [...] Uma das questões que minha apresentação deveria aprofundar, e que ao meu ver toda a reflexão metodológica sobre o campo da ciência da religião deveria abordar, é se o modelo de aliança entre teologia e ciências sociais deveria ou não continuar sendo o modelo privilegiado do estudo da religião no Brasil (DREHER, 2001, p. 159-160).

Em outras palavras, foi por meio de uma aliança entre Teologia da Libertação e Ciências Sociais que se firmou inicialmente, no Brasil, o modelo de estudo interdisciplinar da religião, tendo como um dos seus desdobramentos o aparecimento das Ciências da Religião. Dreher (2001) entende ser inegável o fato que essa aproximação gerou importantes pesquisas, o que ele questiona é se a preservação dessa aliança ainda deveria permanecer como modelo privilegiado de análise da religião. Seguindo uma direção crítica a esse modelo, Dreher (2001, p. 164) vai tecer a sua reflexão epistemológica reconhecendo a *Ciência da Religião* como uma disciplina autônoma, posição que ele fundamenta a partir da leitura de Joseph Kitagawa⁴⁶⁶, para quem o objeto da Ciência da Religião é “a experiência religiosa total da humanidade, considerada como um todo de maneira sistemático-tipológica, e em suas partes de maneira histórico-filológica”. Nesse sentido, Dreher (2001) afirma que definir o objeto da Ciência da Religião não seria motivo de conflitos ou ambiguidades teóricas⁴⁶⁷, porém o problema metodológico seria mais delicado, não admitindo fáceis encaminhamentos – como, por exemplo, simplesmente assumir a Fenomenologia como *o método* da Ciência da Religião:

As dúvidas e a insegurança dos cientistas da religião concentram-se, isto sim, no problema do método. Primeiro: a fenomenologia realmente garante a existência de uma ciência autônoma, ou esta ciência depende da filosofia? Segundo: é realmente necessário que a religião como tal seja abstraída e isolada, mesmo que para propósitos de investigação, de objetos de estudo [supostamente] mais amplos, como a história, a linguagem, a cultura e a sociedade, como a história, a linguagem, a cultura e a sociedade? Ou ela pode ser adequadamente estudada a partir destes? Terceiro: se a fenomenologia não garante a existência de uma ciência independente da religião, que outro método a garantiria? (DREHER, 2001, p. 166).

⁴⁶⁶ Recordemos que Kitagawa foi um importante colaborador de Wach e, posteriormente, de Eliade na Universidade de Chicago – além de possuir uma reflexão própria sobre a disciplina. A obra de Kitagawa utilizada por Dreher (2001) é *The history of religions: understanding human experience*, de 1987.

⁴⁶⁷ “Desde seus antecedentes no século XX, com Chantepie de la Saussaye, Cornelius Tiele e Friedrich Max Müller, a(s) ciência(s) da religião se caracterizou por seu intento de independentizar-se dos estudos missiológicos e comparativos de cunho teológico. A grande intuição é de que as grandes religiões da humanidade (que em si mesmas davam já trabalho suficiente ao estudioso) mereciam uma abordagem tão imparcial quanto possível. Assim, a(s) ciência(s) da religião assegurou-se definitivamente de seu objeto” (DREHER, 2001, p. 165).

Como vimos na seção anterior, a reflexão sobre a autonomia da disciplina chegou tardiamente no Brasil e por intermédio da Fenomenologia da Religião. A respeito da abordagem fenomenológica da religião, Dreher (2001) interroga se de fato ela poderia assegurar algum tipo de independência teórica para a Ciência da Religião, ou se não converteria o estudo comparado das religiões em apenas um dos setores da investigação filosófica⁴⁶⁸. Tal indeterminação, inclusive, não se expressaria apenas no nível da discussão teórica, tendo seu paralelo no próprio arranjo institucional que agrupava as Ciências da Religião, em companhia da Teologia, como subárea da Filosofia na CAPES (DREHER, 2001). Para o autor, essa tensão em que as Ciências da Religião estavam envolvidas, reside no fato que a criação desses cursos não ocorreu por um interesse estritamente científico ou acadêmico, mas surgiram “espontaneamente a partir de iniciativas eclesiais católicas (PUC-SP, e mesmo a UFJF, argüivelmente com uma abertura mais ecumênica desde o começo) e de iniciativas eclesiais protestantes (notadamente a UMESP, em São Bernardo-SP)” (DREHER, 2001, p. 169). Na visão de Dreher (2001), essa iniciativa eclesial, presente no nascimento dos cursos, estaria no cerne da dificuldade em estabelecer uma compreensão das Ciências da Religião como disciplina autônoma (*Ciência da Religião*), haja vista que ela refreou o desenvolvimento de outras abordagens sobre a religião⁴⁶⁹.

Além disso, Dreher chama a atenção para outro aspecto dessa discussão: os docentes da área entendiam que não faziam uma ciência específica dedicada ao estudo da religião. Ao menos era esse um consenso no encontro da ANPTER realizado no final de 1999, em Porto Alegre: “alguns professores defenderam a nomenclatura de ciências da religião dizendo o óbvio: é isso que realmente fazemos, e por um princípio de honestidade intelectual não poderíamos dizer que temos uma ciência da religião no singular” (DREHER, 2001, p. 171). Enquadrar-se-ia, nesse caso, o programa de pós-graduação em Ciência da Religião da UFJF, o único, na época, a adotar a nomenclatura no singular:

Minha impressão é de que o PPCIR-UFJF encontra-se ainda no estágio das ciências da religião, com incursões na outra direção. O sentimento do corpo discente é de que a interdisciplinaridade proposta tem seus custos epistemológicos altos, e os professores, e muito mais os alunos, preferem ficar dentro dos limites estabelecidos das ciências estabelecidas. Assume-se na

⁴⁶⁸ Ainda que Dreher se posicione criticamente em relação à abordagem fenomenológica, isso não significa que ele se opusesse a ela. Prova disso é a publicação, em 2003, de *A essência manifesta: a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião* (DREHER, 2003), obra por ele organizada, fruto de um seminário ocorrido no programa de pós-graduação em Ciência da Religião na UFJF no ano de 2001. Conferir também Dreher (2011).

⁴⁶⁹ Para Dreher (2001, p. 160), a aliança entre Teologia da Libertação e Ciências Sociais teria contribuído para esse problema: “A simples justaposição de teologia e sociologia não parece ser grandemente produtiva em termos teóricos, ainda que tenha trazido à existência um sem-número de estudos ricos em detalhes, dotados de sua própria validade investigativa. O problema central é que não se chega a um debate sobre a questão central, a saber, o que é religião, e se ela possui um referente transcendente ou se é apenas uma projeção social ou uma função do social”.

prática a ideia corrente de que a “ciência da religião” é mais um *campo de estudos* que atrai pesquisadores em vista de seu *objeto* do que uma disciplina unívoca caracterizada como ciência em vista de um único método que lhe seria peculiar (DREHER, 2001, p. 172).

Para justificar a sua posição em relação à nomenclatura, Dreher se vale da diferenciação sugerida por Donald Wiebe entre *Ciências da Religião* e *Ciência da Religião*⁴⁷⁰. No primeiro caso, tratar-se-ia da aplicação das diferentes metodologias e técnicas advindas das Ciências Sociais ao estudo do fenômeno religioso, preservando os pressupostos dessas ciências; ao passo que, no segundo caso, o que estaria em jogo seria uma ciência totalmente distinta das Ciências Sociais, ainda que possa se valer dos resultados advindos delas ou de outras ciências (DREHER, 2001). Nesse sentido, mesmo a adoção do nome no singular teria mais a função de “rótulo para vários estudos independentes que deveriam ser idealmente integrados em um” (DREHER, 2001, p. 173), do que refletir uma disciplina teoricamente estabelecida e autônoma. O autor assevera que mesmo que se tenha como ponto de partida uma concepção dialógica ou interdisciplinar das Ciências da Religião, isso “não exime a academia brasileira de desenvolver a(s) ciência(s) da religião como uma disciplina forte. Antes, a(s) ciência(s) da religião como uma disciplina forte forma a base indispensável para aprofundar o estudo da religião e aos fenômenos religiosos a partir de vários métodos” (DREHER, 2001, p. 177).

Com efeito, a produção acadêmica em Ciências da Religião experimentou um crescimento exponencial no que tange à reflexão epistemológica. No início dos anos 2000, três teses de doutorado sobre o tema foram defendidas. Uma rápida passagem sobre elas, permite-nos compreender um pouco do que era discutido no período e os encaminhamentos propostos nessas pesquisas de maior extensão sobre o tema.

A primeira tese dedicada a essa questão é a de Afrânio Patrocínio de Andrade, *Ciência da Religião: contribuição à sua definição, delimitação e autonomia*, apresentada no programa de pós-graduação em Ciências da Religião da UMESp, em 2000. Andrade (2000) considera que existem muitas terminologias para designar o estudo científico da religião (Ciências da Religião, Ciências das Religiões, Ciência das Religiões e Ciência da Religião), porém, para ele,

⁴⁷⁰ Tal distinção é feita na obra *Religion and Truth*, traduzida para o português pelo próprio Dreher: “Por via de regra, em discussões metodológicas antigas e recentes, distingue-se de maneira bastante clara a expressão ‘ciência da religião’ das expressões ‘as ciências da religião’ e ‘o estudo científico da religião’. Entende-se, em geral, que as últimas duas expressões referem-se a aplicação aos fenômenos religiosos das metodologias e técnicas das várias ciências sociais (por exemplo, psicologia, antropologia etc.), juntamente com suas presunções e pressupostos concomitantes. Por outro lado, entende-se que a expressão ‘ciência da religião’ indica uma disciplina totalmente diferente, que é, em termos metodológicos, distinta das outras ciências sociais e que, por conseguinte, é completamente autônoma ainda que se utilize dos ‘resultados’ obtidos pelas outras ciências” (WIEBE, [1981] 1998, p. 40).

apenas a nomenclatura *Ciência da Religião* expressaria uma disciplina específica e a concepção científica de seu objeto, que, por sua vez, pode ser apreendido por um ou vários métodos⁴⁷¹. O autor parte da hipótese de que “é possível estabelecer uma ciência da religião com estatuto epistemológico próprio, capaz de dar conta do estudo da religião, ainda que valendo-se, para tanto, das outras ciências humanas como auxiliares neste labor” (ANDRADE, 2000, p. 6). Nesse sentido, Andrade (2000, p. 28) postula que a singularidade da *Ciência da Religião* “não está na exclusividade dos métodos, que são fornecidos pelas ciências auxiliares, mas na precisão do objeto e composição de um corpo científico unitário. Ou seja, a ciência deve ser unitária, podendo ser diversos seus métodos de estudo”. Uma vez demarcada a sua posição teórica, Andrade sintetiza a proposta de sua tese do seguinte modo:

A ciência de que aqui se ocupa deve diferenciar-se das demais ciências que igualmente estudam a religião pelo fato de ter método próprio, ou métodos próprios e objeto próprio. Com isto, ela passaria a ter autonomia em relação às ciências afins. A tese que aqui propomos é a seguinte: nenhuma outra ciência pode ter a religião por objeto, senão a ciência da religião. E esta ciência necessita ter definido seu campo de atuação. Nessa tese propõem-se linhas gerais de tal campo de ação, sem pretender esgotar o assunto, até porque, em nosso entender, esse deve continuar em debate no âmbito acadêmico (ANDRADE, 2000, p. 12).

Apesar de sua defesa em prol de uma autonomia disciplinar, Andrade (2000, p. 12) entende que uma *Ciência (integral) da Religião* ainda permaneceria no campo da utopia, sendo a sua tese o “labor de quem, consciente de tal utopia, que colaborar para a sua realização”. Andrade não vincula sua proposta à história da disciplina, isto é, ao conjunto de autores, questões e conceitos dessa prática científica, elaborando uma concepção de *Ciência da Religião* a partir da leitura de vários autores das Ciências Humanas e Sociais que trataram do tema religião⁴⁷² e elegendo como o trabalho específico da *Ciência da Religião* a análise do sistema de crenças, comunidade dos fiéis e atos religiosos (ANDRADE, 2000). Em resumo, mesmo possuindo um lugar legítimo entre as ciências, a *Ciência da Religião* ainda estaria em vias de ser construída.

Na sequência, temos a tese de Márcio Zacarias Lara, *A(s) Ciência(s) da Religião(ões) no Alvorecer de um Novo Paradigma*, apresentada no programa de pós-graduação em Ciências

⁴⁷¹ “Filiamo-nos, como é notório, à corrente daqueles que pressupõem a existência de uma ciência específica e um objeto unitário. Não entendemos que necessariamente deve haver um único método. Nossa ênfase está na unidade da ciência e do objeto, podendo o método variar, dependendo do enfoque a ser dado, se a partir da filosofia, da antropologia, da psicologia, da sociologia ou da teologia” (ANDRADE, 2001, p. 18).

⁴⁷² Apesar de citar eventualmente Joachim Wach e Mircea Eliade, Andrade (2000) se concentra em autores como Evans-Pritchard, Peter Berger, Thomas Luckmann, Paul Ricoeur e Paul Tillich. Além disso, ele não explicita qual a base metodológica de seu trabalho nem que critérios utiliza para direcionar sua leitura desses autores.

da Religião da UMESP, em 2003. Nela, Lara (2003, p. 10) propõe a “possibilidade de o ‘Novo Paradigma Sistemico’, tal qual o concebe o físico norte-americano Fritjof Capra⁴⁷³, fundamentar um modelo epistemológico, possível de integrar em seu âmbito os pontos de vista divergentes no debate sobre o tratamento científico do fenômeno religioso”. Para Lara (2003), a história das Ciências da Religião estaria marcada pelo dilema epistemológico entre explicar ou compreender a religião⁴⁷⁴, sendo o novo paradigma sistemico advindo da Física⁴⁷⁵ capaz de habilitar as abordagens fenomenológicas da religião em um debate teórico mais amplo:

O debate que esteve presente no cenário dos séculos XIX e XX mostrou-nos a impossibilidade de se definir um modelo de ciência que incorporasse, em seu seio, uma integração dos pontos de vista divergentes, em razão dos princípios que norteavam o paradigma cientificista. No entanto, a emergência do paradigma dos “sistemas vivos” ou da “complexidade”, liderado pela física, veio conceber o caráter sistemico da realidade; que o concreto material é energia sob o aspecto subatômico; que sob o aspecto subatômico, a matéria não existe em lugares definidos com certeza, mas apenas mostram tendências a existir. Estas e outras descobertas possibilitaram aos cientistas afirmar a existência de um “Novo Paradigma”, em que as categorias análise, regularidade e objetividade, que caracterizavam o antigo, são substituídas por: síntese, irregularidade e conduta epistêmica. O paradigma emergente possibilitou a construção de um modelo epistemológico do conhecimento científico, que apontamos como legitimador das condutas fenomenológicas, tal qual as concebem G. van der Leeuw e F. Heiler, ao mesmo tempo em que possibilita a integração de pontos de vista divergentes, no debate entre as vertentes, explicação/compreensão (LARA, 2003, p. 10).

Em síntese, Lara (2003, p. 13) busca inquirir como o paradigma sistemico permitiria “a construção de um novo ‘modelo epistemológico’, passível de legitimar cientificamente as condutas fenomenológicas e, ao mesmo tempo, incorporar os pontos de vistas divergentes, no debate sobre o tratamento científico do fenômeno religioso”. Embora Lara (2003) utilize Leeuw

⁴⁷³ Segundo Lara (2003), Capra parte do entendimento que as revoluções e descobertas ocorridas no campo da Física, preconizadas pela teoria quântica e pensamento sistemico, por exemplo, teriam repercussão em outros âmbitos científicos, tais como a Psicologia, Biologia, Economia, etc. Capra se tornou um autor muito conhecido entre os anos 1960 e 1980 por aproximar as descobertas da Física ocorridas nas primeiras décadas do século XX com as concepções filosóficas orientais, discutindo as relações entre a Física e as cosmovisões das civilizações do Oriente. As ideias de Capra, contudo, acabaram ganhando maior audiência fora do espaço acadêmico em função de suas tentativas de aproximação entre ciência e espiritualidade (LARA, 2003).

⁴⁷⁴ Essa controvérsia, na verdade, insere-se em um debate mais amplo, o da distinção dos procedimentos heurísticos e epistêmicos das Ciências Naturais (explicação) e das Ciências Humanas (compreensão), sendo o grande expoente filosófico dessa discussão Dilthey: “Ora, para escapar à alternativa entre positivismo e ceticismo, Wilhelm Dilthey (1833-1911) propôs falar, metodologicamente, de compreensão nas Ciências Humanas, em oposição à explicação enquanto procedimento epistemológico próprio das Ciências da Natureza” (CAMPOS, 2018, p. 44-45). Em nosso entendimento, a querela entre explicar e compreender, ao menos nos termos propostos por Dilthey, exceto em parte da obra de Joachim Wach e de van der Leeuw, parece não ter sido central na história epistemológica do estudo comparado das religiões.

⁴⁷⁵ Isto é, a concepção de Capra de que a realidade é composta de uma rede inseparável de relações, não sendo possível na observação de um fenômeno simplesmente colocar entre parênteses o observador humano, visto que ele exerce um papel ativo nesse processo, integrando-se e interagindo com a realidade observada, sendo esses um dos aspectos centrais de sua teoria sistemica (LARA, 2003).

e Heiler como os seus referenciais fenomenológicos, e até mesmo faça uma gênese da Fenomenologia da Religião tendo como ponto de partida Saussure, ele os lê a partir de Filoramo e Prandi ([1987] 1999) e Mendonça (1999, 2001c), reproduzindo as interpretações e incompreensões desses autores⁴⁷⁶. Somado a isso, o paradigma sistêmico de Capra é mobilizado como a teoria do conhecimento capaz de solucionar os impasses das Ciências da Religião⁴⁷⁷. Por conseguinte, Lara acaba dando maior destaque em sua tese ao paradigma sistêmico do que aos problemas concernentes ao estudo comparado das religiões, visto que dos oito capítulos de sua tese, seis são dedicados ao paradigma sistêmico e dois às Ciências da Religião.

Esse desfecho da tese de Lara, ilustra um modo comum de tentar solucionar os problemas epistemológicos da área no Brasil: a adoção de teorizações advindas de outras disciplinas para resolver os impasses internos da *Ciência da Religião*⁴⁷⁸. Ao se tomar de empréstimo os modelos epistemológicos de uma ciência para outra, nem sempre tais empréstimos são adequadamente redimensionados, isto é, retificados. Essa tendência encontra uma explicação em Gross (2012, p. 22), quando afirma que “a ciência da religião do Brasil não lida com clássicos, os salta em favor do que é mais atual e urgente”. A urgência que se impunha no início dos anos 2000, era a da construção de uma área acadêmica, movimento acompanhado de uma dificuldade em se apropriar criticamente de seus próprios clássicos.

Uma tese que tenta escapar desse ciclo vicioso é a de Eulálio Avelino Pereira Figueira, *A Religião na Contingência e Solidariedade: A Experiência Humana do Sagrado para o Fazer Ciência da Religião. Um Estudo À Luz do Pensamento Pragmático de Richard Rorty*, defendida na PUC-SP, em 2004. Nesse trabalho, ele retoma o tema da epistemologia, anteriormente abordado em seu mestrado (FIGUEIRA, 1993), conferindo-lhe novos direcionamentos. Figueira (2004, p. 7) procura levantar a discussão sobre “o que pode constituir um objeto capaz de justificar uma disciplina, a saber, a ciência da religião, e de conferir rigor de ciência a seu discurso”. Ele irá se situar na interface dos problemas epistemológicos concernentes à Ciência da Religião a partir das obras de Eliade (*The quest*) e Wach (*The Comparative Study of*

⁴⁷⁶ Filoramo e Prandi ([1987] 1999), incorrem em alguns erros grosseiros, apresentando a Fenomenologia da Religião como uma disciplina independente da Religião Comparada, além de afirmarem que esta última foi concebida sob a égide do evolucionismo por Max Müller – equívocos que acabam endossados por Lara (2003).

⁴⁷⁷ Isso fica explícito na seguinte passagem: “O novo paradigma vem significar o alvorecer de novos valores: colaboração em substituição à competição; harmonia em oposição ao conflito; diálogo em oposição ao monólogo; pluralidade de perspectivas em oposição a atitudes reducionistas; sistema em rede em oposição à hierarquia. E assim, esperamos que nosso trabalho não tenha sido em vão. Que ele possa contribuir efetivamente para a discussão sobre a natureza do objeto e do método em ciência(s) da(s) religião(ões), integrando os pontos de vista divergentes; desfazendo assim as razões das fronteiras entre a explicação e a compreensão” (LARA, 2003, p. 191).

⁴⁷⁸ São alguns exemplos disso, em gradações diferentes, os casos de Figueira (2004), Higuier (2006), Aragão (2011), Moura (2013), Silveira (2016), Silveira e Moraes Júnior (2017) e Barbosa (2018).

Religions), tomando como premissas duas formulações desses autores: de Eliade, a religião como produto humano diante do terror ontológico, isto é, o drama da contingência; de Wach, o sagrado como uma relação experiencial, o sagrado vivido⁴⁷⁹. Na visão de Figueira, tais postulados permitiriam avançar o debate epistemológico para além do que até então era discutido no país⁴⁸⁰, trazendo a questão da experiência religiosa para a fronteira do epistêmico:

Trazer a religião para o “palco” do conhecimento e apontar que epistemologia se torna constitutiva e capaz de conferir à ciência da religião identidade de ciência, implica colocar a interrogação: que conhecimento se constitui capaz de dar pertinência epistemológica a esta disciplina? O que, por sua vez, coloca em discussão também a questão sobre o que se pode conhecer. Neste percurso, faz-se necessário também perguntar que epistemologia poderá servir à ciência da religião, de modo a proporcionar-lhe a possibilidade de um trabalho científico nessa área (FIGUEIRA, 2004, p. 7).

Em outras palavras, Figueira quer encontrar uma epistemologia (teoria do conhecimento) que fundamente a cientificidade da Ciência da Religião. Em função disso, ele afirma que não tem como foco a busca por uma definição de religião, muito menos explorar a questão da singularidade ou pluralidade da nomenclatura da área. A relação plural-singular lhe serve tão somente para demarcar a diferença entre *campo de estudo* (Ciências da Religião) e *disciplina específica* (Ciência da Religião): “Neste sentido plural – Ciências da Religião – queremos referir-nos ao campo de estudo, no qual a discussão epistemológica sobre a cientificidade da ciência da religião – disciplina peculiar sobre o fato religioso” (FIGUEIRA, 2004, p. 15). Para Figueira (2004, p. 14), interessa “olhar a religião como algo que é do homem, que se coloca, pela religião, na relação com a transcendência. Por isso, a religião deve ser discutida, analisada e experimentada em si mesma e não naqueles elementos que ela empresta de outras realidades também humanas”.

⁴⁷⁹ “A primeira premissa ou postulado: A religião é produzida pelo homem na superação do seu ‘terror Ontológico’, do ‘Drama da Contingência’, já posto por Mircea Eliade. Por isso, o estudioso da religião precisa observar o modo de estar do homem religioso no mundo; este modo de estar, encontramos-lo em uma pluralidade de modos. [...] A segunda premissa ou postulado decorre do pensamento de Wach. O Sagrado denominado pelo homem está numa relação experiencial, é um Sagrado vivido. No dizer de Joachim Wach, há uma experiência daquele que percebe o Sagrado e esta experiência deve ser o foco da ciência da religião” (FIGUEIRA, 2004, p. 9-10).

⁴⁸⁰ “Ao afirmarmos que os estudiosos das ciências da religião devem procurar outros rumos, que não os já percorridos por abordagens anteriores, como as contribuições de G. Van der Leeuw, ou mais recentemente Giovanni Filoramo e Carlo Prandi, estamos pensando no que tais abordagens nos levaram a compreender sobre o que é a religião. As abordagens que se tem feito sobre a religião permitem-nos, como lembra Meslin, enxergar uma das funções mais importantes da religião. Porém, estas abordagens não explicaram o ponto central, ou o problema central que é a articulação da experiência religiosa com o conhecimento e a crença na religião” (FIGUEIRA, 2004, p. 14).

Sob essa ótica, que apreende a religião como um valor em si⁴⁸¹, Figueira (2004, p. 18) defende que a experiência religiosa é o objeto da(s) Ciência(s) da Religião: “Nossa pesquisa e tese tem como foco primeiro assumir a discussão acerca da experiência religiosa como objeto próprio para as ciências da religião. Este objeto possibilita, a nosso ver, constituir um discurso epistemológico válido para a ciência da religião”. Seguindo esse direcionamento, Figueira (2004, p. 289), compreende que o debate epistemológico em Ciência da Religião deve enfrentar “o entendimento de que religião deva constituir-se num campo de estudo e não apenas um objeto de estudo”, o que significa “lidar com a fronteira do que seria peculiar da ciência da religião e o que ela empresta das demais disciplinas, isto é, que a religião como discurso científico, não só se oferece aos demais métodos, como ela reclama a contribuição destes para que seu trabalho se concretize” (FIGUEIRA, 2004, p. 289). Ele sustenta essa posição a partir da crítica à filosofia clássica feita pelo pragmatismo de Richard Rorty – que, em sua opinião, forneceria maior consistência epistemológica para responder à sua hipótese de pesquisa⁴⁸²:

A hipótese deste trabalho centra-se sobre a Experiência religiosa, tomada como a possibilidade de articular a análise dos momentos empíricos, com os aspectos conceituais presentes na religião. A partir da experiência religiosa, efetiva-se a possibilidade de pensar uma área de conhecimento da religião, ou um estudo científico da religião, portanto, uma nova epistemologia em ciências da religião. Ponto fundamental da nossa hipótese é a teoria pragmática de R. Rorty. Ao fazer a crítica à epistemologia clássica, ele oferece a possibilidade de constituirmos o foco e o resultado final do trabalho a que nos propomos (FIGUEIRA, 2004, p. 21).

Seguindo o pensamento de Rorty, Figueira (2004, p. 20) afirma que a análise da religião “pode mostrar que a crença se manifesta na ação e, por conseguinte, a verdade de uma religião é um conceito dinâmico, que pode ser constatado e verificado”. Falar em epistemologia da Ciência da Religião, por conseguinte, envolve falar também acerca das condições de conhecimento que a experiência religiosa proporciona “como discurso do homem religioso, discurso que se dará na contingência, mas que na solidariedade atinge a esperança de poder dizer a utopia que o homem espera construir e com isso afastar-se da prisão da crueldade” (FIGUEIRA, 2004, p. 20). Isso implicaria no enfrentamento de um duplo problema: considerar a experiência religiosa a partir do discurso que a pessoa religiosa faz dessa experiência e

⁴⁸¹ Figueira (2004) defende que a experiência religiosa é uma experiência *sui generis*, tal como entendem Eliade e Wach, contudo, discorda que o estudo da religião se encerre unicamente em um método totalmente *sui generis*.

⁴⁸² “O caminho que Rorty faz é o caminho de crítico à epistemologia, que está fixada no problema da correspondência da inteligência com a coisa, é o problema de que a verdade só existe se corresponde a um fato. Rorty opõe a esta teoria, a teoria pragmática segundo a qual algo é verdade se esse algo é proveitoso para que creiamos. Ao fazer a crítica à epistemologia clássica, Rorty oferece a possibilidade de constituirmos o foco e o resultado final do trabalho a que nos propomos” (FIGUEIRA, 2004, p. 19-20).

sustentar a crítica de Rorty à epistemologia tradicional, isto é, ao problema da verdade como correspondência (condição do conhecimento da realidade). Assumir a perspectiva de Rorty, implicaria em uma ressignificação da epistemologia, que agora “deve se apresentar como a reflexão sobre as condições do conhecimento de nós mesmos, dos outros e do mundo, num contexto de contingência de busca do novo” (FIGUEIRA, 2004, p. 20). Figueira mobiliza o pragmatismo de Rorty para orientar sua discussão acerca do papel da epistemologia na Ciência da Religião, a fim de mostrar que na análise da religião “a crença se manifesta na ação e, por conseguinte, a verdade de uma religião é um conceito dinâmico, que pode ser constatado e verificado” (FIGUEIRA, 2004, p. 20). Isso o permite retornar aos postulados de Wach e Eliade:

Unindo a noção de Wach sobre experiência religiosa, como algo que o crente experimenta com o sagrado, a noção de Eliade de “terror ontológico”, que o homem busca responder na experiência religiosa, e a noção da contingência⁴⁸³ em Rorty, a noção da crueldade, que poderá ser superada na solidariedade, o cientista da religião poderá buscar novos modos de construir um vocabulário possível para “abrigar” as distintas produções das comunidades religiosas humanas. Assim, a ciência da religião constitui-se, em sua chave pragmática, importante contribuição para ajudar a humanidade a construir condições históricas e utópicas de vida menos cruéis (FIGUEIRA, 2004, p. 284).

Com isso, Figueira retoma a ideia da hermenêutica integral de Wach e do novo humanismo de Eliade, todavia renovados pelo pragmatismo, ou seja, afastados de possíveis implicações essencialistas ou ligadas à epistemologia tradicional. Nessa perspectiva, o estudo da experiência religiosa feito pelo cientista da religião deveria se engajar em construir “um vocabulário capaz de contribuir para a compreensão das metáforas pelas quais homens e mulheres possam dizer que produzem mundos melhores e que vale a pena prosseguir produzindo tais crenças” (FIGUEIRA, 2004, p. 261). Em síntese, Figueira reabilita a discussão sobre o horizonte ético da disciplina, realçando a sua importância na construção do diálogo intercultural e para as questões existenciais humanas.

Apesar de apresentar uma sofisticada resposta no que concerne à epistemologia da Ciência da Religião, esse estudo recai em uma situação semelhante à da tese de Lara, visto que o grande destaque do trabalho é o pragmatismo e a rede conceitos de Rorty, que, por sua vez, ocupa a maior parte da tese, tornando a Ciência da Religião um espaço de aplicação dessa teorização. Além disso, Figueira dialoga com uma fração muito pequena da produção intelectual de Wach e Eliade, despotencializando o alcance, porém não o valor, de sua crítica.

⁴⁸³ “Esta é, sem dúvida, a grande questão que pretendemos desbravar com este trabalho, o plano contingente e a ‘natureza’ contingente da religião ou da experiência religiosa. Pois entendemos que a especificidade da ciência da religião deve-se apresentar na discussão da contingência e não na discussão metafísica” (FIGUEIRA, 2004, p. 45).

No ano de 2004, época em que a tese de Figueira é defendida, o Brasil contava com cinco cursos de pós-graduação⁴⁸⁴. Além da PUC-SP, da UMESp e da UFJF, tinham sido abertos os cursos da PUC-Goiás, em 1999, e o da Universidade Presbiteriana Mackenzie de São Paulo, em 2002. E em 2005, surgirá também um curso na Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) e, na sequência, na Universidade Federal da Paraíba (UFPB), em 2006, e na PUC-Minas, em 2008. Da data de fundação da ANPter, em 1995, a 2008, portanto, o número de programas em Ciências da Religião mais que dobrou (VILLAS BOAS, 2020).

Seguindo o mesmo fluxo que impulsionava a expansão da pós-graduação em Ciências da Religião, encontramos na primeira década dos anos 2000 uma diversidade de artigos em que a questão da epistemologia e identidade da área são discutidas. Um primeiro exemplo, é o de Pondé (2001b), em que ele delineia uma crítica interna a prática dos pesquisadores que reduzem o fenômeno religioso a alguma das mediações de seus procedimentos de pesquisa, sejam eles psicológicos ou sociais. Com isso, Pondé (2001b, p. 80) procura abrir caminho para introduzir uma análise do “potencial crítico que teria para o ser humano moderno uma cosmovisão – mais especificamente, uma antropovisão – que definirei como pessimismo religioso agônico⁴⁸⁵, característico de certa corrente dentro da história da filosofia produzida pelo cristianismo”. Nessa perspectiva, Pondé (2001b) aponta como a *teologia crítica*⁴⁸⁶ advinda dessa corrente teórico-especulativa do cristianismo pode servir como objeto para uma reflexão autocrítica do processo dialógico de investigação em Ciências da Religião.

Já Mendonça (2004), vai se ocupar da tentativa de definir as Ciências da Religião contrastando-a com a Teologia. Em uma analogia, valendo-se da doutrina hilemórfica aristotélica, posteriormente retomada pela escolástica, que afirma que todos os seres são compostos por matéria e forma, Mendonça (2004) aplica os conceitos de corpo e matéria a Deus para afirmar que o objeto dos estudos de religião não é Deus, mas sim a matéria e as formas de expressão de Deus (o Absoluto), estando sob incumbência da Teologia a matéria, ao passo que

⁴⁸⁴ É importante ressaltar que sempre que nos referirmos aos cursos de pós-graduação, tratamos da pós-graduação *stricto sensu* (mestrado e doutorado).

⁴⁸⁵ “A tradição a qual me refiro é aquela que podemos traçar, grosso modo, desde o chamado ‘pessimismo antropológico (e cosmológico) radical’ da gnose do paleocristianismo presente em autores como Valentinus, Carpócrates, Basilides e Marcion, entre outros, posteriormente re-contextualizado e re-definido pelo agostinismo antropológico ‘da graça’ dos textos onde Agostinho polemiza contra o ‘humanismo’ *avant la lettre* do pelagianismo, ressurgindo depois já na idade média nos movimentos bogomilo e cátaro, para depois chegar ao século XVII francês no fenômeno jansenista, entrando a partir daí nas raízes do existencialismo kierkegaardiano no XIX” (PONDÉ, 2001b, p. 86).

⁴⁸⁶ “Isso é que entendo como teologia crítica: a teologia, um objeto de estudo das ciências da religião, objeto privilegiado na medida em que é também uma instância ativa fundamental no procedimento dialógico da investigação em si, se revela muitas vezes como um poderoso olhar filosófico que o “pensamento da Transcendência” nos oferece na forma de uma crítica contundente ao humanismo narcisista que constitui uma certa antropologia contemporânea de raiz renascentista, iluminista e romântica” (PONDÉ, 2001b, p. 80).

caberia às Ciências da Religião as múltiplas formas de expressão da matéria. Com essa ilustração, todavia, Mendonça (2004) revela um recuo em relação a ideia, apresentada anos antes por ele, de que o objeto da *Ciência da Religião* (Fenomenologia da Religião) é a essência e formas da religião (MENDONÇA, 1999), abrindo margem para o entendimento de que os objetos da Teologia e da Ciência da Religião partilham um referente comum⁴⁸⁷.

Uma aproximação ainda mais estreita entre Teologia e Ciências da Religião é proposta por Higuete (2006). Para ele, em um programa de Ciências da Religião que adere “conscientemente por aproximações plurais ao fenômeno religioso, a unidade não se dará por um perfil unívoco, mas pela coerência interna e pela transversalidade das diferentes estratégias de investigação: histórica, teológica, sociológica, antropológica, psicológica etc.” (HIGUETE, 2006, p. 40). Higuete (2006) entende que os cursos em Ciências da Religião têm como identidade a interdisciplinaridade, agregando as diversas disciplinas que versam sobre religião, inclusive a Teologia. Respalhando-se em Paul Tillich, Higuete (2006) defende que a Teologia deve ser compreendida como uma ciência hermenêutica da dimensão religiosa das culturas, sendo, desse modo, a parte sistemática e normativa de uma *Ciência da Religião*⁴⁸⁸. Tal posicionamento, não podemos deixar de notar, desconsidera o modo como a Ciência da Religião historicamente construiu sua prática científica, incumbindo a Teologia do que Kristensen (1960), por exemplo, caracterizou como o trabalho sistemático (fenomenológico) e normativo (filosófico) próprio da Ciência da Religião.

Distanciando-se das aproximações com a Teologia, Filho (2004) apresenta uma análise histórica da Ciência da Religião a partir do século XIX, nas figuras de Müller, Smith, Tylor e Frazer, mostrando como, posteriormente, os estudos comparados acabaram por contribuir na constituição de teorias funcionalistas e reducionistas da religião, contestadas pela abordagem fenomenológica de Eliade. Diante do que entende ser as deficiências teóricas dos postulados de

⁴⁸⁷ Esse recuo de Mendonça não é gratuito. Ele o fez em um texto que foi fruto de uma aula inaugural para a primeira turma do programa de pós-graduação em Ciências da Religião da Mackenzie (MENDONÇA, 2004). Nessa instituição de ensino, a proposta original não era a criação de um mestrado em Ciências da Religião, porém em Teologia. Como explica o próprio Mendonça (2007, p. 213), “a composição do corpo docente não sustentava, pela titulação dominante, o perfil de um curso de pós-graduação em Teologia. Assim, a comissão visitante da CAPES foi de parecer que o curso deveria ser de Ciências da Religião e não de Teologia. Desse modo, o curso foi aberto no segundo semestre de 2002 como mestrado em Ciências da Religião”.

⁴⁸⁸ “Achamos que o pensamento de Paul Tillich pode ser inspirador para situar a teologia entre ou ao lado das ciências da religião. A reflexão dele foi, do começo ao fim, uma teologia hermenêutica da cultura, em vista de discernir, em todas as suas formas, o teor (Gehalt) religioso incondicionado. Sua concepção da teologia como ‘exposição normativa e sistemática da realização concreta do conceito de religião’ ou ‘ciência concreta e normativa da religião’ pressupõe uma idéia da religião como esfera específica da cultura, consistindo em crenças, ritos e organizações. Contudo, a teologia já não pode ser entendida como a ciência de um objeto particular chamado ‘Deus’, nem como a exposição de um conteúdo revelado particular. Ela é uma parte da ciência da religião, sua parte sistemática e normativa” (HIGUETE, 2006, p. 43).

Eliade esse impasse, Filho (2004) propõe como alternativa as conceituações de Ninian Smart sobre tradição religiosa e destradicionalização. Em sua crítica a Eliade, que em certos momentos chega a ser abertamente depreciativa⁴⁸⁹, Filho (2004) não faz nenhuma análise direta dos textos desse autor, servindo-se de um conjunto de críticas feitas à obra eliadiana reunidas por Guimarães (2000), silenciando, todavia, o fato que o próprio Guimarães (2000), a partir dos textos de Eliade, mostra detalhadamente a insuficiência de cada uma delas.

Cabe também lembrar do ensaio de Brandt (2006), pesquisador alemão que apresenta como a Fenomenologia da Religião é diferentemente percebida e avaliada no Brasil e na Alemanha. Nesse texto, fruto de seu período como professor visitante na Escola Superior de Teologia (EST), em São Leopoldo, ele argumenta que a atitude comum na Alemanha em relação à Fenomenologia da Religião era a de rejeição, ao passo que, no Brasil, “a fenomenologia da religião dirige um olhar convidativo e amistoso a várias disciplinas acadêmicas, como se quisesse animá-las a fazer uso dela em suas pesquisas, com a finalidade de estabelecer uma ciência interdisciplinar e com múltiplas perspectivas” (BRANDT, 2006, p. 130-131). Sobre o tratamento positivo dado à abordagem fenomenológica, ele dirá o seguinte:

Chamou-me a atenção que no Brasil o discurso sobre a fenomenologia está surpreendentemente disseminado de maneira ampla e que o termo “fenomenologia” é, muitas vezes, usado com toda a naturalidade, sem reflexões metodológicas especiais sobre o significado desse termo. Uma causa disso certamente deve ser vista na posição proeminente da filosofia (não por último, nas universidades católicas, que na América Latina se chamam “pontificias”) e em sua influência sobre as outras ciências humanas. Os nomes de Husserl e Heidegger estão presentes não somente dentro da filosofia, e referências a suas obras aparecem em contextos bem diferentes. [...] Exponentes brasileiros das ciências da religião esperam da fenomenologia da religião (clássica) que ela possa – com vistas, entre outras coisas, à presença já existente da fenomenologia no âmbito universitário – contribuir eficazmente para assegurar e fortalecer a posição e aceitação ainda não consolidadas da ciência da religião como disciplina acadêmica autônoma. Com base na fenomenologia da religião, seria possível estabelecer as ciências da religião em seu conjunto como ciência autônoma nas universidades (BRANDT, 2006, p. 131-132).

De acordo com Brandt, existia uma utilização metodologicamente pouco rigorosa do termo fenomenologia entre os pesquisadores brasileiros. Para ele, isso ocorreria em função do lugar de prestígio da Filosofia nas universidades católicas (espaço em que se abrigam a maior

⁴⁸⁹ “O seu método comparativo é inaceitável, pois ele compara materiais e fenômenos de épocas e culturas diferentes sem qualquer ressalva, e como se eles pudessem dizer e significar a mesma coisa, ou traduzir o mesmo fenômeno ou processo. Suas generalizações são incorretas, pois provenientes de indução incorretas, que se caracterizam por generalizar a partir de alguns dados extraídos de poucas sociedades, para os impor a diversas outras culturas. Dados ou fontes que não se encaixam nos modelos eliadianos nunca são mencionados, e não servem para falsificar suas hipóteses” (FILHO, 2004, p. 63).

parte dos cursos em Ciências da Religião) e sobre as demais Ciências Humanas no país. Somado a isso, o apreço pela Fenomenologia da Religião seria endossado pela esperança de que ela contribuísse para uma autodeterminação teórica e institucional das Ciências da Religião⁴⁹⁰. Brandt (2006) argumenta que tal necessidade traria à luz uma similaridade entre Alemanha e Brasil: a dependência da Ciência da Religião da política cultural e educacional estatal, situação compartilhada com as demais ciências⁴⁹¹. Em relação ao Brasil, ele afirma que o lugar mais seguro para a Ciência da Religião seria, ainda que provisoriamente, ao lado da Teologia, visto que o número de cursos em Ciências da Religião era muito pequeno. A fim de assegurar a sua existência e ampliação, “a ciência da religião depende da teologia, pois por enquanto ela, diferentemente da teologia, ainda não tem uma posição firme e incontestada no contexto das universidades” (BRANDT, 2006, p. 141). Por fim, o autor faz uma ponderação a respeito da pesquisa científica e as pressuposições que são inerentes à Ciência da Religião nos dois países, porém nem sempre admitidas explicitamente:

No que diz respeito à fenomenologia, as críticas movidas contra ela na Europa vivem do pressuposto de que uma pesquisa isenta de pressupostos (p. ex., da metafísica e/ou da teologia) seria possível. Ora, não ter pressupostos também é um pressuposto. No Brasil, tais pressupostos se mostram no objetivo de buscar a autonomia da ciência da religião como disciplina acadêmica e defender a fenomenologia como elo de unidade da ciência da religião (BRANDT, 2006, p. 148).

Em resumo, a maior diferença em relação ao tratamento conferido à Fenomenologia da Religião por cientistas da religião alemães e brasileiros seria a seguinte: para os primeiros, a atitude de renúncia subjaz na ideia de se conduzir uma pesquisa ausente de quaisquer pressupostos que não os de natureza empírica – o que, por si só, já seria um pressuposto; ao passo que, para os segundos, a atitude de adesão teria como objetivo defender a autonomia e unidade da Ciência da Religião (BRANDT, 2006). Nessa perspectiva, Brandt (2006) argumenta que a pergunta pelos pressupostos conduz, por consequência, à pergunta sobre a pesquisa, isto é, aquilo que confere o direcionamento de uma prática investigativa, não podendo essas duas interrogações estarem dissociadas: “Uma não pode ser dissociada da outra. E a inexorabilidade

⁴⁹⁰ Para Brandt (2006), seriam exemplos disso o ensaio *Fenomenologia da experiência religiosa* (1999), de Antônio Gouvêa Mendonça e os livros *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião* (2001), de José Severino Croatto, *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil: afirmação de uma área acadêmica* (2001), de Faustino Teixeira e *A essência manifesta: a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião* (2003), de Luís Dreher. Embora o livro de Croatto, teólogo argentino, tenha sido originalmente escrito em espanhol, Brandt (2006) assinala que Croatto esteve em constante colaboração com os estudos de religião no Brasil, sendo essa tradução de seu livro frequentemente utilizada nos cursos de Teologia e Ciências da Religião.

⁴⁹¹ E com a Ciência da Religião, “podem se acrescer ainda dependências de religiões e igrejas cristãs, na medida em que estas são mantenedoras de instituições de ensino superior próprias ou exercem influência sobre a política universitária do Estado: quem paga decide sobre a criação e definição de cadeiras” (BRANDT, 2006, p. 141).

da decisão sobre o que deve ser pesquisado e com que objetivo une as ciências da religião no Brasil e a ciência da religião na Alemanha” (BRANDT, 2006, p. 149).

Também advinda Alemanha é visão a oferecida Frank Usarski. Ele integra o programa da PUC-SP desde 1998, sendo um personagem central na defesa de uma Ciência da Religião como disciplina autônoma e figura chave para a elaboração da coleção *Repensando a Religião*, publicada Editora Paulinas em colaboração com o Departamento de Teologia e Ciências da Religião da PUC-SP, projeto focado em promover a discussão epistemológica da disciplina (AFONSO, 2005). Nessa coleção⁴⁹², ele possui dois livros publicados: uma coleção de textos autorais, *Constituintes da Ciência da Religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma* (USARSKI, 2006) e uma coletânea de artigos de vários autores por ele organizada, *O espectro disciplinar da Ciência da Religião*⁴⁹³ (USARSKI, 2007).

Constituintes da Ciência da Religião, reúne uma série de ensaios escritos e publicados por Usarski entre 2001 e 2004, tendo como eixo de reflexão a ideia que a Ciência da Religião deve ocupar um lugar institucional específico no universo acadêmico⁴⁹⁴. Usarski (2006, p. 10) formula a hipótese de que “a Ciência da Religião existe como disciplina autônoma apenas na medida em que seus representantes compartilham um consenso sobre a constituição específica e o lugar próprio da sua matéria no mundo acadêmico em contraste com outras”. Sob esse viés, ele oferece um contraponto ao que até então tinha sido produzido na discussão teórica da disciplina no Brasil, esforçando-se para trazer a perspectiva de trabalho que norteou sua própria formação na Alemanha, entre as décadas de 1970 e 1980, período em que vivenciou a briga de métodos: a passagem da abordagem fenomenológica (centrada na história e filologia) para as pesquisas de maior orientação sociológica. É bastante elucidativo como ele descreve o perfil paradigmático do cientista da religião que antecede esse processo renovação:

[...] o representante típico da Ciência da Religião dessa geração nascera numa família luterana, fato que pré-formatou um conceito de religião o qual levou a

⁴⁹² “Com a colaboração do professor Usarski, o desenho da nova coleção foi-se configurando com maior nitidez. Elegemos como preocupação de fundo da recém-criada demarcação que constitui – ou poderá constituir em breve – a Ciência da Religião. Insistimos, para tanto, na importância de uma aproximação científica ao mundo religioso, que garanta a devida autonomia a essa disciplina em relação as leituras teológicas” (SOARES, 2005, p. 5-6). Outros títulos compõem essa coleção são: *O que é Ciência da Religião?* (GRESCHAT, [1988] 2005), *Ciências Sociais e Ciências da Religião: polêmicas e interlocuções* (CAMURÇA, 2008), *Uma Teoria da Religião* (STARK; BAINBRIDGE, 2008), *História das religiões: perspectiva histórico-comparativa* (AGNOLIN, 2013).

⁴⁹³ Essa obra não traz especificamente uma discussão epistemológica, mas busca explorar as contribuições do que Usarski (2007) e os demais autores entendem ser as várias subdisciplinas da Ciência da Religião.

⁴⁹⁴ Os textos estão organizados na seguinte sequência: *O caminho da institucionalização da Ciência da Religião – reflexões sobre a fase formativa da disciplina* (2003); *Os enganos sobre o sagrado – uma síntese da crítica ao ramo “clássico” da fenomenologia da religião e seus conceitos-chave* (2004); *O perfil paradigmático da Ciência da Religião na Alemanha* (2001); *Descendo da torre de marfim – o impacto do discurso público sobre “seitas” na Ciência da Religião na Alemanha* (2003); *O potencial da Ciência da Religião de criticar ideologias – um esboço sistemático da Ciência da Religião de criticar ideologias – um esboço sistemático* (2002).

certo tratamento privilegiado das tradições escritas. Além disso, a então Ciência da Religião possuía, muito mais do que hoje, uma orientação nas filologias estrangeiras, sobretudo as das línguas orientais como páli, sânscrito, japonês ou chinês. Fenômenos religiosos fora desse padrão foram, pelo menos implicitamente, desvalorizados (USARSKI, 2006, p. 85).

Esse perfil só começa a mudar na segunda metade da década de 1970, especialmente nas universidades de Bremen e Hannover, esta última, onde Usarski cursou seu doutorado. Ele argumenta que nessas universidades, devido à ausência de matérias dedicadas às filologias orientais e aos seus respectivos contextos culturais (japonologia, tibetologia, indologia, sinologia, etc.), “a Ciência da Religião tinha assumido um caráter mais aberto para a interdisciplinaridade com as Ciências Sociais e a História, com um foco na pesquisa da Europa e da contemporaneidade” (USARSKI, 2006, p. 88). Somado a isso, os alunos advindos desses programas se distinguem em relação a geração anterior pelo fato de a maior parte deles não ser provenientes “de uma religiosidade luterana ou pelo menos cristã. Foram pessoas cujas biografias corriam em paralelo com as transformações e rupturas do campo religioso, com a revolução psicodélica e com o posterior *boom* das novas religiões⁴⁹⁵” (USARSKI, 2006, p. 88). Usarski (2006) enfatiza outro aspecto essencial dessa nova geração de cientistas da religião: a separação entre Ciência da Religião e Teologia. Isso porque, na Alemanha, a Ciência da Religião se firmou como disciplina autônoma em uma relação de antagonismo com a Teologia: “A tensa relação entre a Teologia e a Ciência da Religião traz preocupações aos cientistas da religião na Alemanha quanto ao perigo do enfraquecimento do status institucional da disciplina, bem como do decorrente equívoco relacionado a sua designação” (USARSKI, 2006, p. 68).

Essa nova geração de cientistas da religião que consolida seu estilo de pesquisa e preferência teóricas entre o final dos anos 1980 e início dos anos 1990, distancia-se das propostas e princípios da Fenomenologia da Religião, marca da geração anterior, assumindo uma maior aproximação das normas das Ciências Sociais e privilegiando, com isso, o caráter empírico da disciplina. Essa contextualização é importante para entendermos de onde parte a crítica de Usarski à Fenomenologia da Religião, especialmente ao conceito de sagrado:

⁴⁹⁵ “A partir dos anos 1970, o campo religioso alemão passou por um processo de diversificação, especialmente pelo surgimento de novas religiões, como a ISCKON, a Igreja de Unificação do Reverendo Moon, os Meninos de Deus ou a Missão da Luz Divina. Em poucos anos, esse fenômeno tornou-se assunto público absolutamente polêmico. Foi em especial a Igreja Luterana que agiu de modo ativo no combate a esses grupos por intermédio de seus chamados ‘encarregados para seitas’. Como fruto de forte campanha através de artigos, palestras e petições, e apoiados por associações de pais, que reclamavam a ‘perda’ de filhos que tinham aderido a um dos grupos polêmicos, líderes de opinião obtiveram sucesso quando convenceram o governo alemão a levantar a voz nesse debate sobre as ‘seitas’. Assim, uma declaração do Ministério Federal da Juventude, Família e Saúde feita em julho de 1978, em uma entrevista coletiva, conferiu à discussão outra qualidade, confirmando oficialmente um sentimento negativo contra novas religiões” (USARSKI, 2006, p. 83).

[...] a Fenomenologia da Religião insiste na universalidade e na unicidade do sagrado a serem descobertas sob as articulações religiosas socioculturalmente determinadas, que são tratadas como variações no contínuo espaço-tempo da religião como entidade *sui generis*. Afirmando-se capaz de compreender a essência de qualquer religião, um representante do ‘velho’ paradigma sente-se instigado a ‘provar’ a existência do *sagrado* através da sua própria experiência (USARSKI, 2006, p. 44).

Embora cite um número variado de autores como representantes do ramo clássico da Fenomenologia da Religião (Nathan Söderblom, Gerardus van der Leeuw, Joachim Wach, Friedrich Heiler), Usarski concentra as críticas em Rudolf Otto⁴⁹⁶. Ele pressupõe uma certa unidade entre esses autores, tomando como parâmetro o conceito de sagrado. Usarski (2006, p. 40) afirma que “na tradição de Söderblom, Otto e outros, a noção do sagrado não é apenas uma ‘citação’ em um relatório de pesquisa de campo sobre a fé de membros de uma determinada religião, mas exprime a cosmovisão dos próprios acadêmicos”. Em sua visão, isso traria implicitamente uma cripto-teologia (teologia disfarçada), indicando que o pesquisador está comprometido com valores religiosos, uma vez que o fenomenólogo direciona sua atenção para uma dimensão que ultrapassa os limites de uma disciplina científica:

Do ponto de vista da Fenomenologia da Religião, o *numinoso* é uma categoria *a priori*, irreduzível e não explicável, porém acessível por uma faculdade com a qual um bom cientista da religião tem de estar equipado para fazer justiça ao seu objeto. Para se “qualificar” como um pesquisador digno, ele deve cultivar seu *sensus numinis*, ou seja, uma modalidade própria de compreensão intersubjetiva do sagrado (USARSKI, 2006, p. 52).

Em síntese, ele entende que a abordagem fenomenológica extrapola o que é passível de ser apreendido empiricamente no estudo da religião, visto que ela pressupõe e persegue algo que está para além dos aspectos particulares da religião, isto é, uma essência (o numinoso). Na Alemanha, isso marcaria a diferença entre a geração de cientistas da religião anteriores a década de 1970 das gerações posteriores, estas últimas empenhadas em defender “o caráter multidisciplinar dos seus estudos e a necessidade de uma colaboração entre especialistas formados em diferentes subdisciplinas e interessados em todas as dimensões que compõem o fenômeno religioso” (USARSKI, 2006, p. 43). Embora *Constituintes da Ciência da Religião* represente uma vigorosa defesa da autonomia disciplinar da Ciência da Religião, isso é feito com base em um expurgo da abordagem fenomenológica. Ao concentrar as críticas à Fenomenologia da Religião na figura de Otto, Usarski faz passar a ideia de Otto seria um fenomenólogo, ao passo que sua abordagem era abertamente teológica (SHARPE, [1975] 1986;

⁴⁹⁶ É importante observar que Usarski (2006) elenca as principais críticas feitas ao ramo clássico da Fenomenologia da Religião, além de apontar as suas próprias críticas. Em ambos os casos, elas se concentram em Otto e são generalizadas para a Fenomenologia da Religião como um todo.

SOUZA, 2013; BRANDT, 2017). Söderblom e Otto, conforme argumentamos no capítulo anterior, não podem ser considerados cientistas da religião ou fenomenólogos: eles trabalharam na fronteira entre o estudo geral da religião (o que envolve um espectro amplo de disciplinas, inclusive a Teologia) e o estudo comparado das religiões no começo do século XX. Se o uso irrefletido do conceito de sagrado abriu precedentes para pesquisas pouco rigorosas entre cientistas da religião alemães que antecederam a década de 1970, tal como defende Usarski, isso seria melhor respondido pelos problemas geracionais elencados por ele mesmo do que por uma cripto-teologia inerente ao ramo clássico da Fenomenologia da Religião.

Comparando a situação brasileira com o caso da Alemanha, Usarski (2006, p. 33) emitirá o seguinte juízo: “a frequente citação do sagrado por autores brasileiros em virtualmente qualquer contexto é metateoricamente problemática e exige a inclusão desse item na pauta da futura discussão sobre a constituição e o caráter da Ciência da Religião”. Usarski (2006) converge com a observação de Brandt (2006) de que a Fenomenologia da Religião e seus conceitos são frequentemente evocados sem que se leve em conta seus referentes metodológicos. Nessa perspectiva, o posicionamento de Usarski (2006) pode ser agrupado com os de Mendonça (1999) e Dreher (2001), formando uma concepção unicista de Ciência da Religião, contrária a ideia que a Ciência da Religião seja tão somente um campo de estudos. Ao menos essa é a ideia enunciada por Marcelo Camurça no livro *Ciências Sociais e Ciências da Religião: polêmicas e interlocuções*, publicado em 2008 (CAMURÇA, 2008).

Nessa obra⁴⁹⁷, Camurça (2008) se ocupa em descrever e sintetizar os principais impasses institucionais e teóricos das Ciências da Religião no país, tomando como principal plano de referência, além de sua experiência como docente no programa da UFJF, os ensaios presentes em *A(s) Ciências da Religião no Brasil* (TEIXEIRA, 2001a) e os artigos de Oliveira (1996) e Mendonça (1999). Para Camurça (2008), a área estaria diante de um duplo dilema: a) a tensão entre uma perspectiva essencialista, focada na busca pelo sagrado por trás das manifestações empíricas da religião, e uma perspectiva reducionista, preocupada apenas com o aspecto empírico das religiões (contextos sócio-históricos, culturais e psicológicos); b) a questão do estatuto epistemológico, isto é, saber se sob a rubrica de Ciências da Religião existe uma disciplina unitária, com um método unificado, ou um campo de estudos (inter)disciplinares que se baseia em temática comum. No primeiro caso, Camurça (2008, p. 9) entende que se deve

⁴⁹⁷ Esse livro reúne um conjunto de ensaios de Camurça escritos entre 2001 e 2008. Dentre esses textos, três são dedicados ao problema da epistemologia em Ciências da Religião: *Ciência da religião, ciências da religião, ciências da religião?* (2001); *Entre as Ciências Humanas e a Teologia: o lugar de um Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião* (2003); *Ciências da Religião: método e objeto, tensões e perspectivas* (2006).

caminhar “na direção de uma *articulação* entre *objetificação* e *essencialismo* no que se refere à abordagem do fenômeno religioso”. Essa posição se ampara na solução que ele encontra para o segundo dilema, *assumir as Ciências da Religião como uma área (inter)disciplinar*:

Desta forma, postulo, então, outra perspectiva para as Ciências da Religião, em que as disciplinas das Ciências Humanas que as compõem seriam resguardadas no exercício pleno de sua *autonomia teórico-metodológica*, em torno de uma *área (inter)disciplinar* na qual o interesse comum dessas ciências seria a religião como *tema*. [...] dentro desta formulação de Ciências da Religião como um *campo (inter)disciplinar* amplo, penso que cabe a inclusão (além dos Estudos Comparados das Religiões, Ciências sociais, Psicologia da Religião e Fenomenologia) também da Teologia e da Filosofia, com seus modos singulares de abordagem da religião: especulativo, dedutivo, apriorístico e axiológico (CAMURÇA, 2008, p. 61-62).

Em resumo, para Camurça (2008, p. 61), as Ciências da Religião são um campo de estudos e não “uma disciplina própria dentro das Ciências Humanas, passível de método único, mas de caráter *pluridisciplinar*”. Apoiando-se em Oliveira (1996), ele entende que a área tem uma autonomia relativa, devendo se submeter aos critérios de validação das diferentes disciplinas que se ocupam da religião como tema. Tal autonomia, não podemos deixar de observar, é contraditória: se, por um lado, ela abre espaço para a interlocução das Ciências da Religião com diversas áreas, por outro lado, torna-se impossível saber sob que identidade se ancora o perfil do pesquisador que se forma nessa área. A esse respeito, Camurça (2008) argumenta que nenhum diferencial científico-acadêmico seria peculiar às Ciências da Religião:

Diante desta perspectiva de relação umbilical entre Ciências da Religião e Ciências Humanas, uma pergunta, então, se coloca: qual seria o diferencial das Ciências da Religião, para o que se faz em relação ao tema da religião no âmbito de cada uma dessas Ciências Humanas em particular? Respondo: do ponto de vista científico-acadêmico, nenhuma! Nosso diferencial é que poderíamos oferecer uma *atenção* especial e uma alta *concentração* de saberes das Ciências Humanas ao tema da religião (respeitando a autonomia de cada ciência humana que compõe o campo, em meio a exercícios, experimentações – não obrigatoriamente necessárias – de interdisciplinaridade) (CAMURÇA, 2008, p. 66-67).

Desse modo, a única diferença significativa das Ciências da Religião seria a concentração em uma especialidade temática. Isso faz retornar o problema levantado por Dreher (2001): o diplomado em Ciências da Religião se sentiria competente como sociológico ou filósofo da religião, por exemplo, porém não como cientista da religião enquanto tal. Em um artigo publicado três anos após a edição de seu livro, Camurça (2011), retoma essa posição, endossando-a a partir de um cotejo com o caso da França, afirmando que nesse país a área também operaria por concentração temática, sem a necessidade definições disciplinares rígidas. Ao assumir tal posição teórica, Camurça acaba por mobilizar a concepção de

interdisciplinaridade como subterfúgio para afastar a ideia de que as Ciências da Religião possam constituir uma disciplina autônoma. Se ele classificou as posições de Dreher, Mendonça e Usarski como unicistas, não seria incorreto afirmar que ele se coloca no extremo oposto.

Outro modo de tratar esse problema é proposto por Gilbraz Aragão, no ensaio *Sobre epistemologias e diálogos: fenomenologia, diálogo inter-religioso e hermenêutica*, publicado no livro *Teologia e Ciências da Religião: a caminho da maioria acadêmica no Brasil*, em 2011 (ARAGÃO, 2011). Para Aragão (2011), um olhar mais detido sobre a temática do pluralismo religioso e do diálogo inter-religioso possibilitaria redimensionar a reflexão epistemológica e metodológica em Ciências da Religião, uma vez que essa temática revelaria um dinamismo cultural inerente às religiões (dupla pertença religiosa, novos movimentos religiosos, sincretismos, etc.) que exige meios capazes de apreendê-la em uma pesquisa. Tal como Camurça (2008), ele concebe o campo epistemológico das Ciências da Religião como interdisciplinar, porém com uma distinção fundamental: a unidade para a área não reside na concentração temática sobre religião, mas sim na questão do método. Em suas palavras:

Sabemos que ele [o campo epistemológico das Ciências da Religião] é interdisciplinar e recebe colaborações teóricas (e estudantes) das áreas de história e de hermenêutica, das disciplinas de Sociologia, Antropologia e Psicologia, bem como Filosofia, Linguística e Teologia. Exige, contudo, que seus respectivos aportes metodológicos sejam redimensionados epistemologicamente com base na comparação empírica dos fatos e na busca hermenêutica de significação através de uma lógica dialógica (as Ciências da Religião se articulam em torno da cultura epistemológica das controvérsias⁴⁹⁸). De modo que pesquisadores daquelas diversas áreas são bem-vindos às pós-graduações em Ciências da Religião e podem produzir trabalhos com enfoques desde as suas graduações, bastando que se coloquem questões atingíveis fenomenologicamente e trabalháveis hermenêuticamente (ARAGÃO, 2011, p. 97).

Aragão (2011) argumenta que as abordagens fenomenológicas e hermenêuticas são os principais métodos de aproximação do fenômeno religioso em Ciências da Religião, não podendo as pesquisas da área perderem de vista essas abordagens⁴⁹⁹. De acordo com Aragão

⁴⁹⁸ Aragão retoma a concepção de epistemologia das controvérsias de Pondé (2001a), que ao propô-la recorre aos estudos em epistemologia desenvolvidos pelo filósofo Marcelo Dascal: “Um campo específico em epistemologia contemporânea desdobrado a partir das investigações kuhnianas é o estudo conceitual e empírico-histórico das controvérsias, tal como vem sendo desenvolvido por Dascal e seu grupo de pesquisa em controvérsias científicas, teológicas e filosóficas no período compreendido entre os anos 1600 e 1800 na Europa ocidental. Focalizando o que chamaria de crises como sendo o eixo central do modo como se dá a construção das teorias em ciência, e a resolução (ou não) destas via apreciação da dialética dos argumentos (a controvérsia em si, no caso de um estudo empírico em particular), penso que seria consistente descrever o seguinte cenário específico: o campo científico de estudos do fenômeno religioso é um caso clínico de controvérsia, e se tratado como tal poder-se-á, talvez, esclarecer (no sentido de torná-las mais iluminadas) algumas das mais importantes questões epistemológicas (e metodológicas) em questão na nossa prática” (PONDÉ, 2001a, p. 17).

⁴⁹⁹ “Sobre a base da história geral das religiões ergue-se o estudo comparativo das religiões, que aborda as religiões e seus fenômenos com questionamentos sistemáticos. Ele forma categorias genéricas e se esforça para apreender

(2011), é o estudo histórico-comparativo e fenomenológico-sistemático das religiões que está no cerne das Ciências da Religião, estando nisso o seu diferencial em relação às outras Ciências Humanas e Sociais, ainda que possa ser articulado com as contribuições metodológicas delas advindas. Aragão (2011) entende que essas duas frentes de trabalho das Ciências da Religião possuem especificidades nem sempre fáceis de serem conjugadas em uma pesquisa. Nesse sentido, ele postula que uma perspectiva capaz de articular as tendências empíricas e fenomenológicas é *pluralismo metodológico integral* concebido por Ken Wilber:

[...] no livro *Espiritualidade integral* (WILBER, 2006), o filósofo americano K. Wilber nos permite pensar um pluralismo metodológico integral. Qualquer ocasião de realidade possui uma dimensão “dentro” e uma “fora”, bem como uma dimensão individual e uma coletiva. Em conjunto, isso nos dá a visão interna e externa do indivíduo e do coletivo. Em geral, esses quadrantes são representados por eu, você/nós, ele e eles (uma variação dos pronomes de 1ª, 2ª e 3ª pessoas; outra variação é o Bom, o Verdadeiro e o Belo; a arte, os princípios morais e a ciência – ou seja, a verdade objetiva da ciência externa, ou do ele/eles; verdade subjetiva da estética, ou do eu; e a verdade coletiva da ética, ou do nós/nós) (ARAGÃO, 2011, p. 118).

Sob essa lógica, Aragão (2011, p. 120) afirma que fenomenologia e hermenêutica são metodologias para a produção de conhecimento “desde ‘dentro’ do ‘eu’ e do ‘nós’, que precisariam se conjugar com as perspectivas desde ‘fora’, dos estruturalismos e das etnometodologias”, devendo, “se relacionarem também, mais integralmente, com as metodologias de conhecimento do mundo físico, natural e social”, a fim de que se possa alcançar uma abordagem integral do fenômeno religioso. Segundo Aragão (2011), isso permitiria associar as sabedorias das grandes tradições religiosas e os princípios culturais modernos e pós-modernos a fim de repensar o papel da religião no mundo atual⁵⁰⁰ – o que implicaria em ultrapassar as concepções de pluralismo religioso e interdisciplinaridade para pensar de modo transversal as disciplinas científicas (transdisciplinaridade) que se ocupam do estudo das religiões (transreligioso) (ARAGÃO, 2011).

Apesar da sofisticada proposta de Aragão para a saída do impasse metodológico da área, a questão da identidade do diplomado em Ciências da Religião feita por Dreher (2001) fica em aberto, sendo ela retomada e aprofundada em um artigo escrito por Rodrigo Portella, em 2011. Para Portella (2011, p. 212), a falta de consenso quanto a nomenclatura dos cursos já indicaria

o mundo dos fenômenos religiosos de tal modo que transpareçam linhas fundamentais, sobretudo fazendo uso da fenomenologia. Enquanto a história das religiões constitui a base das Ciências da Religião, a pesquisa sistemática das religiões deve mostrar semelhanças e diferenças de fenômenos análogos (sobre o Sagrado) em diversas religiões e apresentar a hermenêutica dos ‘textos’ sacros em seus contextos” (ARAGÃO, 2011, p. 98).

⁵⁰⁰ Essa proposta ressoa com a abordagem não-dualista de Wilfred Smith, que pretendia dissolver a clássica oposição sujeito/objeto no estudo comparado das religiões e promover o diálogo entre as religiões, conforme apresentamos no capítulo anterior (SMITH, [1959] 1967).

uma dificuldade no que “diz respeito à própria compreensão do objeto de estudo e das metodologias e epistemologia envolvidas na área”. Em seu prognóstico, ele afirma que a área padece de uma *incerteza identitária*:

As Ciências da Religião (ao menos no Brasil) têm carregado o que chamo de incerteza identitária, já que há compreensões díspares, entre profissionais e estudantes da área, sobre o que seja(m) a(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões). Claro, em qualquer ciência há diversidade interna de correntes e métodos. Mas, aqui, não se trata disto. Refiro-me à própria dificuldade que há em estabelecer consensos mínimos sobre as bases comuns de um projeto acadêmico de Ciências da Religião. (PORTELLA, 2011, p. 212).

Segundo Portella (2011), essa incerteza identitária se expressaria de dois modos: a) no fato dos programas de pós-graduação em Ciências da Religião abrigarem pesquisas das quais nascem “dissertações e teses em Filosofia da Religião, Sociologia da Religião, História da Religião, Teologia, Exegese, Psicologia da Religião” (PORTELLA, 2011, p. 216), sem que com isso haja uma síntese que justifique a razão de existência de uma área independente chamada Ciência(s) da(s) Religião(ões), fazendo-a uma mera concentração temática, passível de ser absorvida por programas de pós-graduação de outras áreas; b) no perfil daqueles que compõem o corpo docente e discente dos programas de Ciências da Religião. Este último ponto, desdobraria-se em duas questões subjacentes: que relações de aproximação ou distanciamento eles possuem com o fenômeno religioso que pretendem estudar? Qual o papel do diplomado em Ciências da Religião na gestão e no debate epistemológico dessa área? Sobre esse último ponto, ele dirá o seguinte:

Para a(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões), ou melhor, para aqueles que refletem sobre esta área/ciência, há tendências divergentes quanto, por exemplo, a questão do profissional a gerir academicamente esta ciência/área. Há os que defendem a importância (não a exclusividade) de diplomados em Ciência(s) da Religião para a gestão da mesma na Academia, como forma de fortalecer esta área/ciência (e definir sua identidade) a partir de dentro, daqueles que, em sua formação acadêmica específica, experimentaram e encarnaram os dilemas epistemológicos aqui apresentados, e que, por sua formação e experiência, poderiam melhor conjugar e harmonizar os conflitos epistemológicos, talvez em um viés de sistematização sintética. Mas também há os que defendem uma pluralidade maior nos quadros acadêmicos a gerir esta área/ciência, visualizando a concepção de que o próprio ecletismo de um corpo docente que apresente, em seu quadro, diversidade de formações, viabilizaria um diálogo interno no Programa, em trocas epistemológicas que, se não visam síntese, ao menos visam cruzamentos e empréstimos significativos para a pesquisa nesta área/ciência, definindo, assim, um rosto epistemologicamente plural, intercambiante, mas dificilmente sintético para as Ciências da Religião. (PORTELLA, 2011, p. 225).

Como aponta o autor, essa não é uma questão de fácil resolução, visto que as opiniões se dividem entre os que se posicionam em favor de que os formados em Ciências da Religião

estejam à frente dos processos decisórios da área/disciplina, e os que defendem uma formação mais eclética do quadro acadêmico que deve gerir a área/disciplina. Diante desse impasse, Portella (2011) entende que ser capaz de enunciar o que é um cientista da religião e a abrangência e especificidade de sua competência são elementos fundamentais para formar um consenso mínimo sobre perfil acadêmico da área: “a identidade do que seja (ou possa vir a ser) as Ciências da Religião passa, a meu ver, muito em torno da discussão sobre os profissionais/docentes que gerem, definem e dão rostos aos Programas. E sobre como os egressos dos Programas se entendem e se definem” (PORTELLA, 2011, p. 225). De modo singular, Portella (2011) traz para o centro do debate epistemológico a figura do cientista da religião e o lugar que ele deve ocupar nessa discussão. Isso porque a maior parte dos docentes desses programas não possuem formação em Ciências da Religião, além de serem poucos os cientistas da religião envolvidos no debate epistemológico⁵⁰¹.

Um trabalho que também investe na visibilidade do cientista da religião é a dissertação de mestrado de Gilmar Gonçalves da Costa, *A ciência da religião na torre de marfim? Uma análise sobre a significância da área, do ponto de vista de mestres e doutores formados na PUC-SP*, defendida no programa de pós-graduação em Ciências da Religião da PUC-SP, em 2012. Nela, Costa (2012) identifica uma carência de literatura destinada às possibilidades de atuação profissional dos cientistas da religião no mercado de trabalho. Para ele, tal problemática “está intimamente relacionada à hipótese de que existe um campo de tensão, através do espaço acadêmico/epistemológico, em busca de postos de trabalho, entre a Ciência da Religião e outros ramos de conhecimento, sobretudo com a Teologia” (COSTA, 2012, p. 10). Nesse contexto, sua dissertação tem por objetivo “verificar, de maneira sistemática e empírica, o destino e atuação profissional dos alunos titulados mestres e doutores em Ciência da Religião da PUC-SP, refletindo sobre a operacionalização dessa ciência no mercado de trabalho” (COSTA, 2012, p. 10). Costa (2012) busca diagnosticar qual o campo de atuação profissional, acadêmico e extra-acadêmico, dos egressos dos cursos pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil,

⁵⁰¹ Do conjunto dos autores que abordamos até aqui nesta seção de nossa tese, apenas Andrade (2000), Lara (2003), Figueira (2004), Usarski (2006) e Portella (2011) são doutores em Ciências da Religião – Filho (2004) é apenas mestre em Ciências da Religião. Os demais autores, apesar de lecionarem ou já terem lecionado em programas de Ciências da Religião, possuem suas formações em áreas diferentes (História, Filosofia, Sociologia, Teologia, etc.). A situação do programa de Ciências das Religiões da UFPB, no ano de 2010, é ilustrativa: “Na UFPB, por exemplo, há docentes cujo doutorado é em Medicina, Enfermagem, Letras, Bioquímica, Ciência da Informação, Patologia Experimental. Não há (ou não havia), no entanto, nenhum docente doutorado em Ciências da Religião, como, aliás, costumam ser os pesquisadores doutorados nesta área/ciência ainda minoria também entre os docentes nos demais Programas” (PORTELLA, 2011, p. 225). O questionamento quanto à ausência de cientistas da religião lecionando em programas da área, bem como o problema da falta de empregabilidade para os formados em Ciências da Religião passou a ganhar relevância nos últimos dez/once anos (2012-2023).

trazendo para o debate a demanda de uma Ciência da Religião aplicada. Em sua pesquisa, ele chegou a uma estatística acerca do mercado de atuação profissional do cientista da religião:

Os dados demonstram que, dos 75.5% titulados no mestrado, 16% não atuam na área da Ciência da Religião e nem no campo educacional; 31% correspondem aos que não estão trabalhando na área de formação – Ciência da Religião – mas atuam em diversos setores de ensino e pesquisa; 36% atuam estritamente na área da Ciência da Religião. Enquanto que, dos 24.5% cientistas da religião com título de doutor em Ciência da Religião, 74% exercem atividade no campo da educação e 26% na área da saúde, em Psicologia. Do total apurado, 33% estão atuando como profissionais liberais ou autônomos sem vínculos de emprego, 33% no setor privado, 21% como microempresários e 13% no setor público. Dos 97 entrevistados (100%), 17% correspondem aos cientistas da religião que não estão trabalhando em qualquer área profissional no mercado de trabalho. Segundo eles, o motivo é a falta de opção e oportunidade no mercado de trabalho, outros ressaltaram que não estão atuando na área por entenderem não ser possível conciliar pesquisa e estudo (COSTA, 2012, p. 6).

Com isso, Costa (2012) vê confirmadas as hipóteses de seu estudo: a) que a maioria dos egressos do programa de pós-graduação em Ciências da Religião da PUC-SP não atua no campo profissional da Ciência da Religião, porém em outras áreas de conhecimento (como Geografia, História, Sociologia, Psicologia e, sobretudo, na Filosofia e Teologia), no comércio, na indústria e, ainda, há que outros não exercem qualquer atividade profissional; (COSTA, 2012, p. 106); b) os cursos de Ciências da Religião não capacitam seus alunos com o intuito de lhes integrar ou direcionar para ao mercado de trabalho, porém forma-os “para pesquisar, ou seja, são pesquisadores cuja teoria não se aplica, profissionalmente, ao mercado de trabalho extra-acadêmico, específico dessa Ciência” (COSTA, 2012, p. 106). Em outras palavras, o campo de atuação profissional do cientista da religião se mostrava demasiadamente restrito, tanto no mercado profissional como no próprio meio acadêmico, visto que em poucos casos os egressos se tornavam docentes nas pós-graduações em Ciências da Religião⁵⁰².

Outro importante dado sobre o perfil dos cientistas da religião trazido pela dissertação de Costa (2012), diz respeito sobre a formação de base de que eles são oriundos:

Nenhum dos mestres e doutores em Ciência da Religião são graduados, apenas, em Ciência da Religião. O questionário aponta que 2.5% possuem graduação em Ciência da Religião, no entanto, os mesmos, possuem outras

⁵⁰² Costa (2012) salienta, tal como Portella (2011), que a formação do corpo docente nos programas de Ciências da Religião é, em sua maioria, oriunda de outras áreas: “Atualmente, é diversificada a formação universitária do corpo docente da Ciência da Religião no Brasil. Vários professores são habilitados na Área das Ciências Exatas (Matemática e Física), da Tecnologia (Informática), da Saúde (Biologia, Imunologia, Medicina, Enfermagem, Saúde da Família, Educação Física, Odontologia, Psicologia,) e outros no Campo da Linguística (Letras Português, Inglês e Literatura) e, ainda, outros estão nas Ciências Sociais Aplicadas (Direito, Demografia e Sociologia), sempre na perspectiva Teológica. Nesse processo, está a situação atual do corpo docente do Curso Ciência da Religião da PUC-SP, que é de quatorze professores titulares, juntamente com outros pesquisadores convidados de outras universidades nacionais e internacionais” (COSTA, 2012, p. 31).

graduações como teologia e filosofia, as quais foram cursadas primeiras do que a Ciência da Religião. Essa porcentagem soma, justamente, 3 (três) sujeitos com graduação em Ciência da Religião; dois são padres e outro é ex-padre. Esse é um dos pontos na pesquisa que identifica a aproximação entre a Ciência da Religião e os estudos teológicos da religião. [...] Também, é interessante observar que, há um mosaico de graduações as quais os mestres e doutores em Ciência da Religião são formados, muitos possuem mais de dois ou três cursos. Em média, 97.5% possuem outras graduações como teologia, filosofia, pedagogia, história, psicologia, administração, Ciências Sociais, Educação Física, Enfermagem, Letras, Artes Plásticas, Comunicação Social, Geografia, Arquitetura, Matemática, Propaganda e Marketing, Treinamento Esportivo, Fonoaudiologia, Turismo e, Tradutor Intérprete (COSTA, 2012, p. 87).

Diante de um percentual tão baixo de graduados em Ciências da Religião, cabe lembrar que durante as três últimas décadas do século XX foi predominante, no Brasil, a compreensão de que o estudo da religião era uma especialidade a ser buscada apenas após a graduação, fazendo com que as Ciências da Religião designassem mais um campo de pesquisa do que propriamente uma disciplina autônoma. Além disso, quando as graduações em Ciências da Religião passam a ser ofertadas de modo regular no país, no final dos anos 1990, elas foram direcionadas para a formação docente daqueles que trabalham com o ensino religioso não confessional, estando desvinculadas das discussões que ocorriam na pós-graduação. Nessa perspectiva, algo que não podemos perder de vista é que, no Brasil, o ensino religioso possui um percurso histórico anterior ao aparecimento dos cursos de Ciências da Religião. Em grande parte de sua história como componente curricular da educação básica, o ensino religioso foi de natureza confessional, formulação “mantida em todas as demais Constituições brasileiras (1937, 1946, 1967 e 1988) e nas duas primeiras Leis de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDBEN) (1961 e 1971)” (CECCHETTI, 2017, p. 14), sendo raras as iniciativas em prol da formação docente para o ensino religiosa não confessional até o início dos anos 1990⁵⁰³. Foi somente com a Lei Nº 9.394/96 (posteriormente completada pela Lei Nº 9.475/97), que estabeleceu a Lei de Diretrizes e Bases da Educação, que o ensino religioso passou a ser formulado oficialmente como de natureza não confessional, tornando possível pressionar as instâncias administrativas das universidades para criação de licenciaturas em Ciências da Religião (PIEPER, 2019).

⁵⁰³ Nessa conjuntura, conforme relata Cecchetti (2017, p. 15), “os processos formativos mantinham-se diretamente atrelados à dinâmica de preparação de agentes pastorais, segundo as diretrizes de cada igreja cristã, desenvolvido, às vezes, em parceria com os sistemas de ensino (OLIVEIRA e CECCHETTI, 2010). Assim, a única modalidade de formação existente era em nível de formação continuada ou sob a forma de cursos de curta duração”. A primeira graduação (licenciatura) em Ciências da Religião foi ofertada apenas em 1997, na Universidade Regional de Blumenau (Furb).

Em outras palavras, aqueles que pensavam e articulavam as graduações (Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso – FONAPER⁵⁰⁴) formavam um grupo distinto daquele que estava à frente das pós-graduações (Associação Nacional de Pesquisa e Pós-graduação em Teologia e Ciências da Religião – ANPTECRE). Uma aproximação entre esses dois modos de pensar as Ciências da Religião (aplicação e pesquisa), só começa a se efetivar já em meados da década de 2000 e início da década de 2010 através de encontros, congressos, publicações, etc. Nesse processo, cabe destacar a refundação da ANPTECRE, em 2007, que sob a sigla ANPTECRE, passou a conferir maior fator de unidade para a área, ajudando a delinear o perfil institucional das pós-graduações em Teologia e Ciências da Religião⁵⁰⁵. Diferentemente dos anos 1990, o número de programas de Ciências da Religião (sete) tinha se tornado superior aos de Teologia (cinco)⁵⁰⁶. A ANPTECRE, nesse novo cenário, vai se consolidar por congregar e representar os interesses dessas pós-graduações no país, assumindo a interdisciplinaridade como o elemento articulador entre esses dois segmentos e pretendendo fazê-los uma área de estudos comum⁵⁰⁷ e, posteriormente, pleitear sua autonomia junto à CAPES.

Isso, em certa medida, sinaliza um novo momento em que as Ciências da Religião entravam, tanto institucionalmente como no debate epistemológico. Acerca desse último ponto, o ano de 2012 se torna emblemático não só pela dissertação de Costa (2012), mas também pelo texto de Eduardo Gross, *A ciência da religião no Brasil: teses sobre sua constituição e seus desafios*, publicado no livro *Religião, política, poder e cultura na América Latina* (GROSS, 2012). Nesse ensaio, embora Gross (2012) não traga informações históricas diferentes daquelas já fornecidas por Dreher (2001), Mendonça (2003, 2007, 2008) e Camurça (2008), o texto é

⁵⁰⁴ “Em meados dos anos 90, diferentes sujeitos e instituições envolvidas com o Ensino Religioso sentiram a necessidade de repensar a sua natureza no intuito de acolher a diversidade cultural religiosa brasileira. Um dos frutos desse movimento resultou na instalação, em 1995, do Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso (FONAPER). Esta instituição, com o passar do tempo, tornou-se um espaço de discussão e ponto aglutinador de ideias e propostas de operacionalização de um Ensino Religioso que superasse seu histórico enfoque confessional e prosélito” (CECCHETTI 2017, p. 15).

⁵⁰⁵ Especialmente a partir de 2009, a ANPTECRE passou a assumir as seguintes metas: “1) Construção colegiada da formulação de uma identidade conceitual e epistemológica sob o princípio da unidade da área; 2) Construção colegiada da proposta de árvore do conhecimento e ampliação de um canal de diálogo com o CNPq; 3) Construção colegiada de critérios avaliativos com maior diálogo com a CAPES” (SENRA, 2015, p. 199).

⁵⁰⁶ Na reunião que oficializou esse marco, participaram da reunião os seguintes programas: “Pós-graduação Teologia da PUC-Rio; Pós-graduação em Ciências da Religião da UCG; Pós-graduação em Ciências da Religião da UMESP; Pós-graduação em Ciência da Religião da UFJF; Pós-graduação em Ciências da Religião da PUCSP; Pós-graduação em Teologia do ISIS/FAJE; Pós-graduação em Teologia da PUCRS; Pós-graduação em Ciências da Religião da UPM; Pós-graduação em Ciências das Religiões da UFPB; Pós-graduação em Ciências da Religião da UNICAP; Pós-graduação em Teologia da EST” (CASTRO, 2021, p. 133).

⁵⁰⁷ “Evidentemente, entre os cursos de Ciência(s) da(s) Religião(ões) e Teologia(s) deve haver um pleno e constante debate, com plena clareza sobre as especificidades epistemológicas de cada um dos campos e cursos. Somos diferentes, entre outros tantos aspectos, em nossos objetivos e metas, mas compreendemos que a interdisciplinaridade é o que nos articula em nossas diferenças conceituais e metodológicas sob o escopo de uma mesma área de estudos sobre as Teologias e Ciências da Religião” (SENRA, 2015, p. 200).

notório por sua capacidade de síntese e pelos questionamentos que levanta em relação a história da área, especialmente no que tange às implicações que a aliança entre Teologia da Libertação e Ciências Sociais trouxeram para a formação das Ciências da Religião. Gross (2012) argumenta a favor da necessidade de construir uma reflexão crítica sobre os parâmetros que devem guiar a área, o que, em sua visão, demandaria uma reavaliação do papel da Fenomenologia da Religião, além de aprofundar os elementos constitutivos das crenças, doutrinas e sistemas de pensamentos religiosos nas pesquisas em *Ciência da Religião*.

Cabe destacar, por último, o número da revista *Numen*, do programa de Ciência da Religião da UFJF, publicado no segundo semestre de 2012, dedicado à história e questões epistemológicas concernentes às Ciências da Religião. Nele, são apresentados “artigos vindos da maior parte dos programas de pós-graduação em ciências da religião ativos no Brasil. Neles podemos contemplar históricos de constituições de programas e as reflexões epistemológicas que acompanharam e acompanham o desenvolvimento dos programas apresentados” (PORTELLA; PIEPER, 2012, p. 242). Dentre os textos publicados nesse número, nove artigos são diretamente relacionados aos cursos da área (oito tratando das pós-graduações e um da graduação)⁵⁰⁸, sendo uma amostra de como, na prática, “as concepções de ciência(s) da(s) religião(ões) em certos programas são desdobradas, através da produção acadêmica e das ênfases de pesquisa reveladas nos artigos” (PORTELLA; PIEPER, 2012, p. 242). O editorial desse número, também fornece um panorama dos principais encaminhamentos que os cursos de Ciências da Religião tinham tomado do começo dos anos 2000 até aquele momento:

No início deste novo milênio houve um significativo aumento dos cursos de graduação e pós-graduação em ciência(s) da(s) religião(ões). Mais recentemente, nota-se também o crescimento do número de graduações (licenciaturas e bacharelados) nesta área, o que levou inclusive à criação da Rede Nacional das Licenciaturas em Ensino Religioso (RELER) no ano de 2012. Como já pontuamos, faz-se necessária, sempre de novo, a reflexão sobre o que caracteriza, em termos epistemológicos e de prática e produção acadêmica, as ciência(s) da(s) religião(ões). O aumento de cursos e programas de pós-graduação indica, necessariamente, maior maturidade e melhor reflexão em relação à tarefa acadêmico-científica própria à ciência(s) da(s) religião(ões)? Sabemos que é, no mínimo, perigoso erguer mais andares em um prédio se seus fundamentos não são adequados para tais acréscimos. Portanto, no momento do aumento de cursos que levam a chancela de ciência(s) da(s) religião(ões), é preciso voltar a refletir sobre os fundamentos daquilo que se convencionou nomear ciência(s) da(s) religião(ões). Aliás, uma ciência que não reflete continuamente acerca de si, seu objeto, metodologia e metas, mesmo de sua razão em existir (e de sua plausibilidade científica), merece a chancela de ciência? (PORTELLA; PIEPER, 2012, p. 241-242).

⁵⁰⁸ Nesse número da *Numen*, conferir Oliveira e Koch (2012) no que tange a graduação, e sobre as pós-graduações, ver Ferreira e Senra (2012); Aragão (2012); Conceição (2012); Moreira, Lemos e Reimer (2012); Higuier (2012); Gomes e Rodrigues (2012); Miele e Possebon (2012); Huff Júnior e Portella (2012).

Conforme assinalam Portella e Pieper (2012), é com o início dos anos 2000 que começa a despontar o momento da autorreflexão crítica do percurso trilhado pelas da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) no país. Em pouco mais que uma década (2000-2012), uma importante etapa na expansão das Ciências da Religião se desenrolou: as linhas centrais do debate epistemológico se delineiam, multiplicam-se o número de programas de mestrados e doutorados, bem como uma maior coesão institucional a esses cursos passa a ser conferida por meio da ANPTECRE – além da aproximação entre as graduações e pós-graduações em Ciências da Religião. Todavia, também é inegável que novos problemas emergem, especialmente no que tange a área de atuação do cientista da religião, tornando crescente na reflexão epistemológica pensar não só a questão da área/disciplina, mas também o perfil do egresso e seu espaço no mercado profissional. Essas questões passarão a ganhar maior aprofundamento a partir de 2013, entrelaçando-se e adquirindo uma relevância sem precedentes. E é justamente essa história mais recente (2013-2022) que será marcada por um horizonte de esperanças e incertezas quanto ao futuro dos cientistas da religião. Passemos a rastrear essa radiante e perigosa rota.

5.6 Um veleiro em águas turbulentas: o horizonte incerto dos cientistas da religião

Se o livro organizado por Teixeira se impõe como um marco para a entrada das Ciências da Religião no novo milênio, é com a publicação, em 2013, do *Compêndio de Ciência da Religião*, organizado por João Décio Passos e Frank Usarski, que podemos assinalar o começo da atual fase da área no país. O *Compêndio* é uma obra representativa tanto na quantidade de temas abordados como no número de autores (reunindo cinquenta e dois pesquisadores brasileiros e estrangeiros), possuindo 45 capítulos distribuídos em cinco partes: “fundamentação epistemológica (Parte I), abordagens da linguagem (Parte II), abordagens social (Parte III) e psicológica (Parte IV) e abordagens aplicadas (Parte V)” (PASSOS; USARSKI, 2013b, p. 27). Na obra, é feito um balanço histórico-teórico e uma sistematização das temáticas abordados pela *Ciência da Religião*⁵⁰⁹, sendo assumido abertamente a

⁵⁰⁹ “Como é sabido, as distintas nomenclaturas adotadas para designar o estudo científico da religião revelam o jogo inevitável da unidade e da pluralidade, quando afirmam a unidade da abordagem e do objeto (Ciência da Religião), a unidade da abordagem e a diversidade do objeto (ciência das religiões), a diversidade de abordagens e unidade do objeto (ciências da religião) e ainda a diversidade de ambos (ciências das religiões). Certamente, em cada uma dessas proposições é possível verificar diferentes explicações epistemológicas, embora em todas elas estejam presentes a singularidade do dado religioso como princípio lógico elementar, sem o qual não seria possível identificar as próprias diversidades religiosas historicamente factíveis, assim como a singularidade do conhecimento científico que se distingue de outras formas de conhecimento” (PASSOS; USARSKI, 2013b, p. 25).

nomenclatura no singular, entendendo-a como uma disciplina autônoma que possui diferentes subáreas, “para citar apenas algumas das mais conhecidas, a História das Religiões, a Antropologia da Religião, a Sociologia da Religião e a Psicologia da Religião” (PASSOS; USARSKI, 2013, p. 18). Apesar disso, asseveram Passos e Usarski (2013b), a reflexão sobre o estatuto epistemológico da Ciência da Religião não se reduz a avaliação e justificativa dessas subáreas, demandando ponderações *metateóricas*, isto é, a elucidação dos elementos que representam o *ethos* da disciplina:

Em termos epistemológicos e metodológicos, portanto, busca-se identificar a lógica transversal subjacente às subáreas e definir as posturas que o cientista da religião deve assumir diante do seu campo de estudo, independente da abordagem *técnica* favorecida em um projeto relacionado a um determinado objeto cuja *natureza* demanda uma aproximação específica sustentada por uma teoria antropológica, um modelo sociológico, um paradigma psicológico, um princípio geográfico ou um princípio oriundo de qualquer outra subárea relevante para a Ciência da Religião (PASSOS; USARSKI, 2013b, p. 18).

Esse objetivo de estabelecer contornos mais nítidos para a Ciência da Religião, independentemente de suas subáreas e das aproximações interdisciplinares que ela possa manter, fornece as linhas de expressão que orientam a construção dos diversos textos que compõem o *Compêndio*. Essa posição é defendida tendo em vista dois fatores, já apontados por Dreher (2001) há mais de uma década, que atravessam a formação dos cursos em *Ciências da Religião* no Brasil: os impasses em torno do reconhecimento político-acadêmico da disciplina e a dificuldade em estabelecer as diferenças entre Teologia e Ciência da Religião. A respeito desse último ponto, Passos e Usarski (2013b) afirmam que o fato da disciplina ter se desenvolvido majoritariamente em universidades confessionais, favoreceu a relação ambígua com a Teologia, seja lhe oferecendo amparo ou servindo como uma formação mais ampla para os agentes eclesiais engajados com as ações sociais de suas igrejas. Essa situação inicial de indistinção com a Teologia, para os autores, encontra ressonância no modo como instâncias reguladoras da área ainda enxergavam a Ciência da Religião:

A Ciência da Religião foi instituída em Programas de Pós-graduação sem operar rupturas epistemológicas nítidas com a Teologia, sendo abrigada (legitimada) de modo ainda não nominal sob a área da Filosofia na esfera da Capes (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) do Ministério da Educação. [...] Entretanto, é preciso ressaltar que a construção política da Ciência da Religião tem dado passos expressivos nos últimos tempos junto às respectivas comunidades acadêmico-científicas, assim como junto aos órgãos governamentais, na busca de uma maior clareza da área. Não se trata tão somente de um manifesto pela autonomia de uma epistemologicamente legítima, mas da constatação de que a legitimidade de uma ciência não depende somente de seus méritos epistemológicos, mas que esses méritos já são politicamente construídos, dentro de campos de força reais e inevitáveis (PASSOS; USARSKI, 2013b, p. 24).

Em outras palavras, a autonomia da Ciência da Religião em relação à Teologia e às demais disciplinas que estudam a religião seria sustentada e legitimada não só por sua construção teórico-metodológica, mas também por sua construção político-acadêmica, uma vez que, como toda e qualquer ciência que foi institucionalizada, a Ciência da Religião está dentro de um campo de forças que determina o seu status científico. Nesse sentido, para além de qualquer concepção utilitarista que tente “reduzir as ciências a um conjunto de técnicas produtivas, é preciso reconhecer que todos os conhecimentos interferem nos contextos onde são produzidos e transmitidos, por mais que se apresente com uma ciência pura” (PASSOS; USARSKI, 2013b, p. 26-27). Por isso, Passos e Usarski (2013b, p. 27) defendem que a epistemologia da Ciência da Religião pode ser entendida “como a exposição crítica de seus princípios, de seus métodos e de seus resultados a partir desses múltiplos olhares”, sendo um dos objetivos centrais do *Compêndio* refletir sobre os princípios epistemológicos da disciplina.

No que tange à epistemologia, a primeira parte do *Compêndio* é dedicada a esse tema, agrupando uma dezena de artigos sobre o assunto. Dentre eles, merece destaque o texto de Eduardo Cruz, intitulado *Estatuto epistemológico da Ciência da Religião*⁵¹⁰ (CRUZ, 2013). Em seu ensaio, Cruz (2013) toma como recorte a obra e as propostas metodológicas de Mircea Eliade e as críticas que surgiram ao programa eliadiano de uma Ciência da Religião. Apesar de se propor a tratar de modo tão abrangente o trabalho de Eliade, Cruz (2013) se concentra na análise de uma única passagem do ensaio *Methodological remarks on the study of religious symbolism*⁵¹¹, ocupando-se apenas das críticas a Eliade – assemelhando-se, nesse ponto, ao modo como Usarski (2006) aborda o trabalho de Rudolf Otto:

Primeiro, entendendo como ciência o empreendimento que une rigor e cuidado empíricos, consistência lógica e teorias adequadas ao objeto de estudo, a proposta eliadiana parece partir aprioristicamente de arquétipos universais, sob os quais se subsumem uma grande quantidade de dados sem critérios rigorosos de análise. [...] Depois, sob o ponto de vista do objeto, têm-se questionado a validade e a universalidade da categoria de “sagrado”, se há alguma viabilidade em se assumir uma visão substancialista do que

⁵¹⁰ Cruz (2013, p. 38) mobiliza o termo epistemologia não em seu sentido clássico (disciplina filosófica ou teoria geral do conhecimento), porém “como ‘teoria da ciência’, pois muito do que está em jogo diz respeito a como praticar uma Ciência da Religião adequada”.

⁵¹¹ Trata-se do seguinte trecho, em parte já citado por nós no capítulo anterior: “Em resumo, embora a pesquisa sobre os símbolos em geral e sobre o simbolismo religioso em particular, realizada por especialistas de outras disciplinas, mereça a consideração do historiador das religiões, em última análise, ele deve examinar seu objeto de estudo com seus próprios meios de investigação e de sua própria perspectiva. A perspectiva da Ciência geral das Religiões é a que melhor pode integrar a documentação histórico-religiosa. Só por timidez os historiadores das religiões às vezes aceitaram uma integração proposta por sociólogos ou antropólogos. Onde quer que se possam formular considerações gerais sobre o comportamento religioso do homem, a tarefa pertence legitimamente ao historiador das religiões, contanto, é claro, que ele domine e integre os resultados da pesquisa feitas em todas as áreas importantes de sua disciplina” (ELIADE, [1959] 1967, p. 119-120).

entendemos por “religião”. Em face dessas importantes restrições, colocou-se sob suspeita toda a proposta Eliadiana de uma ciência *sui generis* da religião, não redutível ao que chamamos hoje de suas “subdisciplinas” (CRUZ, 2013, p. 40).

Seguindo essa lógica, Cruz (2013, p. 40) mostra que uma série de autores se dedicaram a desconstruir o aparato institucional do programa eliadiano, “apontando os interesses de vários tipos em se manter um empreendimento acadêmico de dúbio valor. Entre eles, podemos destacar Donald Wiebe, Bruce Lincoln, Thomas Fitzgerald, Russell McCutcheon e Daniel Dubuisson⁵¹²”. Cruz (2013) também indica que até os anos 1970 vários cientistas da religião, influenciados por Wilhelm Dilthey e Edmund Husserl, concebiam a Ciência da Religião como uma atividade principalmente interpretativa, em contraste com as abordagens explicativas típicas das Ciências Naturais. Nesse mesmo período, “outros pensadores, como Jung, Campbell e Eliade, ao colocarem símbolos e mitos em destaque no estudo da religião, também endossaram a perspectiva interpretativa”. Segundo Cruz (2013, p. 40), Eliade se insurgiu contra um modo específico de explicação: aquele que reduz “o objeto de estudos em componentes mais básicos, que não são em si religiosos, mas sim sociais, psicológicos”, esforçando-se em destacar o teor *sui generis* da religião. Entretanto, para os críticos de Eliade, “o estudo da religião deve ser feito em termos não religiosos, retirando-se dela, assim, uma aura mística que a diferencia de outros empreendimentos humanos” (CRUZ, 2013, p. 41).

As principais objeções levantadas em relação ao projeto eliadiano são referentes a validade e da universalidade de concepções tais como sagrado e religião – isto é, se elas correspondem a categorias observáveis empiricamente⁵¹³ –, e a acusação de que sob a defesa do caráter *sui generis* do fenômeno religioso, residiria uma cripto-teologia⁵¹⁴. Expostas essas críticas, Cruz (2013, p. 42) conclui ser difícil sustentar academicamente “o caráter *sui generis* da religião em sentido forte, quase teológico, algo de sublime que de um plano trans-histórico

⁵¹² “Pois, bem, as críticas recentes, principalmente de Robert Segal e Donald Wiebe, sugerem que perguntas típicas de uma Ciência da Religião, como as relativas à origem, função e sentido e verdade da religião, são mais bem respondidas por abordagens explicativas. De acordo com esses críticos, os paradigmas para uma Ciência da Religião vêm de abordagens científico-sociais da religião, empíricas, indutivas e causais [...]” (CRUZ, 2013, p. 40).

⁵¹³ “[...] duas perguntas emergem: primeiro, se há algo empiricamente substantivo, encontrável em todas as culturas passadas e presentes, a que possamos chamar de ‘religião’; relacionada a isso, a segunda pergunta é até que ponto tal termo, mesmo sendo de uso corrente no cotidiano e na academia, possui valor como categoria de análise. [...] Resumindo, é possível usar ‘religião’ no singular, ou mesmo ‘religiões’ no plural, sem desvirtuar o que se pode encontrar no trabalho de campo? Dada a necessidade de afirmação do caráter empírico da disciplina de Ciência da Religião, continua o raciocínio, definições substantivas já não estariam totalmente fora de propósito?” (CRUZ, 2013, p. 41).

⁵¹⁴ “Há outra crítica do programa eliadiano: a transformação da Ciência da Religião em criptoteologia. Em outras palavras, em nome de uma abordagem objetiva da religião, os acadêmicos ligados ao projeto fariam uma defesa da religião, mantendo-a à margem de análises críticas” (CRUZ, 2013, p. 41).

é oferecido ao ser humano para sua realização⁵¹⁵”. Nessa perspectiva, só seria possível argumentar em prol de “um sentido ‘fraco’ de *sui generis* para a religião, [...] no qual seu significado, sua natureza e sua função são continuamente repensados em face de outros objetos no âmbito da psique, da cultura, etc.” (CRUZ, 2013, p. 42). Se o objeto religião não possui esse valor em si, em um sentido forte, tal atributo não pode ser reivindicado pela ciência que estuda esse objeto, fazendo com que a questão da identidade da disciplina não seja definida “tanto por um método distinto (por exemplo, fenomenológico ou hermenêutico), mas sim pela sua história, instituições comuns e principalmente por suas negociações entre pesquisadores e subdisciplinas envolvidas, o que pode dar uma face mais contextual a ela” (CRUZ, 2013, p. 43).

Nessa perspectiva, Cruz (2013) entende que a Ciência da Religião deve cultivar certas *virtudes epistemológicas*, no que tange aos aspectos empíricos da pesquisa, suas premissas de fundo, coerência e abertura para críticas diversificadas. Além disso, ele também sugere que a explicação seja um aspecto prioritário na pesquisa em Ciência da Religião, abandonando a ideia de que o ato de explicar a religião esvaziaria a riqueza desse objeto, ressaltando que, na explicação, o fundamental é “decompor o complexo em termos mais simples e referir o desconhecido ou obscuro ao conhecido e bem descrito. Se isso significasse reduzir o religioso só a causas sociais, por exemplo, haveria motivo para justos protestos, até por conta de várias práticas ‘reducionistas’ no passado e no presente” (CRUZ, 2013, p. 43).

Aparentemente, Cruz ignora alguns aspectos da cronologia que acompanham esse debate. O confronto de Eliade se dá com o historicismo e o positivismo no começo do século XX e não com uma querela entre interpretação e explicação, além dele estar muito mais preocupado com uma excessiva especialização da Ciência da Religião passava na década de 1960 do que em atender ou não as exigências de uma abordagem sociológica de maior teor empírico. Seria útil perguntarmos-nos que ideia sobre a história da Ciência da Religião fazem os autores apresentados por Cruz (2013), uma vez que para ele a questão da identidade da disciplina deve ser buscada na história. Ao menos nos termos em que é exposta nesse ensaio, a história da disciplina aparece como um expurgo do projeto eliadiano e, conseqüentemente, da Fenomenologia da Religião, em favor de uma leitura da Ciência da Religião que a compreende como um empreendimento científico estritamente empírico, silenciando o fato que é

⁵¹⁵ Não parece que Eliade tenha sustentado essa posição quando lemos a seguinte passagem do prefácio de seu *Traité*: “É verdade não existirem fenômenos religiosos ‘puros’, assim como não há fenômeno única e exclusivamente religioso. Sendo a religião uma coisa humana, é também, de fato, uma coisa social, linguística e econômica – pois não podemos conceber o homem para além da vida e da linguagem coletiva. Mas seria vão querer explicar a religião por uma dessas funções fundamentais que definem o homem, em última análise” (ELIADE, [1949] 2002, p. 1).

constitutivo da Ciência da Religião tratar tanto do aspecto objetivo como subjetivo da religião. Assim, o lugar reservado à Fenomenologia da Religião é o de uma crítica negativa, sugerindo a necessidade superá-la. Isso é indicado tanto no texto de Cruz (2013) como no artigo do *Compêndio* dedicado à Fenomenologia da Religião⁵¹⁶ (GASBARRO, 2013). Também é salutar assinalar que Cruz (2013) cita trabalhos que, apesar de críticos, não são desfavoráveis à Fenomenologia da Religião, como os de Guimarães (2000) e Brandt (2006) para reforçar essa posição. Por fim, embora não trate do caso brasileiro, Cruz (2013) segue posições já explicitados por Brandt (2006), Usarski (2006) e Camurça (2008): o contraste entre a percepção da Fenomenologia da Religião no Brasil e na Alemanha; a relação ambígua entre Teologia e Ciência da Religião; a crítica à Fenomenologia da Religião como abordagem capaz de conferir a unidade da Ciência da Religião.

Após o lançamento do *Compêndio*, em 2013⁵¹⁷, seguiram-se numerosas publicações concernentes à teorias e métodos em Ciências da Religião e acerca do perfil acadêmico e campo de atuação dos cientistas da religião (SENRA, 2015, 2016a); (ARAGÃO, 2015); (SILVEIRA, 2016); (SILVEIRA; MORAES, 2017); (COSTA, 2016, 2019); (STERN; COSTA, 2017); (CRUZ, 2018); (SOUZA, 2018, 2019, 2021a); (PIEPER, 2017, 2018, 2019), além de traduções tanto de textos clássicos no estudo comparado das religiões (PETTAZZONI, [1959] 2016b); (TIELE, [1897] 2018); (WACH, [1988] 2018); (MÜLLER, [1873] 2020a); (BURNOUF, [1876] 2021); (SAUSSAYE [1891] 2022), como de escritos que integram uma reflexão mais recente sobre as questões teórico-metodológicas nos *Religious Studies* (JENSEN, [2011] 2013); (SPICKARD, 2014); (SHEEDY, 2016); (PYE, [2014] 2017); (ENGLER, [2011] 2019). Esses exemplos, que obviamente não esgotam a bibliografia referente ao assunto, demonstram o interesse pelas discussões de teor epistemológico tem adquirido no país na última década⁵¹⁸.

⁵¹⁶ Vale lembrar, além disso, que tal posição desfavorável em relação à Fenomenologia da Religião é sustentada por um dos organizadores do *Compêndio* em trabalhos anteriores (USARSKI, 2004; 2006).

⁵¹⁷ Nesse mesmo ano, a dissertação de mestrado de Roseli Pereira Corrêa de Lima e Moura, *Reflexões interdisciplinares sobre a pesquisa acadêmica em ciências da religião no Brasil*, é defendida no programa de Ciências da Religião da Universidade Mackenzie (MOURA, 2013). Não adentramos na discussão desse trabalho, visto que ele basicamente repete as posições defendidas por Camurça (2008) sobre interdisciplinaridade, as de Usarski (2006) acerca da história da Ciência da Religião e as reflexões de Filoramo e Prandi ([1987] 1999) a respeito das Ciências das Religiões como campo disciplinar e disciplina autônoma. Moura (2013) busca integrar essas diferentes perspectivas à luz da reflexão sobre a epistemologia da interdisciplinaridade, tendo por base a teorização feita por Olga Pombo na obra *Interdisciplinaridade: ambições e limites* (2004) e por Ludwig von Bertalanffy no livro *Teoria geral dos sistemas* (2008). Moura (2013), contudo, tem bastante dificuldades em integrar posições tão díspares. Também não nos ocuparemos do livro de Adone Agnolin *História das Religiões: perspectiva histórico-comparativa*, também publicado em 2013, visto que o autor se concentra em apresentar a Escola Italiana de História das Religiões, não sendo seu objetivo fazer uma interlocução com a Ciência da Religião, ainda que a obra integre a coleção *Repensando a Religião* da Editora Paulinas (AGNOLIN, 2013).

⁵¹⁸ Para nos atermos aos periódicos científicos vinculados aos programas de pós-graduação em Ciências da Religião, citamos dois dossiês organizados pela Revista Paralellus, (UNICAP), um em 2015 e outro em 2016,

Também vale lembrar que na década de 2010, quatro novos programas de pós-graduação em Ciências da Religião foram abertos: na Universidade Estadual do Pará (UEPA) e na Faculdade Unida de Vitória (FUV), em 2011, e na Universidade Federal de Sergipe e na PUC-Campinas, em 2014 (BOAS, 2020). Esses programas, em conjunto com os demais, formam o atual quadro dos cursos de mestrado e doutorado em Ciências da Religião no país⁵¹⁹. A situação, organização e perspectivas desses programas encontram um lugar singular na reflexão de Flávio Augusto Senra, sendo ele um dos principais articuladores no processo de criação da Área de Avaliação de Ciências da Religião e Teologia junto à CAPES, em 2016⁵²⁰. Dentre sua produção, gostaríamos de destacar aquilo que entendemos ser sua contribuição mais pertinente para o debate epistemológico: a discussão em torno das concepções de *religiologia* e *religiografia*.

Segundo Senra (2016a, p. 111), não seria incomum na conjuntura dos cursos de pós-graduação em Ciências da Religião “certo desconhecimento acerca do estatuto epistemológico da Teologia e das Ciências da Religião”. Tal desconhecimento, não raras vezes, é acompanhado por uma “falta de clareza quanto ao perfil do egresso descrito em algumas propostas de curso que chegam à coordenação de área de Filosofia/Teologia, através do Aplicativo para Propostas de Cursos Novos – APCN/CAPES” (SENRA, 2016a, p. 112). Em certos casos, isso se desdobraria em um entendimento equívoco acerca dos limites acadêmicos oferecidos por esses cursos, suscitando situações em que “a missão confessional se confunde com a tarefa de formar recursos humanos para a pesquisa (Mestrado acadêmico/Doutorado) ou para a atuação profissional (Mestrado Profissional) no campo de Estudos da Religião, seja na subárea Teologia, seja na subárea Ciências da Religião” (SENRA, 2016a, p. 112). Nesse sentido, Senra (2016a) traz para o debate termos pouco explorados no cenário brasileiro, *religiologia*, *religiólogo* e *religiografia*, como alternativa para pensar o perfil dos cursos em Ciência(s) da(s) Religião(ões), seus egressos e a análise do tipo de pesquisa desenvolvida nessa disciplina:

dedicados às técnicas, métodos e tendências de pesquisa na área; uma edição da Revista *Sacrilegens* (UFJF) em 2017, com alguns de seus artigos dedicados à epistemologia; um dossiê destinado às epistemologias dos estudos de religião na Revista *Interações* (PUC-Minas), em 2018; um dossiê da REVER (PUC-SP), dedicado à história da Ciência da Religião na PUC-SP; um dossiê da Revista *Reflexus* (FUV) sobre epistemologias e metodologias, em 2020 (SOUZA, 2021a). Vale ressaltar também que algumas temáticas correlacionadas são frequentemente retomadas, especialmente a da interdisciplinaridade como o elemento capaz de solucionar os impasses teórico-metodológicos das Ciências da Religião, bem como sua relação com a Teologia (SENRA, 2015); (DE FRANCO; ALTRAN, 2015), e a do Ensino Religioso como o componente currículo escolar que deve ser lecionado sob o prisma da *Ciência da Religião* (GROSS, 2014); (BAPTISTA, 2015); (RODRIGUES, 2013, 2015).

⁵¹⁹ Cumpre ressaltar que o programa de Ciências da Religião da Universidade Mackenzie foi descontinuado.

⁵²⁰ Cabe pontuar que Senra é uma figura chave na discussão político-institucional da área na última década, estando à frente do Conselho Diretor da ANPTECRE em dois biênios (2010-2012/ 2012-2014), além de ter coordenado a antiga área de Filosofia/Teologia e Ciências da Religião na CAPES (2014-2017), e, posteriormente, a área de Ciências da Religião e Teologia (2016-2018/ 2018-2022) (SENRA, 2015, 2017, 2018).

Para colaborar nesse debate, na esteira da proposição do termo *religiólogo*, ao designar o profissional especialista em estudos da religião, consideramos ser possível identificar um modo de nomear a disciplina da qual se ocupam cientistas da religião como *religiologia*, para tratar sobre os estudos da religião, ciência(s) da(s) religião(ões), de corte científico-religioso. A *religiologia* pode assumir-se tanto como de corte histórico-religioso, enquanto “análise e descrição do particular, frequentemente na forma de descrições diacrônicas”, quanto de corte sistemático-religioso, com sua atenção focada para o “genérico [...], na forma de descrições sincrônicas”⁵²¹. Além disso, como pode ser observado no subtítulo desse artigo, trazemos para o debate da área um outro termo, o de *religiografia*. De imediato, fique claro, não está no horizonte a proposição do profissional *religiógrafo* (SENRA, 2016a, p. 115).

Em resumo, *religiologia* designaria a pesquisa sobre religião, crença ou expressão religiosa, ao passo que *religiografia* nomearia os aspectos do objeto religião analisados pelos *religiólogos* em suas publicações⁵²². Para Senra (2016a, p. 117), não existiriam impedimentos quanto ao uso do termo cientista da religião, podendo ele coexistir com a designação de *religiólogo*, visto que em outras áreas “como, por exemplo, nas Ciências Sociais, coexistem as expressões cientista social, sociólogo/a, antropólogo/a (resguardadas as devidas proporções)”. Senra (2016) argumenta que isso permitiria melhor caracterizar o tipo de pesquisa feita nos cursos de Ciências da Religião e sua relevância, tornando mais fácil distinguir o *religiólogo* e o teólogo⁵²³. Feita essa elucidação, é enfatizada significação da *religiografia*:

[...] *religiografia* é designativo da análise que se faz de si própria, a Ciência da Religião, ou suas variações plurais, enquanto escolhas de teorias, métodos e objetos. Para realizar essa tarefa, a *religiografia* fará o levantamento de fontes de investigação sobre religião realizadas por pesquisadores/as da área. O conhecido método de pesquisa sobre o estado da arte (aqui, necessariamente sobre religião e temas correlatos) lhe é muito apropriado. O levantamento e

⁵²¹ Esses dois trechos citados advêm de Hock ([2002] 2012, p. 13), que recupera a proposta das duas frentes de trabalho da Ciência da Religião pensada por Joachim Wach: “Tradicionalmente distingue-se *Ciência da Religião Histórica (História da Religião)* de *Ciência da Religião Sistemática (Sistemática da Religião)*. A pesquisa religioso-histórica, dedica-se à formação histórica e concentra-se na análise e na descrição do particular, frequentemente na forma de descrições diacrônicas. A pesquisa religioso-sistemática, em contraste, dirige sua atenção ao genérico e procura evidenciar o típico, na forma de descrições sincrônicas”. Também se valendo da proposta de Wach, Costa (2019, p. 155) vai em uma linha contrária à ideia de Senra (2016a), entendendo que a *religiografia* se refere as “pesquisas empíricas sobre imagens e simbólicos, sobre as dinâmicas das religiões, e sobre o comportamento das pessoas”, e não um levantamento de fontes de pesquisas realizadas por *religiólogos*.

⁵²² Como o próprio autor indica, ele não é o primeiro a utilizar tais termos. *Religiologia* e *Religiografia* são termos utilizados em alguns outros países há bastante tempo, ao passo que a expressão *religiólogo* também já foi empregada anos antes no Brasil: “Para chegar a essas proposições, deve-se fazer menção ao Departamento de Ciências das Religiões, da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), em função de ter sido o primeiro departamento a propor o termo *religiólogo*. Esse termo foi utilizado pela equipe proponente da Graduação em Ciências das Religiões na UFPB (Bacharelado), aprovado pela Resolução nº 07/2010, do CONSEPE/UFPB. Essa proposição de identificação do/da profissional cientista da religião não prosperou sequer na IES de origem, que, por sua vez, já dava conta da excepcionalidade do termo ao descrever o perfil desse/dessa profissional” (SENRA, 2016a, p. 116).

⁵²³ “O/A *religiólogo/a* não é, obviamente, o/a mesmo/a teólogo/a, nem cuida do ensino de disciplinas concernentes à fé, à moral religiosa, à teologia ou à formação religiosa. A atuação do/da *religiólogo/a* consiste na investigação científica para a análise do fenômeno/fato religioso” (SENRA, 2016a, p. 117).

análise de dados secundários e perfil da produção científico-religiosa, ou quaisquer fontes da produção acadêmica em Ciência(s) da(s) Religião(ões), excluída a pesquisa imediata sobre as religiões, as crenças e/ou as experiências chamadas religiosas, podem caracterizar aquilo que pretendemos nomear como *religiografia* (SENRA, 2016a, p. 121).

Nessa ótica, a religiografia funcionaria como “a análise do perfil da produção religiosa-científica da área, estado da produção de conhecimento da área e seus desdobramentos” (SENRA, 2016a, p. 121). Adotando esse sentido do termo, Senra (2016a) traça uma religiografia sobre as relações entre Teologia e Ciências da Religião no Brasil, focalizando-se no período de 2000 a 2015. De modo sistemático, ele analisa a produção bibliográfica referente ao seminário ocorrido em Juiz de Fora, em 2000, e dos quatro primeiros congressos da ANPTECRE (2008, 2009, 2011 e 2013), além de dois textos de Afonso Maria Ligório Soares, um sobre o diálogo e cooperação entre Teologia e Ciências da Religião, e outro sobre a Ciência da Religião aplicada à Teologia⁵²⁴. Em síntese, a religiografia marca a forma específica que o religiólogo reflete sobre a disciplina que pratica⁵²⁵.

Poucos meses após a publicação desse artigo em que Senra apresenta sua proposta de nomenclatura alternativa para as Ciências da Religião, ocorre um acontecimento politicamente relevante para as pós-graduações da área: a criação da Área de Avaliação de Ciências da Religião e Teologia junto à CAPES:

A Área Ciências da Religião e Teologia, código 44, surgiu com a Portaria CAPES nº 174/2016, publicada no DOU de 13 de outubro de 2016, redesignada pela Resolução nº 01, de 04 de abril de 2017⁵²⁶, publicada no Boletim de Serviço/CAPES – Edição Especial nº 1 – abril 2017. Com 47 anos de existência, os Programas de Pós-graduação (PPG) da atual área Ciências da Religião e Teologia compunham, até outubro de 2016, a extinta área Filosofia/Teologia: subcomissão Teologia. A portaria acima mencionada criou as áreas de Filosofia e de Teologia, sendo esta renomeada, posteriormente, como Ciências da Religião e Teologia. A Área desenvolve investigações que se orientam por abordagem de perfil multidisciplinar, interdisciplinar ou transdisciplinar e abrange cursos de Mestrado e Doutorado nas modalidades acadêmica e profissional em Ciências da Religião e Teologia,

⁵²⁴ Esse artigo, não podemos deixar de mencionar, é também uma homenagem póstuma a Soares: “Contribuição relevante a esses temas encontramos na trajetória de vida e de criação acadêmica de Afonso Soares, o teólogo e o cientista da religião. Como um texto, o amigo também deixou uma obra em aberto. Ficamos nós com a tarefa de seguir o texto...” (SENRA, 2016a, p. 134).

⁵²⁵ Ainda que não tenha se tornado muito difundida, a religiografia, tal como concebida por Senra (2016a), é retomada nas investigações empreendidas por Calvani (2019) e Silva (2021).

⁵²⁶ Na portaria de 2016, a área aparecia nomeada apenas como Teologia. Aqui é importante ressaltar que antes do desmembramento da Filosofia, a subcomissão era nomeada apenas de Teologia, possuindo oito subáreas que, na prática, já permitiam uma distinção entre Teologia e Ciências da Religião “1) Ciências da Linguagem Religiosa; 2) Ciências da Religião Aplicada; 3) Ciências Empíricas da Religião; 4) Epistemologia das Ciências da Religião; 5) História das Teologias e Religiões; 6) Teologia Fundamental Sistemática; 7) Teologia Prática; 8) Tradições e Escrituras Sagradas” (SENRA, 2015, p. 201). Essa subdivisão representa uma primeira construção da árvore de conhecimento da área, projeto que já estava em discussão na ANPTECRE desde 2012 (SENRA, 2015).

com denominações segundo os princípios teórico-metodológicos atinentes às duas principais disciplinas que a compõem (CAPES, 2019, p. 3).

A criação de uma área de avaliação independente da Filosofia, como já tivemos ocasião de mostrar, era uma pauta antiga entre os programas de Ciências da Religião e Teologia, remontando ao começo dos anos 1990, sendo um dos principais motivos para a fundação da ANPTEC, em 1995. Contudo, foi somente a partir de sua refundação, sob a sigla de ANPTECRE, em 2007, que esses programas de pós-graduação tiveram maior visibilidade na CAPES. Isso, conforme relata Senra (2015), foi possível pois a ANPTECRE assumiu durante sua segunda gestão (2010-2012) três metas:

1) Construção colegiada da formulação de uma identidade conceitual e epistemológica sob o princípio da unidade da área; 2) Construção colegiada da proposta de árvore do conhecimento e ampliação de um canal de diálogo com o CNPq; 3) Construção colegiada de critérios avaliativos com maior diálogo com a CAPES (SENRA, 2015, p. 198).

Ao perseguir tais objetivos em suas reuniões colegiadas, a ANPTECRE pode pleitear de modo mais estruturado e organizado o desmembramento da Área de Avaliação de Filosofia, a fim de que Ciências da Religião e Teologia deixassem de ser uma de suas subcomissões. Nesse contexto, o fator que favoreceu o trabalho conjunto entre Ciências da Religião e Teologia foi a compreensão de que a interdisciplinaridade seria o elemento capaz de fornecer a coesão epistemológica e institucional entre ambas: “compreendemos que a interdisciplinaridade é o que nos articula em nossas diferenças conceituais e metodológicas sob o escopo de uma mesma área de estudos sobre as Teologias e Ciências da Religião⁵²⁷” (SENRA, 2015, p. 200), sendo esse consenso básico o que tornou possível a construção de uma árvore do conhecimento para a área⁵²⁸ e do perfil do cientista da religião⁵²⁹ e do teólogo⁵³⁰ no âmbito da pós-graduação.

⁵²⁷ Para uma perspectiva do ponto de vista teológico sobre essa relação, conferir Villas Boas (2018). Já para uma proposta de superação do impasse entre singular e plural do termo Ciência(s) da(s) Religião(ões) e do desenvolvimento de uma reflexão que integre Ciências da Religião e Teologia, na condição de área de avaliação autônoma, conferir Sampaio (2019).

⁵²⁸ “A área Ciências da Religião e Teologia se organiza em oito subáreas, cada qual com seus temas correlatos, conforme quadro abaixo: Epistemologia das ciências da religião; Teologia fundamental-sistemática; Ciências empíricas da religião; História das teologias e religiões; Ciência da religião aplicada; Teologia prática; Ciências da linguagem religiosa; Tradições e escrituras sagradas” (CAPES, 2019, p. 3).

⁵²⁹ “O/A pós-graduando/a em Ciência(s) da(s) Religião(ões) pesquisa o fato religioso, a experiência religiosa, os fenômenos, as experiências, os conteúdos, as expressões, os textos reconhecidos como sagrados, as tradições e narrativas orais, as linguagens, as culturas religiosas e as tradições de sabedoria, considerados em perspectivas externas, de perfil não normativo, em diálogo com outros saberes acadêmico-científicos, com ênfase em investigações de natureza qualitativa e quantitativa, podendo também ser de natureza teórica ou aplicada, a partir de abordagens teórico-metodológicas próprias das escolas que constituem o campo de estudos da(s) religião(ões), suas subáreas e disciplinas auxiliares” (CAPES, 2019, p. 4).

⁵³⁰ “O/A pós-graduando/a em Teologia pesquisa criticamente a inteligência da fé, os conteúdos, as doutrinas, as tradições, os textos reconhecidos como sagrados, as linguagens de tradições específicas, assim como as experiências que o ser humano desenvolve com o que reconhece e professa como sagrado e outras práticas

Essa leitura feita por Senra (2015), e retomada em outros de seus textos (SENRA, 2016b, 2017, 2018), concentra-se na atividades político-acadêmicas no âmbito da ANPTECRE e da CAPES, fornecendo informações institucionalmente relevantes e expondo como os programas da área se percebem e se estruturam. Esses dados, ainda que de inegável pertinência, nem sempre nos ajudam a captar aquilo que, na perspectiva da Epistemologia Histórica, confere a polêmica responsável por multiplicar o campo das contradições possíveis no progresso do conhecimento científico (CANGUILHEM [1968] 2012b). Nessa perspectiva, o artigo de Salles e Campos (2016) sobre o papel da interdisciplinaridade nos programas de Ciências da Religião nos auxilia a rastrear a dinâmica desse processo.

Salles e Campos (2016, p. 17) mapeiam a formação dos docentes atuantes nos programas de Ciências da Religião, a fim de “verificar como a titulação dos pesquisadores reflete a dimensão de interdisciplinaridade exigida pela área e o favorecimento ao diálogo”. Ainda que esses autores sejam favoráveis a uma composição de professores de titulações variadas nos programas de Ciências da Religião, reconhecendo nisso um dos reflexos da interdisciplinaridade que seria constitutiva da área no país, eles mostram-se preocupados com o baixo número de mestres e doutores em Ciências da Religião lecionando nesses programas:

Pela titulação doutoral dos professores, pode-se realçar a importância de áreas como a teologia, a filosofia, as ciências sociais e a história na composição do corpo permanente dos PPGCRE [Programas de Pós-Graduação em Ciências da Religião] no Brasil – o que está relacionado à própria história da fundação dos PPGCRE, notadamente dos três mais antigos no país: PUC-SP, Universidade Metodista de São Paulo (Umesp) e UFJF. [...] Outro ponto de destaque – e que, de certa forma, problematiza aquela questão anterior quanto à caracterização de uma especificidade brasileira na área – é a ainda baixa incidência da titulação de doutorado (e até mesmo de mestrado) em Ciências das Religiões nos PPGCRE, dos mais antigos aos mais recentes. No caso dos programas mais antigos, somente o da Umesp, por exemplo, possui mais de 50% de doutores em Ciências das Religiões. Aqui, a questão que se apresenta é o porquê de uma porcentagem baixa de doutores em Ciências das Religiões, mesmo depois de décadas de existência dos PPGCRE no Brasil. Onde estão atuando os doutores em Ciências das Religiões? Por onde andam os egressos dos cursos de mestrado? (SALLES; CAMPOS, 2016, p. 28).

Ao averiguar quais titulações possuíam os docentes dos programas, Salles e Campos (2016) constam que em apenas um dos três programas mais antigos possuía metade de seu quadro docente formado por doutores em Ciências da Religião. Na constatação de Salles e

socioculturais, a partir de perspectivas internas e em diálogo com as demais ciências, com outras culturas, tradições e religiões, considerada a diversidade de abordagens teórico-metodológicas de escolas e campos de estudos teológicos. A área não apenas reconhece como também propõe e fomenta o debate plural no campo teológico, sendo possível a utilização do termo teologias para se considerar os discursos atinentes às distintas escolas e diferentes perspectivas religiosas” (CAPES, 2019, p. 4-5).

Campos (2016), ressoam os questionamentos levantadas por Portella (2011) sobre quem são os profissionais que gerem, definem e dão rosto a esses cursos e qual o destino dos cientistas da religião, assim como os resultados da pesquisa de Costa (2012), que apontavam que os egressos da área advindos da PUC-SP não atuavam no campo profissional da Ciência da Religião, além do fato desse campo ser demasiadamente restrito, inclusive no meio acadêmico. Salles e Campos (2016) também lançam algumas questões acerca da contribuição e do papel da interdisciplinaridade nos cursos e pesquisas em Ciências da Religião:

Uma pergunta talvez ajude a pensar o caso, ao mesmo tempo em que desafia os cientistas da religião: em que muda a postura ou a perspectiva do docente pelo fato de desenvolver uma pesquisa em torno do fenômeno religioso em um PPGCRE, e não em um PPG em sua área de origem (Graduação e/ou Pós-Graduação)? Mais uma: de que maneira a interdisciplinaridade tem um papel relevante ou de destaque nas pesquisas? (SALLES; CAMPOS, 2016, p. 20).

Em síntese, a interdisciplinaridade e os sentidos subjacentes a esse termo não são tão seguros estáveis como possa se supor. Isso porque, embora a interdisciplinaridade recorrentemente seja evocada como a grande característica das Ciências da Religião, seja para se falar de método (FIGUEIRA, 1993), de identidade da área (CAMURÇA, 2008), de teorização (MOURA, 2013) ou fator de coesão com a Teologia (SENRA, 2015), ela aparece como uma saída ou subterfúgio diante da trama de tensões e dilemas em que as Ciências da Religião está entretecida desde o surgimento de seus primeiros cursos. Nos termos de Portella (2011), isso corresponderia a incerteza identitária que as Ciências da Religião têm carregado e que, em nosso entendimento, está no centro da polêmica acerca do reconhecimento de sua paternidade teórica⁵³¹: de um lado, a permanência da ideia da interdisciplinaridade como principal característica das Ciências da Religião; do outro lado, a ênfase na autonomia disciplinar como elemento infranqueável para a consolidação da Ciência da Religião. Essa polaridade encontra suas linhas de expressão acentuadas em Silveira (2016) e Stern e Costa (2017), tendo como foco a dimensão metodológica.

Para Silveira (2016, p. 73), o debate sobre a autonomia epistemológica e acadêmica da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) estaria atrelado à “predominância de paradigmas fenomenológicos essencialistas, construcionistas e relativistas”, porém sem que fosse conferida a devida atenção acerca de quais métodos e concepções deveriam direcionar as pesquisas na

⁵³¹ Essa tensão é parcialmente percebida Barsalini e Amaral (2016) ao cotejar as posições de Passos e Usarski (2013b) e Filoramo e Prandi ([1987] 1999), expondo como esses autores, a partir de um referencial epistemológico comum, Thomas Kuhn, produzem compreensões divergentes no debate epistemológico da área: Passos e Usarski (2013b) para pensarem uma disciplina autônoma (Ciência da Religião), e Filoramo e Prandi ([1987] 1999) para pensar um campo disciplinar e plurimetodológico (Ciências das Religiões).

área. Nesse sentido, Silveira (2016, p. 76) lança a seguinte indagação: “é possível um politeísmo metodológico como alternativa aos discursos fundadores, que tendem ao homogêneo e a hegemonia, e ao monoteísmo metodológico?”. Em outras palavras, ele questiona se a pesquisa em Ciências da Religião seria caracterizada por uma pluralidade de métodos ou por um único método, fazendo retornar, no campo metodológico, o impasse entre interdisciplinaridade e disciplinaridade. Por esse motivo, Silveira (2016) argumenta ser necessário a construção de novas pontes hermenêuticas para as Ciências da Religião, o que ele busca enfatizar a partir de uma leitura de Pierre Bourdieu, Richard Rorty e, principalmente, Bruno Latour, a fim de desconstruir as imagens de ciência e objetividade edificadas durante a época moderna⁵³². Fundamentando-se nesses autores, Silveira (2016) posiciona-se em favor do politeísmo metodológico, tomando-o como saída para o impasse entre o essencialismo fenomenológico e o relativismo teórico nos estudos da religião:

Com efeito, tendo a responder que é possível um politeísmo metodológico entendido como o não exclusivismo de uma perspectiva ou de um método, mas como abertura permanente aos caminhos científicos possíveis ou, na metáfora que aqui fabrico, pontes hermenêuticas. O manejo exímio e a aclimação eficaz de teorias/metodologias oriundas de diásporas são fundamentais para as ciências da religião, assim como a atenção com o quadro teórico e com as mudanças epistemológicas vividas por outras ciências e campos do saber (SILVEIRA, 2016, p. 94).

O politeísmo metodológico, nessa visão, possibilitaria um não fechamento em um único horizonte metodológico para os estudos da religião, funcionando como um dos “canais multivocais de diálogo entre perspectivas e tradições teóricas das diversas comunidades e instituições de pensadores, cientistas e intelectuais⁵³³” (SILVEIRA, 2016, p. 85). E no caso das Ciências da Religião, isso permitiria que a metodologia “ao invés de focalizar os objetos de estudo, tomando por dada a disciplina a partir da qual projeta seu foco investigativo-cognitivo, ela os submerge no campo (horizonte) de significações (e experiências multidimensionais)” (SILVEIRA, 2016, p. 94). Nesse ponto, Silveira (2016, p. 94) reproduz a compreensão de que

⁵³² “Partindo dessa reflexão, identifico dois tipos de problemas na agenda de investigação das ciências da religião e que se estendem às ciências da cultura: a tendência à multiplicação de estudos sobrecarregados de empirismo, que esmaecem os estudos de maior fôlego hermenêutico, tornando a religião apenas um epifenômeno; e a busca de essências abstratas, desconectadas dos corpos, das histórias e das políticas. Esses dois problemas são alimentados por outro: as imagens idealizadas da religião, do sujeito e sua subjetividade, da ciência e da razão moderna, desmontadas pelas práticas e linguagens discursivas críticas” (SILVEIRA, 2016, p. 94).

⁵³³ Uma posição análoga, ainda que tenha como ponto de partida um referencial teórico muito distinto, é feita por Moraes (2016, p. 81), que defende a importância de inserir na discussão sobre epistemologia da área questões que contemplem “o universo simbólico do pensamento e conhecimento em conjunto com um estudo comparado da filosofia das religiões e que possibilite chaves hermenêuticas para a compreensão ontológica e metafísica na sua relação com o fenômeno sacro”. Nessa abertura, também pode ser situada a proposta de Barbosa (2018) em colocar a Teoria do Pensamento Complexo de Edgar Morin como aporte para o debate epistemológico.

a religião não seria o objeto de uma disciplina em particular, estando situada na intersecção entre as disciplinas que a partilham como uma temática comum, “um objeto-feito-tema, sendo revisto pelo viés do objeto e de seu estudo, revendo no mesmo movimento, o contexto em que se constroem as ciências da religião e o carro chefe temático, os fenômenos religiosos⁵³⁴”. Sob essa ótica, o politeísmo metodológico reforça algo expresso por Camurça (2008) anos antes: a principal característica das Ciências da Religião é a concentração temática sobre religião.

Outro olhar é proposto para esse impasse metodológico por Stern e Costa (2017), situando-o em linhas opostas às traçadas por Silveira (2016)⁵³⁵. A partir de uma revisão bibliográfica de pesquisadores que concebem a Ciência da Religião como ciência autônoma, Stern e Costa (2017) argumentam que ela possui não uma, mas várias metodologias próprias, mostrando ser pouco produtiva a divisão entre politeísmo e monoteísmo metodológico:

[...] deve-se ter em mente que não está em foco uma discussão sobre se a ciência da religião deve ou não ter somente *um* método “genuíno” ou central para se constituir enquanto disciplina autônoma. Reconhecemos que existe uma série de técnicas de pesquisa nascidas ao longo desses mais de 150 anos da existência da ciência da religião enquanto área acadêmica institucionalizada. Tais métodos, como em qualquer outra ciência, foram inspirados por métodos anteriores, e depois adaptados ao estudo de seu objeto específico, que são as religiões (STERN; COSTA, 2017, p. 71).

Assumindo a perspectiva de que é possível traçar uma genealogia intelectual de cientistas da religião que estiveram historicamente envolvidos no debate metodológico da disciplina, Stern e Costa (2017, p. 72) trazem algumas das principais vertentes metodológicas que eles apreendem como nativas da Ciência da Religião, agrupando-as em quatro grandes temas-chave: “(1) métodos empíricos, (2) métodos comparativos, (3) métodos classificatórios, e um último grupo que chamamos de (4) atitude metodológica frente ao objeto”. Como métodos empíricos são enquadradas as pesquisas documentais empreendidas por Müller, Tiele e Chantepie de la Saussaye sobre os textos sagrados de diferentes tradições religiosas. Como métodos comparativos, são apresentados os trabalhos comparativos elaborados na fase formativa da disciplina, em que podem ser situados Müller, com ênfase para a dimensão linguística, Tiele, voltado para uma história de teor evolucionista da religião, e Saussaye, com sua fenomenologia descritivo-sistemática, além do novo comparativismo, surgindo na década de 1990. Como métodos classificatórios, são assinaladas a distinção entre religiões naturais e

⁵³⁴ Essa mesma perspectiva é recuperada em outro trabalho desse autor (SILVEIRA; MORAES JÚNIOR, 2017).

⁵³⁵ “[...] tem se tornado comum uma opinião corrente de que a nossa área não tem “metodologia genuína” (Dix, 2013, p. 23) ou um “procedimento metodológico que a vertebrasse univocamente” (Silveira, 2016, p. 75). Como contraponto a essas visões, o presente trabalho objetiva descrever e refletir sobre os métodos próprios desenvolvidos por cientistas das religiões” (STERN; COSTA, 2017, p. 71).

religiões éticas propostas por Tiele, as metodologias genealógicas e morfológicas no estudo das religiões detectadas por Saussaye, bem como o fato da classificação dos fenômenos religiosos ser um elemento preponderante na Fenomenologia da Religião que se desenvolveu na primeira metade do século XX⁵³⁶. Acerca da atitude metodológica, o cientista da religião de distinguir entre a perspectiva *êmica* (visão de dentro das religiões) e *ética*⁵³⁷ (as categorias acadêmicas) e adotar o agnosticismo metodológico, “postura da ciência da religião de excluir de seus estudos a questão da *verdade última*⁵³⁸” (STERN, COSTA, 2017, p. 83).

Em resumo, Stern e Costa (2017) são os primeiros a apresentarem, no Brasil, sob uma perspectiva genealógica e sistemática, a dimensão metodológica da Ciência da Religião do ponto de vista disciplinar, reforçando que “essa ciência não se trata de uma mera ‘colcha de retalhos’. Mesmo sendo plurimetodológica, a ciência da religião tem suas próprias regras de pesquisa⁵³⁹” (STERN, COSTA, 2017, p. 86). Somado a isso, eles também elencam alguns dos motivos que levariam a ideia equivocada que a disciplina não possuiria métodos próprios: “(1) uma falha no ensino dessa disciplina no Brasil, que pouco aborda em seus currículos a sua história internacional; (2) o fato da maioria dos docentes serem formados em outras áreas; e (3) seus pesquisadores em nível de pós-graduação geralmente derivarem de graduações que não a própria ciência da religião” (STERN; COSTA, 2017, p. 86). Essas possíveis causas para o desconhecimento dos métodos em Ciência da Religião vão ao encontro do que os usos do termo interdisciplinaridade acabam por recobrir: *o pressuposto de que a contínua abertura teórica para as demais Ciências Humanas é a principal característica da Ciência da Religião constitui um obstáculo epistemológico para que a Ciência da Religião possa ser vista como uma prática científica singular*. Isso também é percebido por Pieper (2019), que mesmo não analisando diretamente essa questão, detecta o impasse:

⁵³⁶ Em nosso ponto de vista, esses três aspectos (empírico, comparativo e classificatório) aparecem de forma entrelaçada no período formativo da disciplina, não sendo tão fácil separar cada um deles. O esquematismo proposto por Stern e Costa (2017), apesar de didático, é simplificador nesse ponto.

⁵³⁷ “A distinção entre *êmica* e *ética* para a ciência da religião foi proposta por Jan G. Platvoet (1982, p. 5-6; 21, 29), quem classifica a abordagem *êmica* como sendo a visão de dentro da religião, comumente etnocentrada e proselitista ao lidar com perspectivas de outras confissões, ao passo que a abordagem *ética* é a das categorias acadêmicas, fundamentadas nas teorias que permitem um exame analítico, com olhar que estuda as religiões de fora (STERN; COSTA, 2017, p. 82).

⁵³⁸ “O termo foi cunhado pelo cientista das religiões Roderick Ninian Smart (1973, p. 54-57), em seu comentário ao texto de Peter Berger (1985, p. 112, 186), O Dossel Sagrado, sugerindo que a utilização do ateísmo metodológico proposto por Berger não seria a abordagem mais apropriada a cientistas das religiões. Smart (1973, p. 54, 57-58) defende que o agnosticismo metodológico é uma postura intermediária mais coerente entre a prerrogativa da existência de Deus, tal qual feito pela teologia, e uma pré-concepção de que Deus não existe, como ele entendeu que Berger propunha” (STERN; COSTA, 2017, p. 83). O debate sobre essa atitude metodológica e as questões por ela suscitadas serão retomadas e aprofundadas por Stern (2020b).

⁵³⁹ O resgate de uma história geral da disciplina também é oferecido por Usarski (2013) e Pieper (2017), porém sem adentrar no tema da metodologia.

A inserção das Ciências da Religião no ambiente das universidades públicas a partir da iniciativa de professores de áreas de estudo já consolidadas no ambiente universitário traz como consequência a ênfase no caráter interdisciplinar. Em praticamente todas as descrições do curso, o termo aparece com grande destaque. De certa forma, ele acaba sendo bastante conveniente. Uma vez que grande parte dos professores não possui titulação na área, a interdisciplinaridade, tida como característica inerente das Ciências da Religião, acaba vindo a calhar. Essa configuração, certamente, favorece bastante o estudo de questões mais específicas. O filósofo continua ensinado e pesquisando em filosofia da religião, o antropólogo desenvolve suas pesquisas de campo sobre faces contemporâneas do fenômeno religioso e o historiador continua empreendendo suas análises de documentos históricos de temas relativos à religião. Essa divisão favorece expressivo avanço nas pesquisas mais específicas. No entanto, penso que o alerta que Joachim Wach emitia em 1924 continua válido. Segundo ele, “As mesmas condições que se mostram muito frutíferas para o trabalho prático têm sido menos favoráveis à reflexão teórica. Ainda hoje, os fundamentos sistemáticos da ciência da religião são bastante insatisfatórios” (Wach, 1988, p. 7). Em outros termos, o preço que essa configuração cobra é a ausência de reflexões teórico-epistemológicas consolidadas que busquem indicar a especificidade da área em relação às demais. Quando elas acontecem, há a tendência de se pensar o estudo da religião, mas não especificamente as Ciências da Religião (PIEPER, 2019, p. 38).

De modo cirúrgico, Pieper (2019) recupera a crítica feita quase um século antes por Joachim Wach para mostrar que o emprego do termo interdisciplinaridade como o elemento que marca a especificidade da Ciência da Religião, embora conveniente para acomodar as diferentes perspectivas de trabalho que se agregam na área, carrega o efeito contrário de gerar um déficit no momento de pensar os fundamentos sistemáticos que teoricamente e metodologicamente devem orientar a disciplina⁵⁴⁰, o que se mescla diretamente com o desconhecimento de uma gênese intelectual da Ciência da Religião no âmbito dos cursos de pós-graduação da área no Brasil⁵⁴¹. Esse problema também é levantado por Usarski (2018). Para ele, esse impasse não seria o de uma carência de referenciais teóricos da disciplina, porém de uma falta de familiaridade com o conhecimento já estabelecido na área:

[...] a afirmação de ignorância sobre o perfil epistemológico inconfundível de uma disciplina aponta para um compartilhamento incompleto do estado-da-arte e, portanto, para uma discrepância entre a conquista intelectual de uma comunidade científica na sua totalidade e o discernimento particular de

⁵⁴⁰ É importante salientar que a interdisciplinaridade, por si mesma, não é um impedimento para a disciplinarização – como mostramos, o próprio Wach propôs uma aproximação frutífera entre Ciência da Religião, Filosofia e Teologia ao final de sua vida –, porém o que está implicado na ênfase exacerbada desse termo.

⁵⁴¹ “Essa situação, em parte, reflete a literatura disponível em português. Ao lado de manuais introdutórios às Ciências da Religião, há poucos autores considerados clássicos na área traduzidos para o português. Não é gratuito, portanto, que Mircea Eliade e Rudolf Otto apareçam com recorrência nas ementas e bibliografias dos cursos. Eles acabam sendo mais conhecidos e lidos por sua importância, mas, sobretudo, pelo acesso a suas obras. No entanto, com isso se exclui muitos textos fundamentais. Além disso, no âmbito da inserção internacional, os programas estabelecem mais relações com as áreas que compõem as humanidades do que propriamente com a área de *religious studies* (ou correspondentes, segundo o país) no exterior” (PIEPER, 2019, p. 38-39).

representantes individuais daquela comunidade – pelo não alcance de fontes, por razões substanciais, técnicas ou linguísticas (USARSKI, 2018, p. 24).

Nessa perspectiva, Usarski (2018) apresenta uma sistematização de autores que trataram da configuração epistemológica da Ciência da Religião e da questão de sua autonomia disciplinar. Com isso, ele busca delimitar “os elementos identitários da Ciência da Religião deduzidos de publicações clássicas da nossa área” (USARSKI, 2018, p. 24). Usarski vai se apoiar na concepção de *tradição de segunda ordem*, cunhada por Walter Capps. Para Capps (1995), a tradição de segunda ordem se estabelece como uma memória viva compartilhada sobre como as principais escolas de interpretação, métodos de abordagens e legados de escolaridade compõem uma narrativa coordenada, transmitida de uma geração a outra no interior de uma disciplina. Esse processo, segundo Usarski (2018, p. 28), não se perpetua naturalmente, porém depende “do senso da responsabilidade e da consciência corporativa de cada representante da disciplina”. Seguindo essa direção, Usarski vai expor o que entende ser os elementos constitutivos da tradição de segunda ordem da Ciência da Religião, tomando como ponto de partida a institucionalização da disciplina nas últimas décadas do século XIX, e os comentários de cientistas da religião desse período, como Cornelis Petrus Tiele e Louis Henri Jordan, que atestariam o estabelecimento acadêmico da Ciência da Religião:

Sem pretensão de oferecer uma discussão exaustiva sobre uma lista completa de elementos-chave, o presente artigo contenta-se com uma reflexão breve sobre sete aspectos identitários logicamente inter-relacionados. Trata-se: a) do interesse de conhecimento determinante para nossa disciplina; b) do seu caráter hermenêutico-filológico e empírico, c) do compromisso do cientista da religião com o princípio da abstinência de julgamento de fenômenos religiosos; d) do caráter comparativo dos seus estudos; e) da estrutura interna da disciplina no sentido da complementariedade dos ramos histórico e sistemático; f) do repertório heurístico multidisciplinar da Ciência da Religião; e g) da demarcação disciplinar diante da Teologia (USARSKI, 2018, p. 29).

Na visão de Usarski (2018), a pesquisa sobre religião feita na disciplina é de natureza não religiosa, recaindo o foco sobre o que é observável, tangível e sensorial⁵⁴². Nesse sentido, o cientista da religião deve manter uma atitude teórica que “culmina na abstinência de um julgamento dos objetos religiosos investigados por parte do pesquisado” (USARSKI, 2018, p. 30), sendo isso um pré-requisito para a Ciência da Religião possa se afirmar como um

⁵⁴² Recordemos que esse foco no empírico é muito mais uma característica da Ciência da Religião após a virada sociológica, na década de 1970, do que algo que a acompanha desde sua gênese, uma vez que a dimensão subjetiva da religião sempre esteve em pauta na fase formativa e no período clássico da disciplina. Mesmo para Wach ([1924] 1988), que traça a distinção entre o ramo empírico e sistemático, o lado subjetivo (experiência religiosa) não é algo posto em menor escala, inclusive recorrendo a Rudolf Otto para refletir sobre esse ponto – referência claramente rejeitada por Usarski.

empreendimento comparativo – característica que a acompanha desde sua gênese, em conjunto com a sua divisão das duas frentes de trabalho. Do ponto de vista metodológico, ele diz ser “consensual que as incorporações de abordagens e insights de outros campos de estudo não invalidam a reivindicação de autonomia da Ciência da Religião” (USARSKI, 2018, p. 33), uma vez que essas contribuições são assimiladas e retificadas conforme as questões que são penitentes à disciplina. No que tange à Teologia, ele argumenta que referência negativa a essa disciplina (o estudo da religião em perspectiva não confessional) serviu como um critério histórico de demarcação e autoafirmação disciplinar da Ciência da Religião⁵⁴³ (USARSKI, 2018). Em resumo, tais características formariam a tradição de segunda ordem da Ciência da Religião, a memória viva compartilhada pela disciplina, e que, no caso brasileiro, seria em grande parte desconhecida por muitos docentes da área:

[...] uma tradição de segunda ordem apenas existe enquanto os herdeiros desse legado intelectual a mantêm viva por meio da comunicação entre si. Caso contrário, uma tradição da segunda ordem cai no esquecimento. É por esse motivo que discursos de professores administrativamente associados a um programa de Pós-Graduação de Ciência da Religião que confessem, em sala de aula ou em uma mesa redonda, falta de clareza sobre o perfil da nossa disciplina, são tão preocupantes (USARSKI, 2018, p. 34-35).

Essa proposta em fazer valer uma tradição de segunda ordem no Brasil, encontrará um fio de continuidade com Matheus Oliva da Costa, em sua tese de doutorado, *Ciência da Religião Aplicada como terceiro ramo da Religionswissenschaft: história, análises e propostas de atuação profissional*, defendida no programa de pós-graduação em Ciência da Religião da PUC-SP, em 2019. Para o autor, a Ciência da Religião “forma uma ‘tradição de segunda ordem’ (Usarski, 2018b), com coletivo e estilo de pensamento próprio que tem conhecimentos específicos para oferecer para as outras ciências e para o público geral” (COSTA, 2019, p. 158). A tese de Costa perpassa questões muito amplas na história geral da área, indo desde a fase formativa da disciplina até discussões mais recentes, feitas nas duas primeiras décadas do século XXI, além de propor a primeira sistematização de maior fôlego sobre a história da Ciência da Religião no Brasil, cruzando o surgimento das graduações e pós-graduações, o ensino religioso

⁵⁴³ Duas reflexões epistemológicas que procuram se afastar das polêmicas entre Ciência da Religião e Teologia são feitas por Campos (2018) e Cruz (2018) no mesmo dossiê em que é publicado esse artigo de Usarski (2018). Campos (2018) vai se situar a partir da problemática entre explicação e compreensão como procedimento epistemológico da disciplina, analisando-a à luz da Fenomenologia Hermenêutica de Paul Ricoeur. Já Cruz (2018, p. 14), vai tratar da necessidade de que a discussão epistemológica em Ciência da Religião leve em conta os debates recentes tanto na Filosofia como nas Ciências Naturais a fim de que não se perca de vista que “a epistemologia de nossa disciplina tem mais em comum com aquela de outras ciências afins do que usualmente admitimos”. Em outro artigo, Cruz (2019) vai se aproximar da abordagem de Campos (2018), porém analisando a questão da explicação e compreensão nos termos de paradigmas newtoniano e romântico.

e a profissionalização do cientista da religião⁵⁴⁴. Por esse motivo, nos concentramos no que Costa (2019) apresenta como o cerne de seu estudo: a aplicação da prática profissional como um dos ramos constitutivos da Ciência da Religião. Tomando como aporte teórico um leque diversificado de autores, como Charles Peirce, Mario Bunge, Nils Roll-Hansen, Ludwik Fleck, Hilton Japiassu e Enrique Dussel⁵⁴⁵, Costa (2019) defende a ideia de uma Ciência da Religião Aplicada como o novo terceiro ramo da *Religionswissenschaft*, tal como idealizada por Wach:

Em nossa tese central defendemos que a Ciência da Religião Aplicada pode ser entendida como um terceiro novo ramo dessa ciência, junto com os dois ramos clássicos Wach (1988), o empírico e o sistemático⁵⁴⁶. Esse novo ramo tem a função de conectar os conhecimentos teóricos com as práticas dos seus profissionais (COSTA, 2019, p. 4).

Costa (2019, p. 213) toma como objeto material de sua investigação a literatura existente sobre Ciência da Religião Aplicada, procurando identificar “o que a caracteriza e qual é a respectiva atuação profissional de cientistas das religiões”. A partir desse recorte, ele vai identificar esse ramo da Ciência da Religião como de natureza prática, conectando-se aos ramos empírico e sistemático. Na perspectiva de Costa (2019, p. 99), a Ciência da Religião Aplicada seria a dimensão da aplicação do conhecimento produzido especificamente pela pesquisa básica (teórica e empírica) em Ciência da Religião, mostrando que “a demanda por aplicação da área tem conexão com a necessidade de seus egressos conseguirem utilizar seus conhecimentos para

⁵⁴⁴ Tratar de temas tão abrangentes em um único estudo carrega suas fragilidades. As abordagens de Costa (2019) sobre a fase formativa e clássica da disciplina, por exemplo, tornam-se demasiado generalistas, conferindo pouca atenção às problemáticas que atravessam a história da Ciência da Religião, o que também acontece, ainda que em menor grau, com a história nacional da área. Isso pode ser demonstrado em um cotejo com alguns trabalhos subsequentes que também tocaram nesses temas, como os de Silva (2021), Castro (2021) e Figueiredo (2022).

⁵⁴⁵ “Nossos fundamentos teóricos se concentraram em autores que discutem a ciência e sua aplicação social. Para a noção chave de ‘ciência aplicada’, foi necessário entender a taxonomia das ciências, cuja versão da filosofia da ciência de Charles Peirce (1931) é exemplar até hoje, e foi reforçada pela importância da distinção entre pesquisas básicas e aplicadas para as políticas das ciências, de Mario Bunge (1980) e Nils Roll-Hansen (2009). Para uma perspectiva sociológica das ciências, vistas como empreendimentos sociais, e não somente intelectuais de alguns indivíduos, a teoria dos coletivos e estilos de pensamento de Ludwik Fleck (2010) foi amplamente usada para analisar nosso objeto. Também a noção de praxeologia ou lógica da prática das ciências modernas de Hilton Japiassu (1975) contribui muito para entender que ciências tem objetivo de alterar a realidade, e não só estudá-la. Importante salientar que toda a tese utiliza de uma perspectiva decolonial, o que nos faz dar mais valor às trocas culturais, do que a realizações científicas pretensamente exclusivas por europeus. Para tanto, a teoria da transmodernidade de Enrique Dussel (2000) é a nossa base” (COSTA, 2019, p. 3-4).

⁵⁴⁶ Costa (2019, p. 45) também propõe uma subdivisão para esses dois ramos: “O ramo empírico teria as classes: (a) histórica-filológica, da pesquisa hermenêutica com linguagens e textos religiosos; (b) imagética-simbólica, da interpretação das imagens e símbolos cultural-religiosos específicos; (c) da dinâmica das religiões, que analisa as transformações históricas e fluxos ou transplantações das tradições religiosas; e da (d) “religiografia”, ou seja, de pesquisas de campo diretamente com pessoas e comunidades religiosas através de métodos adaptados de outras ciências ou próprios da Ciência da Religião (cf. Kashio, 1993; Orsi, 2013; W. Costa, 2015). O ramo sistemático pode ser compreendido pelas classes: (i) tipológica/classificativa, de organização de dados ou materiais, utilizando tipologias e classificações; (ii) comparativa, que busca encontrar semelhanças e diferenças entre as religiões; (iii) teórica-conceitual, com pesquisas que buscam explicar ou interpretar teoricamente religiões, e (re)criar conceitos básicos, como os de religião, rito ou cultura; e (iv) epistemológica-metodológica, que visa realizar metareflexões sobre métodos, teorias e a epistemologia da própria área”.

além do seu círculo fechado”. Com isso, a Ciência da Religião poderia ser pensada para além do centramento no acúmulo de conhecimento, abrindo-se para a geração de soluções de problemas sociais e técnicos, ampliando o campo de atuação profissional do cientista da religião. Nas palavras do autor:

A Ciência da Religião Aplicada deve ser formada pela confluência das atitudes metodológicas próprias de cientistas das religiões com a busca por ações eficazes das ciências aplicadas – com ênfase nas ciências sociais aplicadas. Isso a torna um ramo constitutivo da Ciência da Religião porque vincula a pesquisa básica da pós-graduação da área com seus profissionais iniciados na graduação. Da mesma forma, esse terceiro ramo é relevante para conectar essa ciência com a sociedade leiga, ou seja, também os “não iniciados” têm acesso a pesquisas científicas sobre religiões a partir dos materiais produzidos através do trabalho da Ciência da Religião Aplicada (COSTA, 2019, p. 160).

Sob essa ótica, Costa (2019, p. 162) defende que para que uma Ciência da Religião Aplicada possa existir, “é preciso parar de pensar apenas no aspecto abstrato dessa empreitada e começar a ver que sua prática depende diretamente de quem a pratique e implemente: os cientistas das religiões”. Para ele, apenas quem estuda a Ciência da Religião tem condições de aplicá-la, o que, em termos profissionais, trata-se “do(a) titulado(a) nessa área, ou seja, iniciados(as) na Ciência da Religião em cursos reconhecidos oficialmente. Enquanto isso não estiver claro e consensual no coletivo de pensamento da Ciência da Religião mundial e local, é inviável a realização da Ciência da Religião Aplicada” (COSTA, 2019, p. 162). Tendo em vista realçar a singularidade do cientista da religião, Costa elabora uma proposta curricular para as graduações em Ciência da Religião, a fim que os discentes possam sair dos cursos com maior domínio da história da disciplina e competitividade para o mercado de trabalho:

[...] elaborei os seguintes eixos estruturadores da dimensão da formação específica: Eixo 1: História e fundamentos da Ciência da Religião; Eixo 2: Ciência da Religião Sistemática; Eixo 3: Ciência da Religião Empírica; Eixo 4L (licenciaturas): Ciência da Religião aplicada à educação; Eixo 4B (bacharelados): Ciência da Religião aplicada à sociedade. Estes eixos estruturam a nossa proposta curricular para graduações em Ciência da Religião, bacharelado e licenciatura. Eles foram pensados com o objetivo de unir, numa só práxis, uma sólida formação teórica e empírica no que há de mais clássico e mais recente nessa ciência, e as necessidades brasileiras em que estes profissionais serão úteis. Assim, munidos de fortes bases teóricas metodológicas e de uma profunda visão pública e mercadológica, os egressos alcançarão eficácia na atuação profissional (COSTA, 2019, p. 176).

Para o autor, sua proposta seria, ao menos em parte, viabilizada pela então recente aprovação das Diretrizes Curriculares Nacionais (DCN) para as licenciaturas em Ciências da Religião pelo Conselho Nacional de Educação, em 2018 (Parecer nº 12/18; Resolução nº 5/18 do CNE), fruto de um esforço conjunto de instâncias representantes da graduação e pós-

graduação em Ciência da Religião no país⁵⁴⁷. Segundo Costa (2019, p. 65), isso forneceu um novo impulso para a profissionalização dos formados da área, apontando “para a articulação de uma disciplinarização, como contraponto ao movimento anterior interdisciplinar. Acreditamos que, em alguns anos, isso pode acarretar a desvinculação institucional com a Teologia⁵⁴⁸”. Somado a isso, ele também sugere que seja destacado aquilo que considera como “o que a Ciência da Religião brasileira tem de mais especial em relação ao mundo: seu aspecto prático” (COSTA, 2019, p. 163). Isso porque a aplicação da Ciência da Religião ao ensino religioso, abre um espaço de atuação para o cientista da religião não existente em muitos outros países, onde prevalece o entendimento que a Ciência da Religião deve se dedicar apenas à pesquisa de base, negligenciando seu aspecto prático.

Em síntese, Costa (2019, p. 213) argumenta que o objetivo final de seu estudo “consistiu na construção de propostas de aplicação prática da Ciência da Religião, conforme observadas na literatura sobre Ciência da Religião Aplicada quais lacunas deveriam ser preenchidas”, visando, assim, “oferecer recursos em forma de propostas que ajudem a sanar as dúvidas sobre como cientistas das religiões podem aplicar laboralmente seus conhecimentos”. Seguindo essa linha, Costa (2019) apresenta cinco soluções para os problemas profissionais dos cientistas da religião que ele pode recolher a partir de uma revisão bibliográfica sobre o tema:

- (1) Fortalecer a área através de mais docentes formados na área – defendido por brasileiros que percebem a indefinição da área desde sua formação acadêmica e profissional;
- (2) Ampliação da atuação profissional para além da Educação, advogado por quem acredita que não há mais espaço de trabalho na Academia, e, assim, cientistas das religiões deveriam ampliar seu leque de possibilidades para outras áreas como jornalismo, turismo ou políticas públicas;
- (3) A formação deve incluir mais prática, e não só pesquisa e teoria, seja para gerar docentes como mais qualidade, ou para possibilitar a ampliação de atuação dos egressos;
- (4) É através da conquista da representação social como “especialista sobre religiões” que cientistas das religiões terão mais espaço no mercado de trabalho – algo mais defendido por pesquisadores da Europa Setentrional que dialogam com o Brasil;
- (5) São associações profissionais que podem fortalecer uma luta coletiva pela categoria profissional de cientistas das religiões, ideia defendida majoritariamente por graduados ou graduandos nessa área (COSTA, 2019, p. 115).

⁵⁴⁷ “Falamos principalmente do diálogo institucional substantivo que ocorreu entre 2017 e 2018 para formulação da DCN das graduações em Ciência da Religião, contando com reuniões no CNE articuladas por três representantes do FONAPER e três indicados(as) pela ANPTECRE, formalizado pela Portaria CNE/CES nº 6/2018 do MEC (Brasil, 2018). O resultado da pressão conjunta de forças da graduação e da pós-graduação mostrou ser forte, pois, mesmo com resistência até de alguns deputados cristãos, as DCN foram publicadas através do Parecer nº 12/2018 e pela Resolução nº 5/2018 do CNE no dia 28 de dezembro. Assim, ao contrário dos dois fatos anteriores (AV na Capes em 2016 e BNCC no MEC em 2017), que ocorreram como lutas distintas das graduações e das pós-graduações, finalmente mostraram o início de um diálogo institucional substantivo entre os dois âmbitos” (COSTA, 2019, p. 64-65).

⁵⁴⁸ Para Costa (2019), é substancial que não se confunda a área de avaliação, espaço partilhado pela Teologia e Ciência da Religião, com área de saber e de atuação de teólogos e cientistas da religião. Em sua visão, a falta de clareza sobre esse ponto sempre favoreceu profissionalmente mais aos teólogos do que aos cientistas da religião.

Com isso, o autor traz para o centro de sua tese que a Ciência da Religião não pode ficar apenas no nível da discussão teórica, porém que ela precisa ser acompanhada de um aspecto prático. Em outras palavras, o cientista da religião deve ser pensado não apenas em termos ideais, mas também como uma categoria profissional – e que não precisa, necessariamente, ficar circunscrita ao campo educacional. O embate epistemológico da disciplina, como pode ser observado, não é o cerne da reflexão de Costa, porém ele abre espaço para pensar os frágeis limites que essa discussão ganhou no Brasil:

[...] encaminhamos sugestões para o coletivo da Ciência da Religião brasileira. (1) Deixem de lado discussões inférteis de “estatuto epistemológico” que ignoram quase completamente a longa história mundial dessa área, pois a veem como uma suposta “nova ciência” que precisa de um “novo” estatuto. Essa forma de pensar, derivada dos anos 1990, quando pouco se conhecia da própria ciência e a via como se fosse “nova”, ainda é predominante no Brasil, e omite a própria história, afirmando inadequadamente que a Ciência da Religião não tem “métodos” nem “teoria”. (2) Em lugar de “reinventar a roda”, esquecendo a contribuição internacional (Soares, 2010, p. 140), sugerimos que o coletivo da Ciência da Religião brasileira se concentre mais em valorizar a própria área, com sua história, métodos, teorias, autores e profissionais singulares (COSTA, 2019, p. 163).

Dessa citação, extraímos a constatação de que a discussão sobre o estatuto epistemológico da disciplina esteve desvinculada por décadas da história internacional da disciplina, prejudicando o reconhecimento de sua autonomia no Brasil. Por conseguinte, isso afetou não só a dimensão aplicada da Ciência da Religião, foco das críticas de Costa (2019), mas também a pesquisa de base (teórica e empírica). A infertilidade do debate sobre o estatuto epistemológico, nesse sentido, reside em sua desconexão com a história epistemológica do estudo comparado das religiões, fazendo com que os cursos de Ciências da Religião reproduzam as contradições presentes na ambígua herança que carregam da relação entre a perspectiva teológica progressista e as Ciências Sociais que marca a sua gênese. As tentativas em ultrapassar essa situação, como mostramos, só se intensificaram ao longo dos anos 2010, sobretudo na segunda metade desse decênio.

Na atual conjuntura, o início década de 2020 tem despontado como o início de uma rede diversificada de entendimentos sobre a reflexão epistemológica e a licenciatura em Ciências da Religião⁵⁴⁹, ao passo que as discussões sobre a Ciência da Religião Aplicada ainda contam com uma tímida recepção⁵⁵⁰. No que tange à epistemologia, por exemplo, três livros foram

⁵⁴⁹ Conferir especialmente Rodrigues (2020, 2022).

⁵⁵⁰ Acerca desse tema, é importante destacar o livro organizado por Stern e Costa (2018), *Ciência da Religião Aplicada: ensaios pela autonomia e aplicação profissional*, fruto de um seminário dedicado à dimensão prática da

publicados só no ano de 2020. São eles a) *A epistemologia das Ciências da Religião: pressupostos, questões e desafios* (SEBRA; CAMPOS; ALMEIDA, 2020). Essa obra reúne, em sua maioria, textos publicados entre 2012 e 2018 que se ocuparam do debate epistemológico em Ciências da Religião em suas diferentes interfaces (Ciências da Natureza, Filosofia da Ciência, coexistência entre Teologia e Ciências da Religião, interdisciplinaridade, decolonialidade, paradigma ecológico, perspectivas de gênero, etc.); b) *Introdução à epistemologia do fenômeno religioso: interface entre ciências da religião e teologia*, de Alex Villas Boas (VILLAS BOAS, 2020). Essa obra também constitui um esforço na sistematização do conhecimento sobre religião produzido tanto na Teologia como pelas Ciências da Religião (entendida como um conjunto de disciplinas); c) A tradução para o português da *Introdução à Ciência da Religião*, de Max Müller, marcando o aniversário de cento e cinquenta anos das célebres preleções proferidas no *Royal Institution of Great Britain* (MULLER, [1889] 2020b).

Ao longo de 2020, também foram publicados artigos sobre o tema. Passos (2020), valendo-se do pensamento de Gaston Bachelard, identifica três obstáculos epistemológicos para a construção da Ciência da Religião: os obstáculos do conhecimento religioso, do secularismo e do isolamento epistemológico, chamando a atenção “para a necessidade de tomada de consciência dos mesmos no contexto de institucionalização da área no Brasil” (PASSOS, 2020, p. 81). Passos (2020, p. 85) vai apontar a necessidade de “escapar das visões de ciência que nasce pronta e se desenvolve a partir de um núcleo único e definido, sem rupturas, sem trocas laterais e sem recomposições identitárias”, lembrando que é inerente ao conhecimento científico estar sempre em processo.

Tomando uma via distinta da que é oferecida pela abordagem bachelardiana de Passos (2020), Mendes (2020, p. 49) verá na Filosofia Hermenêutica, “por meio de suas reflexões sobre as relações entre linguagem e verdade”, uma contribuição epistemológica para a Ciência da Religião, entendendo esta última como uma ciência hermenêutica que se ocupa em interpretar o fenômeno religioso em suas diversas manifestações. Nesse sentido, Mendes (2020, p. 50), buscará apoio de pensadores como Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer e Giovanni Vattimo⁵⁵¹, a fim de “responder quais são as possibilidades e os limites que a filosofia hermenêutica propõe para a ciência da religião”, partindo da premissa que “a linguagem

disciplina, ocorrido em 2018. O tema vai ser retomado por Stern (2020a) e por Costa (2022), este último avançando a discussão iniciada em sua tese.

⁵⁵¹ “Primeiramente, apropriamo-nos da relação entre linguagem e construção de mundo de Martin Heidegger para considerar como a religião pode ser interpretada pela ciência da religião como um ‘habitar a terra’. Seguimos com uma reflexão a partir de Hans-Georg Gadamer acerca de como toda experiência de mundo se dá, primeiramente, na linguagem. E, por fim, como, em Vattimo, a vocação niilista da hermenêutica demarca um limite para a ciência da religião no conhecimento do seu objeto” (MENDES, 2020, p. 49-50).

hermenêutica constrói o mundo em que a ciência da religião habita” (MENDES, 2020, p. 67). Visto que tal mundo se encontra já estabelecido, o autor indica a necessidade de analisar seu funcionamento, leis e possibilidades, “ato fundamental para entender sua epistemologia, isto é, para entender como a ciência da religião pode conhecer o que deseja” (MENDES, 2020, p. 67).

Ainda na interface epistêmica, porém tencionando-a para a dimensão metodológica, uma aproximação bastante incomum é esboçada por Figueiredo (2020). Ele vai apresentar a *Grounded Theory*⁵⁵² (GT) como método geral para a análise comparativa em Ciência da Religião. Segundo Figueira (2020, p. 101-102), a GT pode fornecer à Ciência da Religião “um *paradigma axial* capaz de instrumentalizá-la para a proposição de teorias *substantivas*, de pequeno e médio porte, algo bem a propósito e adaptado às variadas manifestações concretas (*religiões*) desse objeto (*religião*) na história da humanidade”, evitando “a indigesta tarefa de fazer proposições teóricas a partir de uma polifonia metodológica, em que cada método específico, ao mesmo tempo que afirma o seu viés, esteja aberto às demais propostas” (FIGUEIREDO, 2020, p. 102). O autor, mesmo assim, não chega a oferecer exemplos práticos de como faria isso, porém, como ele próprio enfatiza, seu artigo é mais uma aproximação do que propriamente a apresentação de uma proposta de aplicação da GT em Ciência da Religião.

Por sua vez, os anos de 2021 e 2022 marcam um momento de empreendimentos de mais fôlego perpassando a temática da epistemologia. De início, destacamos a dissertação de mestrado de Leandro Evangelista Silva Castro, *Ciência da Religião no Brasil: estudo sobre o processo de constituição do estatuto epistemológico da disciplina*, defendida no programa de pós-graduação em Ciências da Religião da PUC-Minas, em 2021. Castro (2021, p. 4) investiga como se deu a formação do estatuto epistemológico da Ciência da Religião no país, “considerando a produção teórica clássica dos principais sistematizadores da disciplina na Europa, a história e perfil teórico-metodológico da Ciência da Religião dos primeiros Programas, as associações científicas e, por fim, os processos político-acadêmicos”. Para essa empreitada, ele toma como referência “três pontos desse debate: a produção bibliográfica, a história e os processos políticos pedagógicos” (CASTRO, 2021, p. 9).

Retomando as abordagens de Müller, Tiele, Saussaye e Wach, Castro (2021) os apresenta como os principais sistematizadores da Ciência da Religião, mobilizando-os para discutir temas referentes à tarefa, abordagens (empírica e sistemática) e o aspecto dialógico da

⁵⁵² “Para seus criadores e continuadores, a GT é tanto um *método geral de análise comparativa* quanto uma teoria resultante de sua utilização” (FIGUEIREDO, 2020, p. 101). Segundo Figueiredo (2020) seu contato com essa metodologia se deu a partir das pesquisas de Steven Engler, um dos poucos cientistas da religião, conforme ele indica, a propor uma articulação entre Ciência da Religião e *Grounded Theory* de modo sistemático.

disciplina. No que tange à história da Ciência da Religião em terras brasileiras, ele apresenta os processos de implementação dos três primeiros cursos da área (UFJF, PUC-SP e UMESP)⁵⁵³. Castro (2021) também traça um panorama da disciplina no país nas duas primeiras décadas do século XXI, recorrendo às apresentações dos sites dos programas de pós-graduação em Ciência(s) da(s) Religião(ões) para recolher informações referentes aos dados históricos de cada programa, assim como para inquirir a compreensão que eles fazem da disciplina. Somado a isso, também são expostos “os caminhos da articulação da nova árvore do conhecimento do CNPq e os movimentos em torno da Criação da área de avaliação Ciências da Religião e Teologia da CAPES” (CASTRO, 2021, p. 10), além da apresentação de uma revisão bibliográfica concernente ao debate epistemológico.

Tangenciando questões familiares às tratadas por Castro (2021), encontramos a tese de doutorado de Maurílio Ribeiro da Silva, *Ciências da Religião no Brasil, debate epistemológico a partir do estudo religiográfico da produção docente nos Programas de Pós-Graduação em Ciências da Religião no Brasil*, defendida no programa de pós-graduação em Ciências da Religião da PUC-Minas, em 2021. Silva (2021) toma como ponto de partida em sua pesquisa os percalços para a institucionalização que os cursos de Ciências da Religião enfrentaram em suas primeiras décadas e a relação de dependência política, estrutural e curricular que eles mantinham com a Teologia:

Essa relação foi apontada pelos primeiros docentes como responsável por indefinições identitárias e epistemológicas. A partir dessas questões elencamos o seguinte problema: *diante da possibilidade de falta de clareza epistemológica das Ciências da Religião no Brasil, é possível investigar e identificar elementos teóricos que contribuam para o debate epistemológico a partir da análise do método e das metodologias utilizadas nas pesquisas docentes dos Programas de Pós-Graduação em Ciências da Religião no Brasil?* (SILVA, 2021, p. 262).

Para Silva (2021, p. 262), tais questionamentos elencados pelos primeiros docentes da área “deveriam ser respondidas através da análise das questões epistemológicas abordadas pelos próprios docentes em suas pesquisas”. Para isso, ele assumirá como objetivo geral de sua tese a investigação e identificação dos “aspectos epistemológicos das Ciências da Religião no Brasil a partir da análise do método e metodologias empregadas nas pesquisas do corpo docente permanente dos Programas de Pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil,

⁵⁵³ “Além disso, foram realizadas entrevistas com professores que estiveram presentes nesse momento inaugural da disciplina. Através de um questionário enviado via e-mail, contendo quatro perguntas, tornou-se possível acessar informações sobre o perfil teórico-metodológico da disciplina anterior aos anos 2000. Por fim, ainda sob os contornos da pesquisa documental, o estudo busca apresentar os debates desenvolvidos a partir da criação da ANPTER e da SOTER” (CASTRO, 2021, p. 9).

especificamente sobre o tema da epistemologia” (SILVA, 2021, p. 21). Silva (2021) recorre metodologicamente à religiografia, tal como pensada por Senra (2016a), a fim de sistematizar e organizar os dados advindos do material analisado⁵⁵⁴.

Inicialmente, Silva (2021) se ocupa em expor o percurso histórico da *Ciência da Religião* em três fases: a) período pré-institucional, antecedente aos trabalhos de Müller; b) período formativo, com o início das pesquisas de Müller e a instituição das primeiras cátedras de Ciência da Religião; c) período de expansão e inserção da disciplina no contexto científico do século XX, marcado pela “profícua produção literária, crítica, de desenvolvimento de associações, periódicos, jornais e de novas teorias e metodologias na análise dos estudos da religião” (SILVA, 2021, p. 27). Ao tratar do Brasil, Silva (2021) fará uma divisão análoga: a) estudos pré-institucionais da religião no Brasil; b) fase formativa da área (de 1969 a 2000); c) fase de expansão da área (as décadas de 2000 e 2010). Por fim, Silva (2021) trata do que está no cerne de sua investigação: a aplicação do método religiográfico ao problema da falta de clareza epistemológica das Ciências da Religião no Brasil:

As possibilidades de conjugação de análises empíricas, sistemáticas, quantitativas, qualitativas e estatísticas são a principal contribuição da religiografia para o debate das questões epistemológicas das Ciências da Religião no Brasil. O método religiográfico preencheu as lacunas da aplicação prática de uma proposta metodológica a serviço das análises e diagnósticos do desenvolvimento epistemológico da área (SILVA, 2021, p. 265).

A partir da análise quali-quantitativa da produção bibliográfica dos docentes permanentes nos programas de pós-graduação da área entre os anos de 2013 e 2017, Silva (2021) traça o que chama de *perfil epistemológico e metodológico das Ciências da Religião no Brasil*, organizando-o nos seguintes eixos temáticos: Epistemologia das Ciências da Religião; Metodologia; Religiografia; Ciências Sociais/Sociologia da Religião; Ciências da Religião e Teologia; História da Religião; Antropologia da Religião; Ciência e Religião; Psicologia da Religião; Interdisciplinaridade. Servindo-se dessa sistematização, Silva (2021) elabora e comenta uma série de gráficos estatísticos e tabelas sobre os sete pontos que ele considera de destaque dentro dos eixos temáticos catalogados: a) análise comparativa dos desenvolvimentos

⁵⁵⁴ “A originalidade dessa tese residiu em seu aspecto catalográfico inovador, pois se trata da primeira tese de compilação a utilizar o método religiográfico como proposição metodológica na PUC Minas, bem como na área de Ciências da Religião e Teologia. Num único volume investigamos 34 pesquisas docentes sobre o tema da epistemologia das Ciências da Religião, e a partir do método religiográfico, tanto a análise quanto a conclusão partiram do interior das pesquisas nacionais, onde apresentamos ao final sete contribuições para o debate epistemológico à brasileira das Ciências da Religião” (SILVA, 2022, p. 24).

epistemológicos das Ciências da Religião (saltos epistemológicos⁵⁵⁵); b) análise das publicações por tipo de produção acadêmica; c) análise das questões metodológicas das pesquisas docentes; d) análise da categorização das pesquisas; e) análise das fontes da pesquisa; f) análise das questões epistemológicas das pesquisas; g) procedimentos metodológicos de aplicação da religiografia.

Como pode ser observado, Silva (2021) faz um abrangente mapeamento da área, trazendo um conjunto de dados até então pouco explorados no debate teórico. Ao longo de seu estudo, todavia, o termo epistemologia é operacionalizado tão somente como o designativo de um tipo de concentração temática das pesquisas e opiniões dos docentes em Ciências da Religião acerca da epistemologia, o que não é seguido de um cotejo crítico dos diferentes sentidos e posicionamento teóricos que são veiculados por intermédio desse termo na área – ainda que a definição de epistemologia empregada pelo autor lhe ofereça margem para isso⁵⁵⁶.

Por outro lado, a questão definicional vai ser apresentada como a questão *metateórica*⁵⁵⁷ central da tese de Nestor Figueiredo, *Religião como objeto de ciência: a ideia de uma disciplina epistemologicamente autônoma a partir de uma abordagem definicional*, defendida no programa de pós-graduação em Ciências das Religiões da UFPB, em 2022. Figueiredo (2022, p. 14) tem por objetivo “é fazer uma reflexão sobre as bases epistemológicas da disciplina, considerando uma abordagem definicional como ponto de partida metodológico que, defendemos, orientou tanto seu escopo quanto sua agenda dentro de um programa de pesquisa de intenção científica”. Ele entende que esse problema exige uma resposta obrigatória na Ciência da Religião, haja vista que “enquanto área do conhecimento, esta disciplina *precisa dizer* o que é religião de um ponto de vista científico⁵⁵⁸” (FIGUEIREDO, 2022, p. 14). O autor será ainda mais enfático:

Teria esta ciência um locus epistemológico próprio ou dependeria de categorias estabelecidas por outras disciplinas? Embora a defesa por *auto* (própria) *nomia* (diretriz) pareça uma obviedade, sua concretização deve enfrentar em seu ponto de partida a questão definicional necessariamente, não

⁵⁵⁵ Silva (2021) caracteriza como os dois saltos epistemológicos das Ciências da Religião a publicação de *A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil* (TEIXEIRA, 2001a) e do *Compêndio de Ciências da Religião* (PASSOS; USARSKI, 2013a).

⁵⁵⁶ A definição de epistemologia em que Silva (2021, p. 245) ancora o seu trabalho é a de uma “análise crítica dos procedimentos de conhecimento, estudo detalhado e técnico do saber, da organização, funcionamento e possíveis relações de uma disciplina constituída”.

⁵⁵⁷ Apoiando-se em Gavin Flood e Michael Pye, Figueiredo (2022) entende por metateoria uma reflexão crítica sobre a disciplina e que, em sua tese, tem por foco analisar em perspectiva histórico-comparativa as definições, métodos e teorias em Ciência da Religião.

⁵⁵⁸ “Além disso, a definição desse conceito *precisa não só existir*, mas sobretudo ser assumida academicamente pela disciplina, pois é a partir dele, como demonstraremos ao longo da tese, que a Ciência da Religião estrutura sua epistemologia. Por fim, consideramos que renunciar a este ‘imperativo categórico’ pode significar a continuidade de um modelo teórico-metodológico anárquico, estabelecido de qualquer forma por definições de outras disciplinas que abordam “religião” a partir de seus próprios objetos e marcos teóricos” (FIGUEIREDO, 2022, p. 14).

sendo sem razão todo o debate realizado em torno dessa questão metateórica central. Não podemos e não devemos depender de outras disciplinas para resolver esse problema. A Ciência da Religião pode e deve definir conceitualmente seu objeto, estabelecendo a partir daí uma epistemologia própria, com a qual possa elaborar proposições teóricas cientificamente consistentes e relevantes para a sociedade (FIGUEIREDO, 2022, p. 16).

Em outras palavras, para Figueiredo (2022, p. 15) é necessário que a Ciência da Religião diga assertivamente o que estuda e como estuda, uma vez que esquivar-se desse problema constituiria uma “fundamental lacuna [que] impede essa teorização, obrigando-a a buscar soluções na ‘vizinhança’ sem a devida reflexão dos limites e alcance de tal apropriação”. Essa delimitação, inerente ao se elaborar uma definição, não significaria, necessariamente, algo negativo. Para que se produza a orientação de um programa científico de pesquisa, conforme pontua o autor, fazer demarcações é um procedimento inevitável e impreterível:

Soa estranho, por exemplo, quando autores questionam a necessidade de uma definição de *religião* para a disciplina cujo objeto é *religião*, havendo muitas vezes nessa direção uma percepção equivocada, que costuma condicionar a possibilidade ou não de uma definição desse conceito àquilo que o objeto manifesta, isto é, às religiosidades historicamente determinadas pela cultura, colocando toda ênfase nesse escopo, e não no que, efetivamente, o objeto seja e implique, exatamente pela falta de uma definição cientificamente estabelecida. A discussão desse problema enfrentado pela disciplina desde sua fundação é o eixo estruturante de nosso trabalho, do qual derivamos outras questões relevantes que integram, por assim dizer, o “ecossistema metateórico” da Ciência da Religião (FIGUEIREDO, 2022, p. 17).

Sob essa ótica, Figueiredo (2022, p. 17) argumenta que existiriam ao menos três modos de se posicionar diante da questão de definir o que é religião: “1) definir religião não é necessário ou possível; 2) definir religião é relativo; 3) definir religião é necessário”. Essas posições são por ele conceituadas como *anomia definicional*, *relativismo definicional* e *abordagem definicional*, servindo para que possa agrupar o modo como diferentes pesquisadores que se ocuparam dessa temática ao longo da história⁵⁵⁹. Seguindo essa linha, sua tese resgata “a metateoria da disciplina para analisar o processo de formação da Ciência da Religião nesse nível, durante sua institucionalização na metade do século XIX⁵⁶⁰”

⁵⁵⁹ “Historicamente, muitos estudiosos têm de uma forma ou de outra optado por uma delas. Há uma linha de negação do problema por meio da *anomia definicional*, um pressuposto teórico que dificulta uma pesquisa científica convergente e progressiva em torno de um objeto de estudo *definido*. Depois, temos uma atitude de *relativismo definicional*, dado que não negando a existência da questão e necessidade de respondê-la, opta-se por uma abordagem fragmentária, considerando o problema apenas lateralmente, num horizonte limitado a determinado contexto. Por fim, há os que veem uma *abordagem definicional* como necessária para a superação de um problema fundamental na disciplina: dizer o que exatamente ela estuda de um ponto de vista científico, isto é, que conhecimento podemos derivar *disso* que investigamos, da forma como realizamos e das explicações relevantes a que é possível chegar sobre *isso* que investigamos” (FIGUEIREDO, 2022, p. 160).

⁵⁶⁰ “O objetivo é descobrir a teorização que está subjacente nos dados acadêmicos disponíveis na literatura relacionada, em seus primeiros passos em relação 1) à definição do conceito de religião; 2) ao método decorrente

(FIGUEIREDO, 2022, p. 18), recorrendo às obras de Müller (*Lectures on the Science of Religion*), Tiele (*Elements of the Science of Religion*) e Saussaye (*Manual of the Science of Religion*) para identificar a conceituação de religião feita por esses autores e suas propostas metodológicas e teóricas, além mostrar “como seus críticos contemporâneos debateram essa temática, seja na própria segunda metade do século XIX, seja nas primeiras décadas do século XX” (FIGUEIREDO, 2022, p. 18). Também assumindo os critérios de definição do conceito de religião, método e teoria, Figueiredo (2022, p. 18-19) vai analisar o período subsequente à fase formativa, nomeando-o de *pós-clássico*, “considerando o paradigma fenomenológico de corte mais hermenêutico, que vai além do aspecto meramente descritivo (Fenomenologia da Religião clássica), analisando o modelo cognitivo-evolucionário (Ciência Cognitiva da Religião) em seguida⁵⁶¹”. Por fim, Figueiredo argumenta favoravelmente à abordagem definicional como premissa metodológica para a autodeterminação da Ciência da Religião:

Propondo uma abordagem *definicional explícita* na Ciência da Religião, esta tese defende uma postura teórica de caráter geral, que objetive explicações mais amplas para o que é religião; para a razão de termos religião, e para o significado na vida humana da religiosidade que dela se deriva. Uma abordagem fragmentária, ou de *relativismo definicional* é, obviamente, uma opção pragmática frequentemente abraçada na área. Contudo, além de evasiva nessa direção, também tende a se transformar em um multiplicador de definições *ad hoc*, posto que para cada contexto existiria uma determinada definição de religião. E mesmo que depositemos esta questão na *caixa acadêmica dos enigmas*, ela continuará existindo, e arriscaremos analisar *rigorosamente* algo que não seja religioso de um ponto de vista cientificamente estabelecido. Nossa postura também é de enfrentamento da *anomia definicional*, na medida em que aceitá-la implicaria a negação da própria ideia de uma disciplina epistemicamente autodeterminada (FIGUEIREDO, 2022, p. 270-271).

Em resumo, Figueiredo entende que o relativismo definicional e a anomia definicional são posturas contraproducentes para a defesa da Ciência da Religião como disciplina autônoma, haja vista que elas anulam a possibilidade de uma definição de religião epistemologicamente capaz de fornecer uma direção para essa prática científica. Posicionar-se a favor de uma conceituação criteriosa de religião, nesse sentido, “não significa dizer que temos o caminho correto, certo e definitivo; quer apenas dizer que temos um caminho próprio, para começar.

e 3) à teoria resultante, chegando a uma tipologia das perspectivas metateóricas da Ciência da Religião nesse período, a partir de textos considerados relevantes pela própria área” (FIGUEIREDO, 2022, p. 18).

⁵⁶¹ Cabe pontuar que, para Figueiredo (2022), embora a Fenomenologia da Religião (clássica) forneça uma epistemologia autônoma para Ciência da Religião, ela teria constituído uma abordagem não-científica da religião. Algo que fragiliza esse argumento é o fato de Figueiredo fazer um rigoroso retorno aos textos da fase formativa da Ciência da Religião e das propostas da Ciência Cognitiva da Religião, porém não faz o mesmo em relação aos textos clássicos da Fenomenologia da Religião, valendo-se apenas de comentários críticos, geralmente desfavoráveis a ela.

Precisamos desse território epistêmico autônomo, a partir do qual possamos dialogar com outras disciplinas, ao invés de sermos subsumidos nelas” (FIGUEIREDO, 2022, p. 72).

Esse último ponto, toca em uma questão muito sensível para a Ciência da Religião praticada no Brasil: a relação entre disciplinaridade e interdisciplinaridade, algo que não constitui o foco da tese de Figueiredo. Todavia, essa é a problemática da tese de Tatiane Aparecida de Almeida, *Disciplinaridade e interdisciplinaridade em Ciência da Religião: Estudo analítico-comparativo sobre o perfil teórico-metodológico das propostas pedagógicas dos Programas de Pós-graduação em Ciência(s) da(s) Religião(ões) no Brasil (2017-2020)*, defendida no programa de pós-graduação em Ciências da Religião da PUC-Minas, em 2022. A autora parte da hipótese de que ainda existe, no país, “uma fragilidade quanto à autocompreensão da Ciência da Religião como disciplina e da interdisciplinaridade como método⁵⁶² para as pesquisas nesse campo” (ALMEIDA, 2022, p. 15). Almeida (2022) analisa as propostas pedagógicas dos programas de pós-graduação da área a fim de averiguar que percepção eles possuem sobre disciplinaridade e interdisciplinaridade:

A proposta da tese é analisar, de forma comparativa, o perfil teórico-metodológico das propostas pedagógicas dos Programas de Pós-graduação em Ciência(s) da(s) Religião(ões) no Brasil. Em relação ao perfil teórico-metodológico partiremos da compreensão disciplinar e interdisciplinar, ou seja, nossa tarefa está em buscar compreender em que medida a compreensão de disciplinaridade e de interdisciplinaridade estão presentes nas propostas pedagógicas nos Programas de Pós-graduação em Ciência(s) da(s) Religião(ões) no Brasil (ALMEIDA, 2022, p. 14-15).

Na visão da autora, o diferencial de sua pesquisa reside em “problematizar e evidenciar os dados da integração disciplinar e interdisciplinar existentes nas propostas dos Programas de Pós-graduação em Ciência(s) da(s) Religião (ões) no Brasil até o momento” (ALMEIDA, 2022, p. 16), configurando, com isso, “uma tentativa de compreender a metodologia de ensino vigente, aplicação e organização da disciplina nas Instituições de Ensino Superior (IES), especificamente das instituições que ofertam cursos de pós-graduação em Ciência (s) da (s) Religião (ões) no país” (ALMEIDA, 2022, p. 16). Almeida (2022), assim como Castro (2021) e Silva (2021), também toma Müller, Tiele, Saussaye e Wach como os autores que fornecem o perfil teórico-metodológico que está na gênese da disciplina. Paralelamente, também é destacado, no caso brasileiro, a criação da Área de Avaliação de Ciências da Religião e Teologia e as reflexões sobre o perfil da disciplina feitas no país nas duas últimas décadas. Sob o prisma

⁵⁶² Segundo Almeida (2022, p. 16), o método interdisciplinar é relativamente recente, tendo surgido na década de 1960 “como um importante precursor, não somente da crítica da disciplinaridade, mas também como uma resposta aos limites do método disciplinar ambientado na ciência moderna. Não obstante, o debate entre disciplinaridade e interdisciplinaridade, contudo, não indica ser necessário uma autoexclusão entre um e outro”.

da pedagogia, Almeida (2022) aborda a disciplinaridade e o método da interdisciplinaridade, expondo seus desafios, limites e perspectivas históricas⁵⁶³, além de somar a esses dois operadores conceituais a categoria de Ciência da Religião para analisar três itens dos projetos pedagógicos dos programas de pós-graduação da área: objetivo geral dos programas, perfil do egresso e estrutura curricular.

Ao avaliar os projetos a partir desses itens, Almeida (2022) chega às seguintes constatações: a) é significativo o volume de disciplinas e atividades que evocam a interdisciplinaridade nos projetos pedagógicos, entretanto, nem sempre é evidente sob que concepção de disciplinaridade eles se ancoram⁵⁶⁴; b) o perfil do egresso é traçado sem uma conexão real com as demandas do mercado de trabalho, restringindo-o unicamente à docência; c) a arquitetura curricular dos cursos geralmente deixa a desejar no que tange a caracterização da disciplinaridade da Ciência da Religião. Sobre esse último ponto, é ressaltado que “não é possível haver desenvolvimento interdisciplinar sem a presença de disciplinas que sustentem a epistemologia da disciplina de referência” (ALMEIDA, 2022, p. 180). Essas constatações levam Almeida (2022, p. 187) a concluir que embora a Ciência da Religião seja uma disciplina autônoma, isso em alguma medida “parece pouco evidente nas propostas dos Programas de Pós-graduação em Ciência(s) da(s) Religião(ões) no Brasil”, existindo, na verdade, diversas incompreensões disciplinares⁵⁶⁵. Em nosso entendimento, também podem ser acrescentadas a essas incompreensões a persistência de certo conjunto de questões que não deixam de perseguir a Ciência da Religião:

O que permite dizer o que a Ciência da Religião é uma *ciência*? Trata-se de uma ciência ou de várias ciências coligadas? Ela é uma disciplina autônoma, que merece seu lugar na academia? E seu objeto, “religião”, também é único e original, ou é múltiplo e derivado? E como a Ciência da Religião se diferencia de outras disciplinas, principalmente da Filosofia da Religião e da

⁵⁶³ Nessa empreitada, Almeida (2022) vai se valer de autores como Carlos Augusto de Proença Rosa, para historicizar a constituição da ciência moderna; Jurjo Santomé, para entender como se estabeleceu a disciplinaridade na ciência moderna; Hilton Japiassu e Georges Gusdorf, para apreender como a metodologia da interdisciplinaridade passou a integrar as discussões científicas do início da década de 1960 em diante.

⁵⁶⁴ “Desse modo, subentendem em grande medida que o (a) estudante já tenha formação suficiente que o faça compreender os pressupostos constituintes da disciplina. E sabemos nós que não é bem assim. Nesse sentido, nos parece interessante levar em consideração que o Programa espera que o (a) estudante desenvolva em regime de estudos autônomos em alguma medida um estudo mais aprofundado sobre a disciplinaridade para que seja capaz de escolher o melhor método a ser aplicado a sua pesquisa” (ALMEIDA, 2022, p. 178).

⁵⁶⁵ “A propósito, nos parece que os anseios de uma Ciência da Religião de perfil interdisciplinar como se estabelece em grande medida nos Programas de pós-graduação consiste mais na reflexão do objeto em confronto com outros objetos/fenômenos de análise, com maior atenção à reflexão sobre a sociedade em si, do que o zelo pela disciplinaridade em sentido estrito” (ALMEIDA, 2022, p. 179-180). Cumpre observar que Almeida (2022) não trouxe para sua análise dois elementos que poderiam dar um direcionamento mais profundo para sua crítica: o descompasso histórico entre a Ciência da Religião praticada no Brasil com o que é feito na área fora do país e o fato de que, não poucas vezes, o termo interdisciplinaridade se presta a entendimentos bastante divergentes, inclusive contrários à ideia de disciplinarização, como no caso de Camurça (2008, 2011) e Silveira (2016).

Teologia? É parte das “humanidades” ou é uma ciência em sentido mais estrito, seguindo alguns padrões das ciências naturais? (CRUZ, 2022, p. 293).

Essas indagações são apresentadas no verbete *Epistemologia*, escrito por Eduardo Cruz, no *Dicionário de Ciência da Religião* (USARSKI; TEIXEIRA; PASSOS, 2022). Sendo essa obra o primeiro dicionário dedicado, no Brasil, à Ciência da Religião, convém observarmos como esse verbete é apresentado. Retomando posicionamentos de textos anteriores (CRUZ, 2013, 2018, 2019), Cruz (2022, p. 293), procura demonstrar que o foco dos questionamentos por ele levantados se referem a “dois aspectos clássicos de uma teoria da ciência: explicação e redução”. Ele vai argumentar que na história da ciência é possível reconhecer dois paradigmas de compreensão da ciência. O primeiro, o *paradigma newtoniano*, tem sua figura mais representativa em Newton, para quem “o único conhecimento seguro é aquele obtido por indução a partir dos fenômenos, sujeito a revisões futuras” (CRUZ, 2022, p. 293). Esse ideal de explicação encontrou forte adesão nas Ciências Humanas do século XVIII:

Assim, David Hume assume que todo conhecimento deve ser empírico, e é através da observação e da experiência (por mais imprecisões que os relatos delas contenham) que ele procura construir sua *História natural da religião*. O positivismo do século XIX, por sua vez, pretende construir as ciências humanas seguindo os mesmos métodos das ciências naturais, tomando o ser humano como um objeto entre outros, a ser tratado em termos mecânicos (CRUZ, 2022, p. 293).

Como reação a essa visão aplicada ao estudo da religião, surge o *paradigma romântico*. Para Cruz (2022), tal paradigma encontra uma primeira formulação metodológica na proposta hermenêutica de Schleiermacher, com a defesa da religião como um objeto que só pode ser estudado em seus próprios termos (*sui generis*); ao passo que um segundo momento metodológico se delineia com a proposta de Dilthey em reservar as explicações de inspiração newtoniana para as Ciências Naturais (método explicativo) e conferir uma abordagem de tipo hermenêutico para as Ciências Humanas (método interpretativo). A divisão de Dilthey inspirou toda uma geração de pensadores, tanto na Filosofia como na Antropologia. Por outro lado, a ideia de Schleiermacher que a religião é um objeto *sui generis* e que requer um método próprio, também influenciou outra corrente de estudiosos: os fenomenólogos da religião. Dentre eles, Cruz (2022) apresenta como exemplos Gerardus van der Leeuw e Mircea Eliade, especialmente destacando os embates deste último com o reducionismo ontológico e o positivismo (paradigma newtoniano), bem como as críticas que o projeto eliadiano sofreu⁵⁶⁶.

⁵⁶⁶ Nesse ponto são repetidos os argumentos de seu artigo no *Compêndio de Ciência da Religião* (CRUZ, 2013).

Procurando se desvencilhar da tensão entre esses dois paradigmas, Cruz (2022, p. 295) busca aporte na Filosofia da Ciência contemporânea “que se espelha na prática das ciências naturais”, a fim de traçar uma metacrítica da Ciência da Religião. Distanciada do modelo neopositivista e normativo, essa concepção de Filosofia da Ciência estaria voltada, de acordo com Cruz (2022), para uma perspectiva mais histórica e descritiva, surgida na década de 1950, sendo uma de suas principais contribuições questionar a noção de que fatos são dados, bem como destacar o papel que as teorias exercem na configuração dos dados. Para o autor, tal virada “questiona não só os postulados positivistas como também a ideia estrita de uma *epoché* dos fenomenologistas. Ligado a isso, destacou-se também a importância da comunidade científica no processo de negociação dos dados” (CRUZ, 2022, p. 295).

Sob esse viés, Cruz (2022) vai sugerir que é possível repensar o equilíbrio entre explicação e compreensão na ciência em geral e, especificamente, na Ciência da Religião. Para isso, são evocados dois cientistas da religião que trabalham dentro da perspectiva filosófica por ele defendida: Jeppe Sinding Jensen, que trata “dos níveis de explicação⁵⁶⁷ necessários para configurar o que chamamos de realidade” (CRUZ, 2022, p. 295) e Robert McCauley, que analisa a relação entre o pluralismo explicativo e o estudo da religião, a fim de “reproduzir o modo como a Ciência da Religião se correlaciona com outras disciplinas⁵⁶⁸” (CRUZ, 2022, p. 295). Acerca dos eventuais impasses que a adesão a essa perspectiva filosófica possa suscitar no que se refere ao manejo com a diversidade de disciplinas, métodos e níveis de explicação, Cruz (2022) afirma que todos aqueles que se propõem ao trabalho científico, independentemente dessas adversidades, devem cultivar *virtudes epistemológicas*:

Há algumas décadas o sociólogo Robert K. Merton falava dos quatro valores da ciência: universalismo, ceticismo organizado, desinteresse e comunismo. O primeiro diz respeito ao caráter transnacional da empreitada científica, que transcende barreiras étnicas, ideológicas e permite cooperação mundial; o

⁵⁶⁷ “Eles estão listados aqui em uma escala que vai do nomotético e causal até o ideográfico e contextual: 1. Explicações de ‘lei de cobertura’ dizem respeito à descobertas de leis gerais: um efeito é explicado quando sua(s) causa(s) pode(m) ser subsumida(s) sob a lei mais abrangente; 2. Explicações causais estão intimamente ligadas a explicações nomológico-dedutivas e foram muitas vezes consideradas identificas; 3. Explicações ‘estatísticas’, em que a lei de cobertura geral é substituída por frequência estatística (às vezes chamadas explicações ‘indutivo-estatísticas’). Este tipo de explicação é comum nas Ciências Sociais e no estudo da religião; 4. Explicações ‘disposicionais’ referem-se a disposições, como, por exemplo, da grama a crescer. Quando transposto para o reino do social e do cultural elas podem ser vistas como explicações de motivos e razões, ‘intencionais’ ou ligadas a propósitos; 5. Explicações ‘contextuais’ ou posicionais. Este tipo de explicação (de tornar ‘claro’) é importante e generalizada nas Ciências Humanas e Sociais. Abrange também as explicações descritivas, como, por exemplo, descrições etnográficas de como as coisas ocorrem; 6. Por fim, as explicações funcionais. Elas dão atenção ao papel que a religião pode desempenhar nos níveis coletivos ou individuais, como explicar o cosmos, manter a ordem social ou fornecer estratégias de enfrentamento entre rivais” (CRUZ, 2022, p. 295).

⁵⁶⁸ “O próprio McCauley oferece a noção de níveis de análise possíveis, de acordo com a escala do objeto que se deseja estudar, à semelhança de Jensen. Utilizando noções contemporâneas de pluralismo explicativo, ele oferece uma postura antirreducionista, mesmo permanecendo reducionista dentro de um mesmo nível de análise. Trata-se, sem dúvida, de um entendimento mais técnico do que se chama de interdisciplinaridade” (CRUZ, 2022, p. 296).

segundo fala que qualquer resultado a que um pesquisador chegou deve ser falseado. É “organizado” para evitar que se dirija a argumentos, não a pessoas. O desinteresse indica que o produto do trabalho de pesquisa não almeja lucro, e o comunismo solicita que todos os produtos das atividades de pesquisa sejam compartilhados com outros pesquisadores competentes (Merton, 2013, p. 185 ss). É verdade que tais virtudes são quase angelicais, quando comparadas com a prática da ciência hoje, mas o mesmo se pode falar de quaisquer outras virtudes humanas que apontem para um horizonte de sentido. De qualquer forma, caso pretenda ser ciência, e não filosofia ou reflexão devocional, espera-se da Ciência da Religião que ela desenvolva tais “virtudes epistemológicas⁵⁶⁹” (CRUZ, 2022, p. 296).

Em outras palavras, as virtudes epistemológicas apontadas por Cruz (2022), a partir da obra de Merton (*universalismo, ceticismo organizado, desinteresse e comunismo*), constituiriam os valores que a Ciência da Religião deve cultivar para ser reconhecida como ciência. Essas virtudes, em conjunto com as propostas de Jensen (*níveis explicativos*) e McCauley (*pluralismo explicativo*), são que o, para Cruz (2022, p. 279), “parecem melhor representar o caráter normativo de uma epistemologia da Ciência da Religião hoje”. Nesse sentido, podemos inferir que Cruz (2022) vê nesses operadores conceituais os elementos que abrem o caminho para uma teoria normativa (*deontologia*) da Ciência da Religião.

O caráter ousado dessa visão, sem precedentes no debate epistemológico nacional, merece ser saudado. Todavia, alguns problemas ficam em aberto. Por exemplo, qual o lugar destinado à dimensão compreensiva no estudo da religião? Embora Cruz sustente que a Filosofia da Ciência embasada nas Ciências Naturais seja capaz de integrar compreensão e explicação, distanciando-se do conflito entre os paradigmas newtoniano e romântico, o que Cruz desenvolve em sua argumentação é tão somente a dimensão explicativa, posto que a compreensão é subsumida tanto nos *níveis explicativos* de Jensen como no *pluralismo explicativo* de McCauley. Por conseguinte, torna-se difícil saber em que medida isso realmente caracteriza uma integração, não sendo melhor designada como uma sobreposição ou sobre-determinação da explicação em relação à compreensão. Para retomar o vocabulário de Cruz, não estaríamos, na verdade, diante de um paradigma neoneonewtoniano? Que implicações isso traria para a pesquisa em Ciência da Religião? Outro embaraço reside na distinção entre epistemologia e Filosofia da Ciência. Na visão de Cruz (2022, p. 293), é papel da Filosofia da Ciência tratar da reflexão “sobre ciências particulares e que partem das práticas de

⁵⁶⁹ “O filósofo da ciência John Dupré (1993, p. 242) acrescentou outras àquelas de Merton, tais como ‘sensibilidade para com o fato empírico, premissas de fundo plausíveis, coerência com outras coisas que conhecemos e exposição a críticas das mais variadas fontes’. A isso se incorporam virtudes de cunho mais pessoal, como objetividade, imparcialidade, honestidade [intelectual], flexibilidade e autocrítica’. Em suma, a garantia de cientificidade passa por essas virtudes, combinando atenção aos dados empíricos e avaliação pelos pares” (CRUZ, 2022, p. 296).

pesquisadores”, ao passo que “o termo ‘epistemologia’ aponta mais para o trabalho de fundo sobre o conhecimento”. Ora, no decorrer do verbete, o que se instala é uma discussão sobre Filosofia da Ciência e não propriamente sobre epistemologia, ainda que o tema do verbete seja justamente este. Com isso, o modo como a Ciência da Religião produz conhecimento sobre o seu objeto, portanto, não é abordado.

Perseguindo o tema da epistemologia, cartografamos ao longo das duas últimas seções deste capítulo o rápido crescimento que esse tópico obteve no Brasil, sendo abordado por vários ângulos em artigos, livros, dissertações e teses. Ainda nessa trilha, observamos, paralelamente, importantes eventos institucionais no campo acadêmico da Ciência da Religião, como a refundação da ANPTECRE, a criação da Área de Avaliação de Ciências da Religião e Teologia e a aprovação das Diretrizes Curriculares das Licenciaturas em Ciências da Religião. Ligado a isso, também nos defrontamos com o drama profissional dos cientistas da religião: um mercado de trabalho extremamente restrito e a baixíssima absorção dos egressos em cursos da área, sobretudo na pós-graduação⁵⁷⁰, algo apontado em diversos textos que apresentamos. Sem fugir ao rigor da metáfora que permeia o nosso estudo, podemos dizer que a formação em Ciências da Religião é um veleiro em águas turbulentas, sendo incerto o destino de seus egressos. Todavia, também sabemos, pelo rigor da prática, que o mar calmo não faz um bom marinheiro. Sob essa ótica, lançamo-nos no último capítulo daquilo que, nos limites desta tese, é nossa parte no trabalho para que essa embarcação, em meio a tempestade, não perca o seu leme.

⁵⁷⁰ Aqui não podemos deixar de lado o dado alarmante apresentado no editorial de uma das principais revistas da área no país, a REVER. Nele, é informado que até agosto de 2021, de todos os cento e vinte e sete docentes permanentes dos programas de pós-graduação em Ciências da Religião, “apenas 37% eram doutores em CR [Ciência da Religião] e nenhum possuía formação inicial (graduação) em CR” (STERN, 2022, p. 8).

6 MAPEANDO UMA DISPUTA: O ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DA CIÊNCIA DA RELIGIÃO EM DEBATE

“Não me parece que a análise do discurso se presta a alcançar uma realidade, mas, antes, ela demonstra a complexidade e a instabilidade do que se designa por real” (MACHADO, 2018, p. 32).

“É assim o discurso: ambíguo, traiçoeiro, fiel, com falhas, cheio de enigmas, procuramos nele um sentido coerente ou não, queremos desvendar seu segredo, ‘compreendê-lo’, apreendê-lo, torná-lo presa de nosso intelecto. Mas o discurso se esvai, toma seu curso, e parece que nossos recursos se tornam impotentes diante de sua soberania. Fazer o quê? Que tal, ao invés de dominá-lo, competir com sua imponência, navegarmos nessas águas significantes, interromper, romper seu curso, acompanhar seu movimento, como pesquisadores sempre em movimento?” (LIMA, 2003, p. 87).

No presente capítulo, examinamos o que se encontra discursivamente implicado e construído quando o *termo epistemologia* é empregado pelas posições teóricas que se ocupam, no cenário nacional, da discussão sobre o estatuto epistemológico da Ciência da Religião. Para isso, efetuamos uma análise da produção dos efeitos de sentido que estão mobilizados através desse termo e seus correlatos no debate. Iremos nos ater às relações anafóricas, tomando-as como marcas linguísticas para identificar como o *tema da epistemologia* é discursivamente construído por essas posições teóricas. Para compor o nosso corpus analítico, selecionamos alguns dos principais textos que trataram dessa temática entre os anos de 2001 e 2022, dividindo-os em dois períodos: primeira fase (2001/2012) e segunda fase (2013/2022).

6.1 Instrumentos de cartografia: aspectos metodológicos da análise

Uma vez que lidamos, em nossa investigação, com a materialidade discursiva em sua dimensão textual escrita, não podemos perder de vista que “toda análise semântica pressupõe que sejam dadas de antemão informações sintáticas sobre as próprias expressões” (ILARI; GERALDI, 1999, p. 7). À primeira vista, essa observação, advinda de uma introdução geral à semântica, pode parecer distante das preocupações da Análise do Discurso, porém não deve ser

negligenciada por uma concepção materialista do discurso. Isso porque as relações sintáticas não estão restritas às suas condições linguísticas de significação, sendo interdependentes das suas condições de uso, isto é, das relações de produção em uma formação social determinada.

Lembremos dos dois efeitos do interdiscurso apontados por Pêcheux ([1975] 2014a), o pré-construído e o discurso transverso. O primeiro, fornece ao sujeito o conjunto dos dizeres sedimentados que lhe são disponíveis (o que foi dito anteriormente, em outro lugar, e independentemente), já o segundo, atravessa e coloca em conexão entre si esses dizeres como matéria-prima para que o sujeito constitua o seu discurso. Por conseguinte, o discurso transverso assume o papel de garantir que o encadeamento entre “o que é dito agora, com relação ao que eu disse *antes* e ao que eu disse *depois*” (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 153) ocorra, fornecendo um efeito de linearização ao fio discursivo. Tendo em vista que a língua é o lugar material em que esses processos discursivos se realizam, são nas relações sintáticas que tal encadeamento encontra a sua *base*⁵⁷¹, ou seja, a sua materialidade linguística. Com isso, reconhece-se o interdiscurso atuando tanto na constituição do sentido daquilo que pode e deve ser dito, como na formulação enunciativa do dizer (intradiscurso). Isso pode ser evidenciado, por exemplo, na restituição de termos que surgem por intermédio das *anáforas*, isto é, a retomada de um segmento (palavra, expressão ou proposição) por outro no intradiscurso, permitindo “identificar objetos, pessoas, momentos, lugares e ações por referência a outros objetos, pessoas etc., anteriormente no discurso⁵⁷²” (ILARI; GERALDI, 1999, p. 69).

Sob essa ótica, as relações anafóricas, formam uma *conexão*⁵⁷³ (nexo coesivo) entre o termo referente e seu termo substituto, fornecendo os elementos sintáticos (preposições, conjunções, advérbios, locuções preposicionais, conjuntivas, adverbiais, etc.) que garantem a continuidade e unidade temática daquilo que está em foco no fio discursivo. A anáfora, nesse contexto, funciona como um recurso que articula sintaxe e discursividade, um elo semântico, possibilitando o encadeamento *co-referencial* do sentido no discurso (efeito transverso). Sobre este último ponto, convém retomar a formulação teórica de Pêcheux ([1975] 2014a, p. 154): “A

⁵⁷¹ “Sublinhamos o que o termo ‘base’ não deve ser entendido como base econômica em relação a uma superestrutura, mas, antes, no sentido de que a existência do animal humano social e falante constitui o pressuposto de base de todo modo de produção econômica possível, ou mais precisamente, o suporte das relações sociais que correspondem a este modo de produção” (PÊCHEUX, [1971] 2016a, p. 128).

⁵⁷² Um exemplo de anáfora: “Há *um homem* no portão. *Ele* quer usar o telefone” (ILARI; GERALDI, 1999, p. 69).

⁵⁷³ “Por *conexão* queremos referir aqui o recurso coesivo que se opera pelo uso dos conectores, o qual desempenha a função de promover a *sequencialização* de diferentes porções do texto. [...] A conexão se efetua por meio de *conjunções, preposições e locuções conjuntivas e preposicionais*, bem como por meio de alguns *advérbios e locuções adverbiais*” (ANTUNES, 2005, p. 140). Essa definição, mesmo que seja exterior ao campo da Análise do Discurso, não lhe é conflitante. Nesse sentido, seguimos Lima (1990) que, em sua tese de doutoramento orientada por Pêcheux, valeu-se de linguistas que não estavam vinculados à mesma perspectiva teórica que a sua (Oswald Ducrot e Antoine Culioli), sem com isso perder sua ancoragem na análise da produção material do sentido.

co-referência designa o efeito de conjunto pelo qual a identidade estável dos ‘referentes’ – daquilo que está em questão – se encontra garantida no fio do discurso. A anáfora constitui o mais visível dos mecanismos linguísticos por meio dos quais esse efeito se realiza”. Dito de outro modo, é por intermédio do fenômeno linguístico da co-referência que o interdiscurso aparece como o puro já-dito do intradiscurso (efeito de pré-construído lastreado no fenômeno linguístico da pressuposição⁵⁷⁴), sendo a anáfora uma de suas modalidades de articulação.

Segundo Lima (1990), essa atenção conferida aos operadores do encadeamento discursivo (interfrástico) – repetições, substituições, elipses e conectores que promovem a linearização e o elo semântico no fio discursivo –, revela-nos que a Análise do Discurso se ocupa também da dimensão textual do discurso. Isso, todavia, não significa uma busca por uma totalidade textual perdida ou a redução da Análise do Discurso ao estudo das relações sintático-semânticas de enunciados, mas sim um olhar para *o funcionamento da discursividade na construção dos efeitos de sentido dos enunciados*:

Dizer, porém, que há “texto” no discurso não quer dizer que o discurso se apresenta como uma “armadura⁵⁷⁵” ou que procuramos tirar dele leis de desenvolvimento ou uma estrutura global; quer dizer que consideramos o discurso como um espaço de reformulações, de encadeamentos, de dispersões, de repetições, de desconexões. Daí o fio discursivo não ser linear; ele é produto do entrelaçamento de vários “pedaços de fios” introduzidos em diferentes momentos, interrompidos, relançados (que podem ser “pinçados” na localização das anáforas, da elipse, da repetição léxica, dos operadores de encadeamento entre as frases – conectores e subordinações –, dos deslocamentos de palavras e mesmo na ausência de marcas explícitas de conexões) (LIMA, 1990, p. 21).

Na perspectiva pecheutiana, esse conjunto de processos discursivos atua tanto nas representações ideológicas (processos nocionais-ideológicos) como no pensamento científico (processos conceituais-científicos). Se, por um lado, a ideologia interpela indivíduos em sujeitos, tornando-os agentes históricos por meio da forma-sujeito; por outro lado, a produção de conhecimentos, por ser um processo sem sujeito, interpela os indivíduos em agentes históricos “sob a forma específica de posições teóricas pelas quais tomam partido (nas quais se reconhecem) no interior de uma conjuntura dada, face a outras posições a quais eles se afrontam” (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 247). Os elementos discursivos que intervêm nos

⁵⁷⁴ “O fenômeno da pressuposição faz aparecer, no interior da língua, todo um dispositivo de convenções e de leis, que deve ser compreendido como um quadro institucional regendo o debate dos indivíduos. [...] Os pressupostos se encontram introduzidos nos discursos como evidências incontestáveis, o que não quer dizer que eles sejam afirmados como evidentes. Por sua posição ‘externa’ ao encadeamento do discurso, o pressuposto aparece como fora de questão. Pressupor uma ideia é construir um discurso no qual ela não será colocada em questão, e é o ‘engendramento’ mesmo do discurso que fundamenta essa aparente necessidade de pressuposto” (LIMA, 2003, p. 85).

⁵⁷⁵ *Armadura*, na tecelagem, “designa o modo de entrelaçamento dos fios de um tecido” (LIMA, 1990, p. 188).

confrontos teóricos, aspecto de maior interesse em nosso estudo, “são passíveis de marcação *no pré-construído* (afrontamentos a propósito de nomes e expressões) e *nos processos transversos* (afrontamentos a propósito da ordem e do encadeamento entre enunciados, proposições e teoremas)” (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 247).

Essas considerações metodológicas, permitem-nos retornar à suposição apresentada na introdução de nosso estudo, a saber, que o termo epistemologia funciona como um traço discursivo que nos permite sinalizar as diferentes posições teóricas que estão em relação e estruturando os embates epistemológicos em *Ciência da Religião no Brasil*. A fim de examinar o que se encontra implicado e construído quando esse termo é tomado e retomado nesse debate, analisamos o seu funcionamento discursivo, tendo como ponto de referência as relações anafóricas, rastreando a rede discursiva de palavras, expressões e proposições em que ele está engendrado. A esse respeito, cabe uma última observação metodológica.

O analista do discurso, segundo Lima (2003, p. 82), geralmente não se ocupa do estudo da totalidade de um universo discursivo (o conjunto dos discursos que interagem em um dado momento), porém “ele extrai dela um subconjunto, que podemos denominar de *corpus*, constituído de pelo menos dois posicionamentos discursivos, mantendo relações particularmente fortes”. Para compor o nosso corpus analítico, selecionamos alguns textos, já apresentados no capítulo anterior, que se ocuparam do tema da epistemologia entre os anos de 2001 e 2022, dividindo-os em dois períodos: primeira fase (2001/2012), período de expansão dos cursos de pós-graduação em Ciências da Religião e do debate em torno da identidade desses cursos e de seus egressos, e segunda fase (2013/2022), período de adensamento das questões acerca do perfil teórico e metodológico da área de Ciências da Religião. O primeiro grupo é composto pelos textos de Dreher (2001), Mendonça (2004), Camurça (2008) e Portella (2011), ao passo que o segundo grupo reúne os textos de Passos e Usarski (2013b), Silveira (2016), Passos (2020) e Cruz (2022).

Tal escolha se deu por entendermos que esses textos permitem visualizar parte das principais posições teóricas que compõem, no cenário nacional, o debate sobre o estatuto epistemológico da *Ciência da Religião* nas duas primeiras décadas do século XXI. Com isso, pretendemos mostrar como o *termo epistemologia* é predicado pelas posições teóricas que sustentam e estruturam esse debate, ou seja, como o *tema da epistemologia* é discursivamente construído por essas posições teóricas. Dos textos selecionados, recolhemos extratos discursivos – apresentados sob o nome de *seqüências discursivas* (SD) e enumerados cronologicamente –, esquadrihando os efeitos de sentido que são mobilizados no debate sobre

epistemologia⁵⁷⁶. É sobre o conjunto desses extratos discursivos que efetivamente se inscreve a nossa análise⁵⁷⁷. Munidos desse instrumental cartográfico e do conhecimento das condições de navegação do território em que adentramos, lancemo-nos nessas águas significantes.

6.2 Um território e sua rede discursiva: embates epistemológicos no corpus I

No quadro de nossa análise, o texto de Dreher é aquele que fornece o discurso introdutório da *mise en scène* dos embates epistemológicos, sendo o fio de suporte a partir do qual percorremos a rede discursiva em torno do *tema da epistemologia*. Dreher (2001) mostra como estão entrelaçadas a questão do método e da demarcação institucional da Ciência da Religião, algo que já é indicado no título de seu trabalho (*Ciência(s) da Religião: teoria e pós-graduação no Brasil*). Esse ensaio apresenta uma característica importante: o termo *epistemologia* aparece uma única vez ao longo de todo o texto. Apesar disso, são vários os termos correlatos que são evocados. Vejamos o desenrolar desse trajeto discursivo:

(SD1) No texto a seguir pretendo tocar em alguns aspectos que considero importantes para a futura discussão sobre a(s) ciência(s) da religião no Brasil, sobretudo no que diz respeito à *auto-reflexão teórica da área e à organização de seu sistema de pós-graduação*. Os dois temas são distintos mas obviamente inter-relacionados, e as discussões na ANPTER (Associação Nacional de Pós-graduação em Teologia e Ciências da Religião), da qual tenho participado nos últimos dois anos, sempre acabam contemplando os dois temas (DREHER, 2001, p. 151-152 [grifos nossos]).

A posição teórica que é tecida nesse extrato discursivo vincula a *auto-reflexão teórica* ao campo institucional, ainda que ela seja reconhecida como uma questão distinta. Em outras palavras, fazer uma *auto-reflexão teórica* não é a mesma coisa que pensar a organização do sistema de pós-graduação. Mas se são dois temas distintos, qual o motivo de colocá-los lado a lado numa mesma asserção? Logo em seguida, entra em cena um advérbio (*obviamente*) que dá como evidente a correlação entre os dois temas. A evidência do sentido estaria no fato da *auto-reflexão teórica* ser uma das pautas centrais da ANPTER desde sua fundação, estando o

⁵⁷⁶ Devemos salientar que o *tema da epistemologia* recobre um número variado de questões (autonomia disciplinar, interdisciplinaridade, metodologia, teoria, objeto, etc.) nesse debate, fazendo com que o discurso sobre a epistemologia nem sempre passe pelo termo *epistemologia*, podendo o seu sentido deslizar para outros termos investidos dessa função. Por isso, é necessário estar atento não só aos processos transversos, mas também aos efeitos de pré-construído.

⁵⁷⁷ “O principal é a leitura (ou escuta) repetida, exaustiva, do corpus, até tornar desconhecido e opaco aquilo que antes parecia evidente e claro. Nesse momento, os fragmentos incompreensíveis, as lacunas, contradições e repetições tornam-se o cerne da análise que, de fato, se inicia nesse ponto. [...] Finalmente, a análise (ou pesquisa) se completa com a descrição sistemática do discurso analisado, considerando a diversidade e multiplicidade de seus enunciados, suas contradições e asperezas. Chega-se assim à reescrita do (ou sobre o) discurso, ou seja, à produção de outro discurso” (MACHADO, 2018, p. 32-33).

próprio Dreher ligado a essa discussão. Por paráfrase, outro modo de dizer essa questão é o seguinte: *A auto-reflexão teórica da área [de Teologia e Ciências da Religião] é um componente para a organização de seu sistema de pós-graduação.* Para seu progresso, portanto, a organização do sistema de pós-graduação da área dependeria de uma *auto-reflexão teórica*, que também se associa a outros elementos:

(SD2) *A discussão teórica* tem implicações políticas e institucionais, e vice-versa. Ultimamente, um dos temas principais na agenda da ANPTEP diz respeito às semelhanças e diferenças entre teologia e ciência(s) da religião. Embora a área seja ainda pequena no Brasil e tenhamos ainda muitos anos de convivência conjunta diante de nós, aumenta dia-a-dia uma insistência em distinguir mais claramente a(s) ciência(s) da religião da teologia, deixando cristalino, por exemplo, o que é um programa e um currículo de ciência(s) da religião e o que é um programa e um currículo de teologia. O mesmo será válido, em princípio, em relação a outras disciplinas, como a sociologia e a filosofia, ainda que a área de sobreposição fosse, neste caso, argüivelmente menor, resumindo-se a cursos como filosofia e sociologia “da” religião (DREHER, 2001, p. 152 [grifos nossos]).

O problema da distinção entre Teologia e Ciências da Religião foi responsável por polêmicas no âmbito da ANPTEP no final da década de 1990, sem que a associação conseguisse chegar em um consenso sobre o assunto. Porém, esse discussão teórica /auto-reflexão teórica, para Dreher, mostra-se impreterível para traçar as diferenciações tanto internas como externas da área, conforme pode ser observado neste segmento da SD2: *“aumenta dia-a-dia uma insistência em distinguir mais claramente a(s) ciência(s) da religião da teologia”*. Quem demanda essa insistência em distinguir claramente Ciências da Religião e Teologia? Ela advém dos cursos de Teologia ou dos cursos de Ciências da Religião? Recordemos que, de acordo com Mendonça (2003), as grandes dificuldades nunca foram tanto em diferenciar Teologia e Ciências da Religião, mas sim o *papel* da Teologia nas Ciências da Religião. Essa discussão, para Dreher (2001), entretanto, teria um alcance maior, uma vez que visa não só dizer o que são Ciência(s) da Religião e Teologia, mas também o que elas não são (enquanto área comum) em relação a outras disciplinas (Filosofia e Sociologia). Essa distinção não seria especificamente em relação a essas disciplinas, porém acerca da área de sobreposição delas, ou seja, *“cursos como filosofia e sociologia ‘da’ religião”*. Nesse caso, não se trataria da oposição entre disciplinas, porém entre áreas/cursos? Estaria Dreher apontando também a necessidade em distinguir entre *Ciência da Religião* e *Ciências da Religião*? Na progressão do fio do discurso, mais um termo vem se juntar ao léxico dessa rede discursiva:

(SD3) Ao mesmo tempo em que o estudo da religião viceja e se torna mais promissor em termos acadêmicos e institucionais (além dos oito [programas de pós-graduação] atualmente ligados à ANPTEP, vão surgindo mais programas como candidatos reconhecidos ao credenciamento de seus

mestrados), continua a existir a *crise teórica* que acompanha o partejamento de toda nova área acadêmica. Este é o caso do Brasil, país cujas instituições de ensino foram em geral dominadas pela tradição positivista avessa à religião e seu estudo ou por setores eclesiais geralmente prontos a desqualificar qualquer estudo não teológico e/ou institucionalmente mais independente da religião (DREHER, 2001, p. 154 [grifos nossos]).

A *crise teórica* lança a discussão para um plano mais geral. Agora não se trata mais da área de Ciência(s) da Religião e Teologia, porém do estudo da religião (estariam inclusos nisso a Filosofia e a Sociologia da Religião? Que outras disciplinas poderiam ser abrangidas por um termo tão vago?). A crise teórica, também toma uma significação ainda ampla, visto que ela “acompanha o partejamento de toda nova área acadêmica”. Reaparece a figura antagonista do positivismo e dos setores eclesiais prontos para desqualificar a nova área (Teologia e Ciências da Religião ou apenas as Ciências da Religião?)⁵⁷⁸. O termo *nova área* vai passar a designar não apenas as duas modalidades de cursos que se associam na ANPTEP, mas também vai ser retomado como sinônimo apenas de Ciência(s) da Religião:

(SD4) A proposta da(s) ciência(s) da religião como uma “nova” área acadêmica surge inicialmente da percepção, cada vez maior, de que o objeto “religião/religiões” pode ganhar muito em compreensão e esclarecimento científico (explicação) se for estudado de maneira autônoma e interdisciplinar, ou seja, por meio de *um método* talhado para o objeto e/ou então de várias maneiras e por meio de *vários métodos* que tomem conhecimento um do outro (DREHER, 2001, p. 159 [grifos nossos]).

Será traçada uma origem e uma razão de existência para a *nova área* de Ciência(s) da Religião (notemos que o adjetivo *nova* aparece aspeado na SD4, indicando que essa área é apenas relativamente nova no contexto tratado por Dreher, isto é, o âmbito universitário brasileiro, o que, por elipse, traz como pré-construído e pressuposto que essa área não é nova no âmbito universitário de outros países). O objeto religião/religiões seria melhor compreendido (cientificamente explicado) “*se for estudado de maneira autônoma e interdisciplinar*”. Embora a autonomia e a interdisciplinaridade sejam apresentadas como atributos da nova área, todavia, o que se segue após a locução conjuntiva (*ou seja*) indica certa ambiguidade sobre o significado desses dois atributos “*por meio de um método talhado para o objeto e/ou então de várias maneiras e por meio de vários métodos que tomem conhecimento*

⁵⁷⁸ Esse problema, para Dreher, não seria uma exclusividade brasileira. Crises (institucionais e metodológicas) também foram experimentadas em outros países: “Assim, a pergunta que fica é: como falar da validade acadêmica e mesmo científica da ciência ou ciências da religião sem livrar-se daquilo que Mircea Eliade reconheceu como ‘complexo de inferioridade’ do cientista da religião?” (DREHER, 2001, p. 154-155). Porém, essa retomada indireta de Eliade (citada a partir de uma versão preliminar do ensaio de Pondé (2001a), que também recupera esse questionamento de Eliade) ainda se trata da área de Teologia e Ciências da Religião ou somente da(s) Ciência(s) da Religião? Recordemos que esse texto de Eliade trata apenas da Ciência da Religião (*History of Religions*).

um do outro”. A autonomia corresponderia a ideia de um método para a nova área, ao passo que a interdisciplinaridade indicaria a presença de vários métodos conjugados? Seria possível optar entre esses dois caminhos, ou mesmo percorrer os dois (*por meio de um método ... e/ou então... por meio de vários métodos...*)? Essa hesitação quanto à questão metodológica tem uma raiz histórica, uma *herança teórica*:

(SD5) É de conhecimento geral que, especialmente no Brasil, o estudo interdisciplinar da religião foi moldado com base em um modelo às vezes de aliança, às vezes de complementaridade autônoma, entre teologia e as ciências sociais. Especialmente a *herança teórica* deixada pela Teologia da Libertação aponta nesta direção. [...] Uma das questões que minha apresentação deveria aprofundar, e que ao meu ver toda a *reflexão metodológica* sobre o campo da ciência da religião deveria abordar, é se o modelo de aliança entre teologia e ciências sociais deveria ou não continuar sendo o modelo privilegiado do estudo da religião no Brasil. De qualquer forma, parece cada vez mais óbvio que no momento é insuficiente uma abordagem de tipo normativo e interno, própria de boa parte da teologia, e de tipo redutivo e externo, própria de boa parte das ciências sociais da religião, mormente da sociologia (DREHER, 2001, p. 159-160 [grifos nossos]).

Aquilo que foi apontado como a crise teórica na SD4, encontra o seu nexos coesivo no fio discursivo: a crise teórica advém (efeito transversal) de uma herança teórica “*deixada pela Teologia da Libertação*” (pré-construído). E como parte desse espólio, estaria o modo de estudar religião interdisciplinarmente, cruzando Teologia e Ciências Sociais, “*um modelo às vezes de aliança, às vezes de complementaridade autônoma*”. Nesse sentido, a tensão entre Teologia e Ciências da Religião não seria gratuita, visto que os cursos de Ciências da Religião foram moldados a partir dessa herança. Isso estaria no cerne da *reflexão metodológica* (e que também é motivo da *auto-reflexão teórica*, da *discussão teórica* e da *crise teórica*) sobre “*o campo da ciência da religião*”. Dreher vai se valer não mais das expressões área ou nova área, mas *campo*, usando Ciência da Religião no singular, e questionando “*se o modelo de aliança entre teologia e ciências sociais deveria ou não continuar sendo o modelo privilegiado do estudo da religião no Brasil*”. Dreher acredita serem insuficientes as abordagens metodológicas advindas tanto da Teologia “*de tipo normativo e interno*” como das Ciências Sociais “*de tipo redutivo e externo*”, posto que não resolveriam o *problema do método da Ciência da Religião*:

(SD6) Ninguém duvida seriamente, até hoje, da realidade do objeto da(s) ciência(s) da religião e da necessidade de que ele receba um tratamento privilegiado numa área acadêmica específica. As dúvidas e insegurança dos cientistas da religião concentram-se, isto sim, no *problema do método*. Primeiro: a fenomenologia realmente garante a existência de uma ciência autônoma, ou esta ciência depende da filosofia? Segundo: é realmente necessário que a religião como tal seja abstraída e isolada, mesmo que para propósitos de investigação, de objetos de estudo [supostamente] mais amplos, como a história, a linguagem, a cultura e a sociedade? Ou ela pode ser adequadamente estudada a partir desses? Terceiro: se a fenomenologia não

garante a existência de uma ciência independente da religião, que outro método a garantiria? (DREHER, 2001, p. 165-166 [grifos nossos]).

Apesar do método ser apresentado como ponto nodal desse ensaio, ele não está isento de certa opacidade. Isso por ser melhor observado ao restituirmos os termos elipsados na parte inicial da SD6: “*Ninguém duvida seriamente da realidade do objeto da(s) ciência(s) da religião nem que o seu objeto [a religião] receba um tratamento privilegiado numa área acadêmica específica [ciência(s) da religião]*”. Não haveria oposições justificáveis à realidade da Ciência(s) da Religião ou ao fato que ela(s) possa(m) conferir(em) um tratamento próprio para o seu objeto? Dreher reconhece que a Fenomenologia pode ser evocada como o método da(s) Ciência(s) da Religião, porém duvida que ela de fato assegure alguma autonomia científica. Por outro lado, ele também indica que as abordagens que anteriormente classificou como de tipo reduutivo e externo seriam insuficientes para esse propósito, isto é, para “*a existência de uma ciência independente da religião*”. Uma aparente contradição parece se instalar nesse ponto: se o método é uma questão central, sua indefinição não seria um depoente em favor da instabilidade acerca do que seria a (nova) área/campo da(s) Ciência(s) da Religião? Retorna o problema de saber se sobre a rubrica de Ciência(s) da Religião existe uma ciência ou de várias ciências congregadas. Auto-reflexão teórica e organização institucional se cruzam novamente:

(SD7) No último encontro da ANPTER, em novembro de 1999 em Porto Alegre, alguns professores defenderam a nomenclatura de ciências da religião dizendo o óbvio: é isso que realmente fazemos, e por um princípio de honestidade intelectual não poderíamos dizer que temos uma ciência da religião no singular. A percepção desses professores é correta, e confere também com o sentimento de muitos de nossos alunos no PPCIR da UFJF. A disciplina da ciência da religião é encarada como um agregado de disciplinas, o que ela de certo modo é; o mestre em ciência da religião, quando sai, sente-se competente como sociólogo da religião, filósofo da religião etc., mas não como cientista da religião *enquanto*⁵⁷⁹ tal. Minha impressão é de que o PPCIR-UFJF encontra-se ainda no estágio das ciências da religião, com algumas incursões na outra direção. O sentimento do corpo discente é de que a interdisciplinaridade proposta tem seus *custos epistemológicos altos*, e os professores, e muito mais os alunos, preferem ficar dentro dos limites estabelecidos das ciências estabelecidas. Assume-se na prática a ideia corrente de que a “ciência da religião” é mais um *campo de estudos* que atrai pesquisadores em vista de seu *objeto* do que uma disciplina unívoca caracterizada como ciência em vista de um único método que lhe seria peculiar (DREHER, 2001, p. 171-172 [grifos nossos]).

Segundo Dreher, o que foi admitido por parte dos docentes que compunham a ANPTER, no final da década de 1990, é que não se praticava, no Brasil, uma Ciência da Religião: “*é isso [Ciências da Religião] que realmente fazemos, e por um princípio de honestidade intelectual*

⁵⁷⁹ Grifo do autor.

não poderíamos dizer que temos uma ciência da religião no singular”. Em outras palavras, a forma de nomear (ciência ou ciências) não está desvinculada da percepção que os profissionais da (nova) área fazem de sua prática de pesquisa e docência. Até mesmo a nomenclatura dos cursos no singular (na época, apenas na UFJF), refletia o entendimento que “*A disciplina da ciência da religião é encarada como um agregado de disciplinas, o que ela de certo modo é*”. O cientista da religião, nesse sentido, concluiria a sua formação sentindo-se competente “*como sociólogo da religião, filósofo da religião etc., mas não como cientista da religião enquanto tal*”. A Ciência da Religião, por conseguinte, seria, na prática, um agregado de disciplinas sob a rubrica de um curso/disciplina. A Ciência da Religião, portanto, estaria mais para um horizonte desejado do que para uma situação de fato.

Sob essa perspectiva, a autonomia (científica/disciplinar) e a interdisciplinaridade não são atributos que caminham lado a lado nos cursos de Ciências da Religião, algo detectado tanto pelos discentes e docentes no curso na UFJF: “*O sentimento do corpo discente é de que a interdisciplinaridade proposta tem seus custos epistemológicos altos, e os professores, e muito mais os alunos, preferem ficar dentro dos limites estabelecidos das ciências estabelecidas*”. Nesse trecho, encontramos a única ocorrência do termo epistemologia, assumindo um valor negativo, indicando um certo preço a se pagar pela interdisciplinaridade (a interdisciplinaridade se faria ao custo do desenvolvimento epistemológico da Ciência da Religião?). A interdisciplinaridade é mais uma condição da área do que um método ou teorização específica, determinando, inclusive, o sentido que o termo Ciência da Religião ganha no singular: “*a ideia corrente de que a ‘ciência da religião’ é mais um campo de estudos que atrai pesquisadores em vista de seu objeto do que uma disciplina unívoca*”.

Em síntese, *auto-reflexão teórica, discussão teórica, crise teórica, herança teórica, reflexão metodológica e problema do método*, reúnem-se na expressão *custos epistemológicos altos*. Dito de outro modo, esses itens léxicos compõem o conjunto dos custos epistemológicos assumidos (advindos) da história do estudo da religião no Brasil, realizados sob a égide da aliança entre Teologia da Libertação e as Ciências Sociais. E o principal efeito dessa herança nos cursos de Ciências da Religião estaria em deixar a disciplinarização da *nova área* em segundo plano, priorizando-se o seu aspecto interdisciplinar, resultando em altos custos (epistemológicos). Esses custos revelam ter também a sua dimensão política, uma vez que entraram para a agenda institucional da ANPTer. Em resumo, a rede discursiva que emerge do texto de Dreher, permite-nos visualizar o entrelaçamento entre o surgimento da área no Brasil, entre as décadas de 1960 e 1980, com os problemas advindos da sua institucionalização

nos anos 1990. O entrelaçamento dessas linhas vai direcionar grande parte do debate epistemológico tecido nas décadas de 2000 e 2010.

Encontramos uma continuidade dessas linhas no texto de Mendonça (2004). Nesse ensaio, são retomados os problemas do objeto, método e nomenclatura, além das proximidades e distanciamentos entre Ciências da Religião e Teologia. Cabe ressaltar as condições de produção em que esse texto foi gerado. Ele é produto de uma aula inaugural para a primeira turma do programa de pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie, ministrada em 2003. Conforme assinalamos no capítulo anterior, o projeto inicial dessa instituição de ensino era a criação de um mestrado em Teologia, proposta recusada pela CAPES, que sugeriu a implantação do mestrado em Ciências da Religião. Nessa conjuntura, a questão da *identidade* do curso tomou contornos centrais:

(SD8) Pode parecer fora de tempo tratar deste assunto, isto é, da *identidade* deste novo curso da Universidade Presbiteriana Mackenzie, quando o primeiro semestre de aulas já transcorreu e já defrontamos com as primeiras monografias que desafiaram os alunos com temas até então ignorados, ao menos quanto ao modo de abordá-los. [...] Pode parecer fora de tempo, mas não é. No transcorrer do semestre que findou, muitas perguntas podem ter-se formado nos alunos. Oriundos de diversas áreas de conhecimento, todas elas pretendem ter objetos e métodos bem definidos como ciência ou disciplina autônomas, agora encaram *uma proposta que por ora não oferece nenhuma definição de si mesma*. Para os alunos que vêm dos estudos teológicos, a questão por vezes se torna ainda mais inquietante: qual o lugar da Teologia nessa, para nós, relativamente nova área de estudos? Trata-se da relativização ou mesmo negação da Teologia tal como nos legou a tradição? Se, para os não ligados à Teologia, as Ciências da Religião constituem curiosidade, para os seus cultores e profissionais pode chegar a graves inquietações (MENDONÇA, 2004, p. 17-18 [grifos nossos]).

Mendonça procura não esconder a indefinição sobre objetos e métodos que paira sobre a formação em Ciências da Religião, contrastando-a com as formações em outras áreas de conhecimento que os discentes do curso possuíam, “*todas elas pretendem ter objetos e métodos bem definidos como ciência ou disciplina autônomas*”, e que eles “*agora encaram uma proposta que por ora não oferece nenhuma definição de si mesma*” (um paralelismo com a *crise teórica* apontada na SD3? A ausência de definição evocada na SD8 tem como referente a *nova área* de estudos, assim como na SD3 a *crise teórica* tem como referente a *nova área* acadêmica). Essa indefinição é ainda mais delicada para os discentes oriundos dos estudos teológicos: “*qual o lugar da Teologia nessa, para nós, relativamente nova área de estudos? Trata-se da relativização ou mesmo negação da Teologia tal como nos legou a tradição?*”. Tal inquietação não seria uma exclusividade dos alunos, afetando também daqueles que são responsáveis pelos cursos em Ciências da Religião, “*seus cultores e profissionais*”. Essa

constatação se trata de uma admissão da incapacidade (por parte de Mendonça ou dos cultores e profissionais do curso em geral?) de traçar uma definição para as Ciências da Religião ou um modo de se eximir dessa tarefa? Seja como for, a indefinição é algo que também se prolonga na própria nomenclatura dos cursos:

(SD9) Não esperem, portanto, de mim que lhes diga com todas as letras e definitivamente o que é isto que chamamos de Ciências da Religião. A pergunta está feita e, ao fazê-la, já defronto com um grave problema de concordância gramatical: não sei se uso o plural ou o singular, isto é, a ou as, é ou são, pois que *a primeira grande controvérsia gira em torno da possibilidade de uma ciência autônoma da religião, neste caso uma Ciência da Religião, ou de um simples conjunto de disciplinas, cada uma delas autônoma em relação às outras, mas convergentes quanto ao objeto, neste caso Ciências da Religião*. Adotada essa segunda alternativa, como na maior parte das vezes o é no Brasil, o problema da concordância continua e para não trabalhar com uma forma gramatical rebarbativa usamos a forma plural: as Ciências da Religião que, com maiúsculas, indicam um conjunto não por semelhança, mas por convergência (MENDONÇA, 2004, p. 18 [grifos nossos]).

Semelhantemente a Dreher, Mendonça também entende que na tensão entre o singular e o plural subjaz compreensões distintas quanto ao que seja(m) a(s) Ciência(s) da Religião. No singular, a questão é a “*da possibilidade de uma ciência autônoma da religião*”, ao passo que, no plural, trata-se de “*um simples conjunto de disciplinas, cada uma delas autônoma em relação às outras, mas convergentes quanto ao objeto*”. A opção pelo plural, Ciências da Religião, refletiria “*um conjunto não por semelhança, mas por convergência [quanto ao objeto]*”, justificando (efeito transversal) a manutenção pelo consenso com a posição teórica majoritária – “*para não trabalhar com uma forma gramatical rebarbativa usamos a forma plural*”. Além da nomenclatura, outras demandas vêm se juntar ao problema da identidade:

(SD10) As universidades confessionais têm sido o *locus* preferencial dos *centros unificados de pesquisas em religião*, conforme já referido, mas o que importa é que a religião ganhou *status* acadêmico definitivo na universidade brasileira, contando hoje com produção intelectual e científica de peso. Exatamente por isso, essa área de conhecimento chegou ao *momento de sua auto-avaliação e crítica*. Limites, categorias, conceitos, objeto e método, ainda dependentes de teorizações vindas de fora, estão exigindo maior *independência teórica e metodológica* dadas a variedade e a complexidade do nosso campo religioso. Essa é uma tarefa que desafia o pesquisador brasileiro (MENDONÇA, 2004, p. 20 [grifos nossos]).

Embora seja especialmente nas universidades confessionais que o estudo da religião tenha alcançado maior aderência, a religião se tornou um objeto de pesquisa *reconhecido* no meio acadêmico brasileiro, isto é, “*ganhou status acadêmico definitivo na universidade brasileira*”. Essa *legitimação* é sustentada pelos “*centros unificados de pesquisas em religião [...] contando hoje com produção intelectual e científica de peso*”. Os centros unificados de

pesquisa evocados por Mendonça são os programas de pós-graduação em Ciências da Religião ou eles fazem referência a expressão mais vaga que aparece na sequência do fio discursivo, “*essa área de conhecimento*”? Diante da constatação feita por Mendonça de que os cursos de Ciências da Religião se caracterizam por conjugar disciplinas autônomas por convergência em relação a um objeto comum (a religião), as pós-graduações em Ciências da Religião podem ser identificadas como centros *unificados* de pesquisa? O fato é que tal área teria chegado “*ao momento de sua auto-avaliação e crítica*” e de exigência de “*maior independência teórica e metodológica dadas a variedade e a complexidade do nosso campo religioso*”. Curiosamente, essa mudança se daria primordialmente em função do campo religioso e não em função da indefinição das Ciências da Religião. Como essa mudança é “*uma tarefa que desafia o pesquisador brasileiro*”, pode-se inferir que a independência teórica e metodológica (das Ciências da Religião?) não se refere às disciplinas que tem a religião por objeto, mas ao que é teorizado sem priorizar o campo religioso brasileiro – por elipse, trata-se das teorizações estrangeiras (e estranhas) ao campo religioso brasileiro. Em outras palavras, o debate é nacionalizado. E essa nacionalização é o que vai abrir caminho para tratar do impasse sobre o objeto das Ciências da Religião:

(SD11) Independentemente do nome que se dê a essa área de conhecimento, seja Ciência da Religião, Ciência das Religiões ou Ciências da Religião, o primeiro problema que se coloca é este: *qual é seu objeto? O que se estuda mesmo sob esse ou aquele título?* No Brasil, o problema se torna mais agudo por causa da pressão cultural da Teologia, essa entendida, antes, como formadora profissionalizante de agentes religiosos e, depois, como ciência normativa. Sendo assim, e por não se discutir o objeto, *uma área de estudos que não forme profissionais e nem ao menos produza e reproduza normas de conduta, é desnecessária e mesmo perigosa, porque, eliminadas tanto uma coisa como outra, abre as portas para a reflexão e, conseqüentemente, para a crítica.* Volto a dizer que esse impasse decorre da confusão objetiva, quer dizer, da falta de definição do objeto (MENDONÇA, 2004, p. 21 [grifos nossos]).

O principal fator para a falta de uma definição para o objeto das Ciências da Religião no Brasil vai ser atribuído à “*pressão cultural da Teologia*”, sendo ela tanto “*formadora profissionalizante de agentes religiosos*” como “*ciência normativa*”. Esta última característica, na visão de Mendonça, é o que a faria da Teologia não apenas uma formação eclesial, mas também um *saber acadêmico*⁵⁸⁰. Somado a isso, é indicado que nas Ciências da Religião

⁵⁸⁰ A Teologia é um elemento fortemente ambivalente em todo o ensaio de Mendonça. Ela tanto é uma formação acadêmica distinta das Ciências da Religião, como também está dentre as disciplinas/ciências que compõem os cursos de Ciências da Religião. Na prática, o problema da indefinição da Teologia é bem mais delicado do que o das Ciências da Religião: “A Teologia, no seu caráter dogmático e normativo primordial, é patrimônio da fé e da Igreja, ao passo que, com seu múnus científico e empírico, alia-se, como disciplina autônoma, às Ciências da Religião. Não obstante às vezes se negue a possibilidade científica em comparação com a ciência, em geral a

praticada no Brasil não se discutia a questão do objeto. O encadeamento desses fatores alimenta uma postura de desconfiança (de quem?) em relação às Ciências da Religião. Mendonça sugere que “*uma área de estudos*” (isto é, as Ciências da Religião) que não forma profissionais nem produz e reproduz normas de conduta “*é desnecessária e mesmo perigosa, porque, eliminadas tanto uma coisa como outra, abre as portas para a reflexão e, conseqüentemente, para a crítica*”. Não formar profissionais⁵⁸¹ e não ter normas de conduta é uma consequência da falta de definição do objeto? Por que a crítica e a reflexão que se abrem diante da falta de definição do objeto fazem das Ciências da Religião uma área de estudos perigosa? Para o quê e/ou para quem as Ciências da Religião se tornam um perigo? Uma vez que Mendonça afasta a possibilidade de as Ciências da Religião ser uma ciência autônoma, o alvo ameaçado por esse centro (supostamente) unificado de pesquisa é a Teologia, existindo o risco de que elas venham a confundir o seu objeto de estudo. E esse perigo que *precisa* ser afastado:

(SD12) Eu disse que o objeto da Teologia e das Ciências da Religião não é o mesmo. Mas tenho agora de complicar um pouco mais a coisa. Vou arriscar-me a usar a doutrina aristotélico-escolástica para mostrar de que maneira Deus é e não é objeto da Teologia, e de que maneira Deus é e não é objeto das Ciências da Religião. Reconheço que, no caso, a doutrina hilemórfica é um tanto rústica porque, de modo metafórico, vou aplicar os conceitos de corpo e matéria a Deus, o que é, desde logo, absurdo. Deus não é corpo nem matéria. Mas, só para entender, suponhamos que seja. Assim, Deus na sua concepção essencial seria a matéria da qual surgem as múltiplas formas. A Teologia, então, seria um esforço de aproximação dessa matéria última e que se revela de modo parcial segundo os objetivos e necessidades dela mesma, desde que é impossível conhecer a Deus como ele é, como ele mesmo diz. O objeto da Teologia é, portanto, Deus. A Teologia é uma ciência de Deus. [...] Qual é mesmo o objeto das Ciências da Religião? Apesar da obviedade da resposta, pois que o próprio nome já resolve o problema, as coisas precisam ser explicadas. Usando a teoria hilemórfica, com ousadia e temeridade, após identificar metaforicamente matéria com Deus, agora uso forma para trabalhar o conceito de religião. De modo um tanto simplificado, mas adequado aos fins deste artigo, religião são as variadas e mesmo infinitas formas com que Deus se expressa no mundo, na história e no cotidiano das pessoas. As Ciências da Religião estudam não Deus, mas suas formas de expressão, em resumo, nas pessoas e na cultura. Nesse ponto, Ciências da Religião se distinguem da Teologia, porque não cogitam de questões a respeito de Deus, como sua existência e natureza. Estudam efeitos e não causa (MENDONÇA, 2004, p. 21, 22, 23).

Teologia como um saber organizado, sistemático, secular, merece gozar, ao menos, do *status* de sabedoria à semelhança da Filosofia, embora se assentem sobre bases diferentes: esta, sobre a razão em elevado grau; aquela, sobre a excelência da revelação, embora, ao se sistematizar, reclame auxílio da razão” (MENDONÇA, 2004, p. 32).

⁵⁸¹ *Profissionais* é um termo demasiadamente vago. Se as Ciências da Religião não formam profissionais, o que elas formam? Por se tratarem de cursos de pós-graduação, elas formam pesquisadores, sendo o ensino e a pesquisa o principal campo de atuação profissional. E por que uma formação em Ciências da Religião deveria normatizar condutas profissionais? Que relação isso possui com um problema metodológico como a definição do objeto?

Para produzir a sua distinção entre o objeto da Teologia e das Ciências da Religião, Mendonça recorre a uma analogia de natureza filosófico-teológica. Ele mobiliza os conceitos de corpo e matéria da doutrina hilemórfica aristotélico-escolástica – isto é, operadores conceituais da teoria hilemórfica concebida por Aristóteles, retomada e ressignificada por São Tomás de Aquino⁵⁸² – para mostrar que embora o objeto da Teologia e das Ciências da Religião tenham por referente comum Deus, elas não tratam dele diretamente nem do mesmo modo: “*Deus é e não é objeto da Teologia [...] Deus é e não é objeto das Ciências da Religião*”. No que tange à Teologia, ela seria uma aproximação de “*Deus na sua concepção essencial*”, como “*a matéria da qual surgem as múltiplas formas*”, sendo a Teologia “*uma ciência de Deus*”. No caso das Ciências da Religião, o objeto religião “*são as variadas e mesmo infinitas formas com que Deus se expressa no mundo, na história e no cotidiano das pessoas*”, sendo as Ciências da Religião o estudo das formas de expressão de Deus “*nas pessoas e na cultura*”. Com isso, a antinomia evocada por Mendonça (*Deus é e não objeto de x*) funciona discursivamente não só distinguindo o objeto das duas áreas, mas também apaziguando o antagonismo entre elas (o perigo da reflexão e da crítica das Ciências da Religião em relação à Teologia) e conferindo-lhes um referente comum (Deus). Essa resolução, todavia, não seria de caráter definitivo:

(SD13) Como toda ciência, as Ciências da Religião continuam, embora em estágios diferentes, a suscitar discussões e mal-entendidos. Sua *pluralidade interdisciplinar*, sua *unicidade epistemológica* e suas *relações de vizinhança ou de integração com a Teologia* são questões que ainda nos desafiam. Mas qual é mesmo a ciência que está, nesta altura, acabada e fechada? Se não há respostas finais em nenhuma das ciências do homem e da natureza, como poderá haver para aquela cujo objeto emana do Absoluto do qual só conhecemos o que ele próprio revela em suas manifestações? (MENDONÇA, 2004, p. 31 [grifos nossos]).

Para Mendonça, discussões e mal-entendidos seriam inerentes a toda ciência, sendo esse também o caso do conjunto das Ciências da Religião, fazendo com que “*sua pluralidade interdisciplinar, sua unicidade epistemológica e suas relações de vizinhança ou de integração com a Teologia [...] questões que ainda nos desafiam*”. Visto que nenhuma ciência estaria acabada ou fechada, nem havendo respostas científicas definitivas concernentes ao homem e à natureza, “*como poderá haver para aquela [as Ciências da Religião] cujo objeto emana do Absoluto do qual só conhecemos o que ele próprio revela em suas manifestações?*”. Sob essa ótica, tanto o objeto das Ciências da Religião como da Teologia emanam do Absoluto na condição de matéria e forma de Deus. Tal analogia, ainda que discursivamente viável para

⁵⁸² Em nenhum momento no texto Mendonça aprofunda essa densa discussão conceitual que permeia a filosofia medieval, atendo-se ao emprego metafórico dos conceitos de forma e matéria às Ciências da Religião e Teologia.

afastar o *perigo* da indefinição do objeto das Ciências da Religião para a Teologia, esbarra no seguinte impasse: se as Ciências da Religião é composta por um conjunto de disciplinas autônomas, tais como a Sociologia da Religião e a Psicologia da Religião, por exemplo, seria correto dizer que os objetos dessas ciências emanam do Absoluto? Isso não é o mesmo que dizer que Sociologia da Religião, Psicologia da Religião e Teologia têm nas definições de seus respectivos objetos um referente comum que é transcendente (o Absoluto)?

Em síntese, as questões acerca da *pluralidade interdisciplinar*, (ausência de) *unicidade epistemológica* e das *relações de vizinhança/integração com a Teologia* (sob essas três expressões Mendonça agrupa os problemas teóricos por ele apresentados) seriam parte dos impasses das Ciências da Religião que a aplicação da analogia de matéria e forma não recobriria. Questionamentos análogos a esses são levantados por Camurça (2008), contudo sem colocar as Ciências da Religião nesse estreito entrelaçamento com a Teologia. Camurça (2008) aproxima as Ciências da Religião das Ciências Humanas e Sociais, porém, tal como Mendonça (2004), ele também rejeita a ideia de que Ciências da Religião possa ser uma disciplina autônoma ou possua um método unificado:

(SD14) Início este capítulo⁵⁸³ sobre o método científico em Ciências da Religião com uma constatação, qual seja, a de que os fóruns e profissionais da área das Ciências Humanas e Sociais *estranham* figurar em uma área acadêmica (Ciências da Religião) como se estivessem “a serviço” de uma “disciplina básica” (PYE, 2001, pp. 18, 26, 29) que retiraria delas subsídios para uma metodologia própria de abordagem de um objeto *sui generis*: a religião! Deriva daí a forma como é vista a recente área das Ciências da Religião na esfera da pós-graduação brasileira pelas já consolidadas Ciências Humanas e Sociais (CAMURÇA, 2008, p. 59 [grifos do autor]).

Camurça diz partir da constatação do estranhamento sentido pelos “*fóruns e profissionais da área das Ciências Humanas e Sociais*” ao se verem “*figurar em uma área acadêmica (Ciências da Religião) [...] que retiraria delas subsídios para uma metodologia própria de abordagem de um objeto sui generis: a religião!*”. Esse *estranho espelho* pelo qual é vista a área das Ciências da Religião, não podemos deixar de notar, espelha o entendimento reproduzido no espaço acadêmico brasileiro de que não existiria método (ou métodos) próprio(s) aos estudos da religião, tão pouco uma disciplina autônoma responsável pelo estudo científico da religião (STERN; COSTA, 2017). Para as “*já consolidadas Ciências Humanas e Sociais*”, a *recente área* de Ciências da Religião seria percebida na “*esfera da pós-graduação brasileira*” como algo estranho e até mesmo incômodo, uma vez que as colocaria em uma

⁵⁸³ Nossa análise se restringe ao capítulo *Ciências da Religião: método e objeto, tensões e perspectivas*, presente no livro de Camurça (2008). Os aspectos gerais dessa obra já foram comentados por nós no capítulo anterior.

situação “*como se estivessem ‘a serviço’ de uma ‘disciplina básica’*”⁵⁸⁴ – encontramos nesse segmento, uma estranha familiaridade com a SD11, visto que, indomada, a nova área representaria um *perigo* para a Teologia.

Segundo Camurça (2008), na contramão da visão dominante das Ciências da Religião como um conjunto de disciplinas, estão as posições teóricas de Mendonça (2001a)⁵⁸⁵, Dreher (2001) e Usarski (2001), favoráveis a uma Ciência da Religião unificada. Camurça (2008), contudo, mostra-se reticente em relação a essa compreensão, classificando-a como um *projeto unicista* de Ciências da Religião, apontando o que ele acredita serem as deficiências dessa proposta:

(SD15) Existem complicadores, no entanto, para um projeto *unicista* de Ciências da Religião, pois, como o próprio Pye reconhece, para “alcançar a coerência na disciplina” (2001, p. 22) é preciso superar “algumas questões [que] permanecem para ser resolvidas”, pendências resultantes de “estruturas acadêmicas particularmente enraizadas” (2001, p. 26) que revelam uma “tensão entre valor religioso (pressuposto da Teologia [e fenomenologia]) e reducionismo [...] implicado na explicação das Ciências Sociais [e] entre localização sociocultural (ênfatisada no trabalho de campo) e filologia” (2001, p. 18). [...] Desta forma, postulo, então outra perspectiva para as Ciências da Religião, em que as disciplinas das Ciências Humanas que as compõem seriam resguardadas no exercício pleno de sua *autonomia teórico-metodológica*, em torno de uma *área (inter)disciplinar* na qual o interesse comum dessas ciências seria a religião como *tema*. Defendo a formulação de Filoramo e Prandi de um “campo disciplinar” enquanto uma estrutura aberta e dinâmica” (1999, p. 12-13) que não constitua as Ciências da Religião como uma disciplina própria dentro das Ciências Humanas, passível de um método único, mas de caráter *pluridisciplinar*, de diversidade metodológica (TEIXEIRA, 2006, p. 3) (CAMURÇA, 2008, p. 61 [grifos do autor]).

Seguindo a leitura de Michael Pye, Camurça entende estar enraizada nas estruturas acadêmicas da área de Ciências da Religião uma tensão entre uma perspectiva essencialista, advinda da Teologia e da Fenomenologia, e uma perspectiva reducionista, resultante das Ciências Sociais e da Filologia. Como resolução para essa tensão, é proposta uma articulação de ambas perspectivas, algo que (só) se tornaria possível se as Ciências da Religião forem concebidas como um campo (inter)disciplinar “*em que as disciplinas das Ciências Humanas que as compõem seriam resguardadas no exercício pleno de sua autonomia teórico-metodológica, em torno de uma área (inter)disciplinar na qual o interesse comum dessas ciências seria a religião como tema*”. Em outras palavras, a unidade da área de Ciências da Religião residiria apenas em sua concentração temática. Para Camurça, a noção de *campo/área*

⁵⁸⁴ *Disciplina básica* – isto é, uma “disciplina para o estudo autônomo da religião enquanto um fenômeno com seus próprios direitos” (PYE, [1991] 2001, p. 24).

⁵⁸⁵ Recordemos que o recuo de Mendonça em relação a autonomia disciplinar da Ciência da Religião se deu em seu texto de 2004 (MENDONÇA, 2004).

(*inter*)disciplinar permitiria integrar tanto a Teologia como a Filosofia⁵⁸⁶ e resguardar a autonomia teórico-metodológica das Ciências Humanas e Sociais, além de redimensionar os antagonismos entre as perspectivas essencialistas e reducionistas. Sobre esse último ponto, ele faz um balanço das especificidades e limitações tanto do essencialismo como do reducionismo no estudo do fenômeno religioso:

(SD16) Para a Fenomenologia e a Teologia, a religião deve ser tomada como dimensão própria, que se expressa na “experiência religiosa”, fonte de onde brotam as religiões concretas. Por isso requer um “método especial” de análise que ultrapassaria aquele das Ciências Históricas e Sociais empíricas, pois estas ficariam na superfície do fenômeno (porque o reduziriam a esferas sociais, históricas e psicológicas). [...] No entanto, defender uma “essência” no fenômeno religioso é postular aprioristicamente a “realidade” do objeto que a pesquisa venha a constituí-lo/construí-lo (FILORAMO & PRANDI, 1999, p. 17), o que é uma premissa do labor científico nas Ciências Sociais. Para as Ciências Sociais, um fenômeno só pode ser apreendido por meio tanto das *mediações* teóricas quanto das *mediações* da realidade (históricas, sociais, culturais, psicológicas). [...] Por outro lado, analisar o fenômeno religioso reduzido a dados empíricos, fatos das religiões, como “um depósito amplo de conhecimentos empíricos sobre [o qual se deve coletar] o maior número possível de religiões singulares como pré-requisito de uma obra comparativa” (USARSKI, 2001, p. 92), é não considerar a dimensão da experiência e do *sentido/significado* que ela produz naqueles que a ela aderem (CAMURÇA, 2008, p. 64 [grifos do autor]).

Em resumo, a perspectiva essencialista exigiria um método próprio para o estudo da religião, a fim de reduzir o fenômeno religioso “*a esferas sociais, históricas e psicológicas*”, ao passo que a perspectiva reducionista atuaria justamente no extremo oposto, visto que “*um fenômeno só pode ser apreendido por meio tanto das mediações teóricas quanto das mediações da realidade (históricas, sociais, culturais, psicológicas)*”. Não seria a caracterização dessas posições demasiadamente simplificadora tanto da Fenomenologia como da Teologia? Se encaixariam nessa caracterização a abordagem fenomenológica de Kristensen ou a reflexão teológica de Otto, por exemplo? Uma vez descartada a autonomia disciplinar da Ciência da Religião, a concepção de que o estudo dos aspectos objetivos e subjetivos da religião estejam presentes desde o início do estudo científico da religião, torna-se *o impensável* da reflexão de Camurça. Para que sua proposta funcione, é preciso que as Ciências da Religião não configurem uma disciplina, mas que sejam apenas e sempre um campo/área inter(disciplinar). De igual modo, a religião também não pode ser objeto de uma disciplina específica:

⁵⁸⁶ “Portanto, penso que apenas sob a configuração de Ciências da Religião enquanto *área (inter)disciplinar* encontra-se um espaço para a Teologia (que, a exemplo das Ciências Sociais e da Filosofia, também possui seu nicho epistemológico e de reflexão particular e autônomo das Ciências da Religião). [...] Quanto à Filosofia, dentro de sua feição apriorístico/axiológica da reflexão pura, não necessitando do empírico como condição *sine qua non* para seu enunciado, ela poderá compor as Ciências da Religião sempre que seu foco estiver voltado para a temática da religião, ou seja uma Filosofia da Religião” (CAMURÇA, 2008, p. 63 [grifos do autor]).

(SD 17) Penso a *alteridade* com que a dimensão da religião (manifestações religiosas) desafia as Ciências Humanas na sua interpretação e construção (sempre como objeto mediado por cada teoria e localização contextual) não a torna diferente de outras *alteridades*, nem confere a ela um estatuto singular, único em relação a outras; ela requer, sim, uma postura compreensiva “a partir de dentro”; um “tato” particular para abordá-la, mas que se quer dispensado também a todas as outras alteridades (sexualidades, gênero, formas hedonistas e ideológicas). Para mim, a alteridade do que chamamos de religião guarda um parentesco profundo com o que também chamamos: simbólico, imaginário, mito, rito, e (por que não?) arte e estética (CAMURÇA, 2008, p. 65 [grifos do autor]).

Com esse posicionamento, Camurça busca suprimir do objeto religião qualquer singularidade, visto que “a *alteridade [...] [n]a dimensão da religião (manifestações religiosas) [...] não a torna diferente de outras alteridades, nem confere a ela um estatuto singular, único em relação a outras*”. Mais que a singularidade do objeto religião, o que deveria estar em foco é “*uma postura compreensiva ‘a partir de dentro’; um ‘tato’ particular para abordá-la, mas que se quer dispensado também a todas as outras alteridades (sexualidades, gênero, formas hedonistas e ideológicas)*”. A alteridade da religião deve ser buscada no que ela se aproxima de outras alteridades “*simbólico, imaginário, mito, rito, [...] arte e estética*” e não em sua especificidade. Eliminadas as asperezas da autonomia disciplinar e da singularidade do objeto, a nova área (inter)disciplinar tornar-se-ia um lugar cômodo para toda e qualquer pesquisa que tenha a religião como tema, não mais despertando o estranhamento das já consolidadas Ciências Humanas e Sociais, mas delas emulando seus critérios teórico-metodológicos de validação:

(SD18) No meu juízo, a meta de qualidade acadêmica perseguida nas dissertações e teses em Ciências da Religião deveria ser comparável à produção dos grandes centros de excelência da área das Ciências Humanas. Por exemplo: as dissertações e teses em Antropologia da Religião deveriam ser equiparáveis às da Pós-Graduação em Antropologia do Museu Nacional-RJ; as de Filosofia da religião deveriam ser equiparáveis às da Pós-Graduação em Filosofia da USP, e assim por diante. Também o conhecimento produzido na área das Ciências da Religião deve buscar adquirir grande parte de sua legitimidade nos fóruns científicos abalizados, referentes a cada uma das Ciências Humanas, como a ANPOCS, ANPOF, ABA, SOTER, etc. (CAMURÇA, 2008, p. 66).

Como essa passagem delinea, as Ciências da Religião não constituem uma disciplina dentro das Ciências Humanas e Sociais, mas são uma área acadêmica (cursos de pós-graduação) em que confluem as diversas Ciências Humanas e Sociais sobre um mesmo tema (religião). Nesse sentido, como almejar e assegurar a pretensa qualidade das teses e dissertações se os discentes em Ciências da Religião não recebem o mesmo aporte teórico-metodológico que os permitam se aprofundar no conhecimento disciplinar que um programa de pós-graduação em

Antropologia e Filosofia, por exemplo, oferecem? Para o autor nenhum diferencial científico-acadêmico marcaria a área de Ciências da Religião:

(SD19) Diante desta perspectiva de relação umbilical entre Ciências da Religião e Ciências Humanas, uma pergunta, então, se coloca: qual seria o diferencial das Ciências da Religião, para o que se faz em relação ao tema da religião no âmbito de cada uma dessas Ciências Humanas em particular? Respondo: do ponto de vista científico-acadêmico, nenhuma! Nosso diferencial é que poderíamos oferecer uma *atenção* especial e uma alta *concentração* de saberes das Ciências Humanas ao tema da religião (respeitando a autonomia de cada ciência humana que compõe o campo, em meio a exercícios, experimentações – não obrigatoriamente necessárias – de interdisciplinaridade) (CAMURÇA, 2008, p. 66-67 [grifos do autor]).

O que Camurça identifica como o campo (inter)disciplinar faz retornar, no fio discursivo, o entendimento de que as Ciências da Religião funcionam como uma câmara responsável por abrigar as diferentes disciplinas que tomam como objeto-tema a religião. Posicionamento esse que é endossado pelo autor, para quem o único diferencial da área reside no fato de que “*poderíamos oferecer uma atenção especial e uma alta concentração de saberes das Ciências Humanas ao tema da religião*”. Na formulação desse dizer, é reproduzida uma percepção comum nos cursos de Ciências da Religião no Brasil, constituída entre as décadas de 1960 e 1980, porém ainda hoje atuante: a noção de que a interdisciplinaridade é a principal característica dos cursos da área, fazendo circular o pressuposto (e pré-construído) do não reconhecimento/desconhecimento da autonomia disciplinar da *Ciência da Religião* (PIEPER, 2019; ALMEIDA, 2022). No caso de Camurça, até mesmo a centralidade da interdisciplinaridade deve ser relativizada, a fim de respeitar “*a autonomia de cada ciência humana que compõe o campo*”.

Se, para Camurça, não há nenhum diferencial científico-acadêmico e isso não caracterizaria nenhum problema, mas até mesmo uma virtude (ou conveniência?), a questão da identidade da área acadêmica da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) no ambiente da pós-graduação vai constituir o objeto da reflexão epistemológica de Portella (2011). Para Portella (2011) a própria falta de consenso em torno de uma nomenclatura para a área, já seria um indicativo da dificuldade de estabelecer as bases de um projeto acadêmico comum de Ciências da Religião no Brasil:

(SD20) Talvez um dos problemas – a só ficar, neste exemplo, na questão dos títulos dos Programas, como acima citado – estaria vinculado às concepções diferentes sobre religião que há no meio acadêmico e, propriamente, nos Programas. Assim, religião, no singular, suporia que sob muitas formas há algo comum às religiões, e religião é um objeto só; religiões, no plural, mostraria que se mantém distâncias entre as religiões, só podendo-se estudá-las, compreendê-las ou explicá-las em separado, nas suas particularidades; já o singular para ciência talvez possa querer delimitar uma abordagem

prioritária ou única (ou, ainda, sintética), sob certo aspecto; finalmente, se se diz ciências é porque todas as abordagens sobre o objeto seriam aceitas, preferencialmente se resguardando a independência de cada disciplina/ciência. [...] As Ciências da Religião (ao menos no Brasil) têm carregado o que chamo de *incerteza identitária*, já que há compreensões díspares, entre profissionais e estudantes da área, sobre o que seja(m) a(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões). Claro, em qualquer ciência há diversidade interna de correntes e métodos. Mas, aqui, não se trata disto. *Refiro-me à própria dificuldade que há em estabelecer consensos mínimos sobre as bases comuns de um projeto acadêmico de Ciências da Religião* (PORTELLA, 2011, p. 212 [grifos nossos]).

Para Portella (2011), essa tensão entre singular e plural demonstraria, confessadamente ou não, a circulação de vários sentidos acerca da prática científica exercida sob a rubrica de Ciências da Religião. O termo religião/religiões, “*no singular, suporia que sob muitas formas há algo comum às religiões, e religião é um objeto só; [...] no plural, mostraria que se mantém distâncias entre as religiões, só podendo-se estudá-las, compreendê-las ou explicá-las em separado, nas suas particularidades*”. Já o termo ciência/ciências, no singular, “*talvez possa querer delimitar uma abordagem prioritária ou única (ou, ainda, sintética), sob certo aspecto*”, ao passo que, no plural, indicaria que “*todas as abordagens sobre o objeto seriam aceitas, preferencialmente se resguardando a independência de cada disciplina/ciência*”. Portella (2011) entende residir nisso uma incerteza identitária “*já que há compreensões díspares, entre profissionais e estudantes da área, sobre o que seja(m) a(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões)*”, além de uma dificuldade em “*estabelecer consensos mínimos sobre as bases comuns de um projeto acadêmico de Ciências da Religião*”. Uma opacidade se estabelece nesse ponto da SD20: são os profissionais e estudantes da área que, por possuírem compreensões díspares *entre si* sobre o que seja(m) a(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões), não conseguem estabelecer consensos mínimos, ou são os profissionais e estudantes que possuem, *conjuntamente*, compreensões díspares que sobre o que seja(m) a(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões)? Seja como for, aquilo que foi apontado como uma virtude por Camurça (2008) – a ausência de uma particularidade científico-acadêmica das Ciências da Religião – é problematizado por Portella (2011) como parte da incerteza identitária da área/disciplina:

(SD21) Ao que parece, algumas pesquisas desenvolvidas em Programas tendem mais a que vislumbremos não uma ciência ou ciências em diálogos, mas disciplinas acadêmicas que de forma estanque fazem suas pesquisas, das quais nascem dissertações e teses em Filosofia da Religião, Sociologia da Religião, História da Religião, Teologia, Exegese, Psicologia da Religião. Mas, então, retorna a pergunta: não seria mais honesto e coerente abrigar tais pesquisas em áreas de concentração dentro destes Departamentos/Programas universitários específicos? Em que, nisto, se faz *Ciência(s) da Religião*, ou Ciência dialogando no sentido de uma síntese que justifique uma área de

estudos independente chamada Ciência(s) da Religião? (PORTELLA, 2011, p. 216).

Tais questionamentos, colocam em xeque a razão de existência da área, perguntando se “*não seria mais honesto e coerente abrigar tais pesquisas em áreas de concentração dentro destes Departamentos/Programas universitários específicos?*”. O contraste com a posição teórica de que o diferencial da área seria “*oferecer uma atenção especial e uma alta concentração de saberes das Ciências Humanas*” (CAMURÇA, 2008, p. 67) aqui é notório, visto que, para Portella (2011), isso não justificaria a existência de cursos de Ciências da Religião, apenas ampliando o problema da incerteza identitária, especialmente quando a relação fronteira com a Teologia entra em foco:

(SD22) As Ciências da Religião têm, historicamente, seu berço na Teologia, desmembrando-se desta, mas sempre em diálogo com esta. Ademais, no Brasil, a maior parte dos Programas de Ciências da Religião nasceu de projetos ligados às Instituições Teológicas, ou no âmbito de IES confessionais. Também boa parte de seus docentes (a quase maioria?) têm formação teológica ou ligações eclesiais explícitas ou implícitas. [...] a questão do que é (são) a(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) fica ainda mais complexa quando se discute a legitimidade, ou não, da Teologia como, por exemplo, possível área de concentração/investigação num curso de Ciência(s) da Religião e, ainda mais polêmico, da (i)legitimidade da influência de pressupostos teológicos nos processos de pesquisa e em suas conclusões. Neste quesito temos ânimos exaltados, tanto daqueles que defendem a Teologia como uma ciência e de que, como tal, deve contribuir em um estudo da religião num Programa de Ciência(s) da Religião (ou mesmo ser o lastro de *background* deste estudo); como daqueles que entendem que a Teologia (cristã, na maior parte de nossos ambientes acadêmicos), por sua visão de uma religião específica enquanto revelação, estaria de antemão comprometida em sua neutralidade (ou mesmo cientificidade) para uma investigação da(s) religião(ões) sem compromissos religiosos prévios (PORTELLA, 2011, p. 218-219).

Diferenciar Ciências da Religião e Teologia, como afirma o autor, é um trabalho difícil, tanto por conta do entrelaçamento histórico entre elas, “*As Ciências da Religião têm, historicamente, seu berço na Teologia, desmembrando-se desta, mas sempre em diálogo com esta*”, como pelo fato de grande parte do corpo docente dos cursos de Ciências da Religião ser composta por teólogos ou por pessoas com algum engajamento eclesial “*boa parte de seus docentes (a quase maioria?) têm formação teológica ou ligações eclesiais explícitas ou implícitas*”. Além disso, existe o próprio questionamento acerca da pertinência e do papel da Teologia em uma formação em Ciências da Religião, ponto em que “*temos ânimos exaltados, tanto daqueles que defendem a Teologia como uma ciência [...] como daqueles que entendem que a Teologia [...], por sua visão de uma religião específica enquanto revelação, estaria de antemão comprometida em sua neutralidade (ou mesmo cientificidade) para uma investigação*

da(s) religião(ões) sem compromissos religiosos prévios”. Essa tensão, lembremos, acompanha a área desde os anos 1990, motivando fortes divergências no âmbito da ANPTer. Traços da *herança teórica*, que se ampliou para uma *crise teórica* deixada pela antiga relação de aliança entre Teologia e Ciências Sociais e encontra sua recorrência na segunda década do século XXI? Um conjunto de tensões vai ser alinhavada em torno de derivações do termo epistemologia:

(SD23) Para a(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões), ou melhor, para aqueles que refletem sobre esta área/ciência, há tendências divergentes quanto, por exemplo, a questão do profissional a gerir academicamente esta ciência/área. Há os que defendem a importância (não a exclusividade) de diplomados em Ciência(s) da Religião para a gestão da mesma na Academia, como forma de fortalecer esta área/ciência (e definir sua identidade) a partir de dentro, daqueles que, em sua formação acadêmica específica, experimentaram e encarnaram os *dilemas epistemológicos* aqui apresentados, e que, por sua formação e experiência, poderiam melhor conjugar e harmonizar os *conflitos epistemológicos*, talvez em um viés de sistematização sintética. Mas também há os que defendem uma pluralidade maior nos quadros acadêmicos a gerir esta área/ciência, visualizando a concepção de que o próprio ecletismo de um corpo docente que apresente, em seu quadro, diversidade de formações, viabilizaria um diálogo interno no Programa, em *trocadas epistemológicas* que, se não visam síntese, ao menos visam cruzamentos e empréstimos significativos para a pesquisa nesta área/ciência, definindo, assim, um *rostro epistemologicamente plural*, intercambiante, mas dificilmente sintético para as Ciências da Religião (PORTELLA, 2011, p. 225 [grifos nossos]).

O conjunto das questões levantadas por Portella (2011) encontra seu eixo articulador no seguinte léxico: *dilemas epistemológicos, conflitos epistemológicos, trocas epistemológicas, rosto epistemologicamente plural*. E esse léxico, não podemos deixar de pontuar, assemelha-se com o léxico tecido no ensaio de Dreher (2001) – *discussão teórica, crise teórica, herança teórica* –, aproximando as duas posições teóricas. Mas não só isso. Portella (2011) tece novas linhas no tema da epistemologia, colocando dentro da rede discursiva desse tema “*a questão do profissional a gerir academicamente esta ciência/área*”. Esse aspecto da discussão traz para o centro do debate o fato de as pessoas responsáveis por gerir a área não serem diplomados em Ciências da Religião. Apesar de apresentar os argumentos favoráveis a essa perspectiva, Portella entende que ela é insuficiente para conferir um rosto epistemologicamente “*sintético para as Ciências da Religião*”, fazendo retornar a questão da incerteza identitária:

(SD24) Enfim, a identidade do que seja (ou possa vir a ser) as Ciências da Religião passa, a meu ver, muito em torno da discussão sobre os profissionais/docentes que gerem, definem e dão rostos aos Programas. E sobre como os egressos dos Programas se entendem e se definem. O saudoso Antonio Gouvêa de Mendonça, ex-professor do Programa da Umesp, chamava a atenção para os currículos de egressos daquela instituição, em que os egressos do curso se apresentavam como sociólogos da religião, ou biblistas, ou teólogos (Mendonça, 2001). Mas, *o que é um cientista da religião? Qual a abrangência e especificidade de sua competência?* Não poderá haver uma resposta a isto enquanto não houver uma à *questão da*

identidade, isto é, do que seja, afinal, a(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) (e do que ela não seja), a partir de consensos mínimos, mas estáveis e robustos, se possível (PORTELLA, 2011, p. 225-226 [grifos nossos]).

Em síntese, o problema da identidade do que é um cientista da religião só encontraria uma resolução a partir do momento em que se chegue a consensos mínimos acerca da prática científica em que ele é concebido. A questão da identidade passa, portanto, pelo modo como docentes e discentes se posicionam em torno dessa questão, isto é, a imagem que eles fazem de si e do lugar que ocupam institucionalmente (formações imaginárias) – “*Mas, o que é um cientista da religião? Qual a abrangência e especificidade de sua competência?*” –, bem como da prática de pesquisa que eles estão inseridos. Seria, portanto, um problema tanto de ordem ideológica como de ordem teórica a incerteza identitária do cientista da religião e das Ciências da Religião. Cabe lembrar que esse debate é traçado a largo do conjunto de conceitos e métodos concebidos pela Ciência da Religião ao longo da segunda metade do século XIX e século XX (com uma exceção parcial para o caso de Dreher). Por assim dizer, há uma presença ausente que atua nesse debate. Nessa conjuntura, o aparecimento dos cursos de Ciências da Religião a partir da relação entre Teologia e Ciências Sociais trabalha discursivamente para um apagamento da discussão que está fora desse recorte, deixando de lado a história do estudo comparado das religiões, ou seja, a Ciência da Religião como disciplina autônoma. Com isso, se instituiu um curso sem a prática científica que lhe era correspondente, perpetuando um conflito que perdura e adentra no século XXI. A incerteza identitária, nesse sentido, é o ponto em que o ideológico e o científico se tocam no debate sobre o estatuto epistemológico da(s) Ciência(ões) da(s) Religião(ões).

No corpus I, em resumo, as palavras, expressões e proposições que retomam o tema da epistemologia formam os *nós* (elos semânticos) que ligam as posições teóricas que compõem o debate epistemológico, ora aproximando-as, ora distanciando-as, além de funcionarem como marcadores discursivos da construção desse debate. É importante notar que nenhuma das posições teóricas analisadas chegou a elaborar uma conceituação acerca do que seja uma epistemologia da(s) Ciência(s) da Religião(ões), ou mesmo do que o termo epistemologia venha para elas significar, reproduzindo um modo instável e heterogêneo de valorar teoricamente e metodologicamente essa discussão – algo comum nesse primeiro período (2001-2012). No decorrer do segundo período (2013-2022), uma maior atenção vai ser conferida ao perfil teórico e metodológico da Ciência Religião – o que não significa, necessariamente, uma resolução ou superação dos problemas apontados no corpus I.

6.2 Um território e sua rede discursiva: embates epistemológicos no corpus II

Os textos que compõem o nosso segundo corpus, procuram melhor delimitar e fundamentar teoricamente o debate acerca do estatuto epistemológico. Nesses extratos discursivos, mostrou-se mais produtivo perseguir a epistemologia como tema do que como termo, visto que os autores apresentam embasamentos teóricos mais amplos no debate sobre o estatuto epistemológico do que no corpus I. A introdução geral do *Compêndio de Ciência da Religião*, escrita por Passos e Usarski (2013b), ilustra como esse tema passa a ser tratado a partir de 2013. Nessa introdução, busca-se articular a história internacional da *Ciência da Religião*, sobretudo sua fase formativa, com a história institucional da pós-graduação em *Ciência da Religião* no Brasil, além de elaborar uma teoria das ciências aplicada à área:

(SD25) No caso específico da Ciência da Religião⁵⁸⁷, é consensual que a análise do seu campo complexo avança à medida que o estudo apropria-se do potencial heurístico das suas subáreas, como, para citar apenas algumas das mais conhecidas, a História das Religiões, a Antropologia da Religião, a Sociologia da Religião, a Sociologia da Religião ou a Psicologia da Religião. Essas subáreas merecem reflexões contínuas sobre seu estatuto epistemológico, suas vantagens e limitações. Porém, uma abordagem filosófica sobre o estatuto da Ciência da Religião não se esgota com a avaliação e justificativa de cada uma dessas áreas propriamente ditas. Ou seja, as reflexões filosóficas não apenas demandam operações intelectuais *teóricas*, mas também reflexões *metateóricas*. Como a expressão *meta* já indica, os últimos transcendem as aspirações empíricas e conceituais de uma subdisciplina e se preocupam com o esclarecimento de aspectos que representam o *etos* da disciplina como um todo. Em termos epistemológicos e metodológicos, portanto, busca-se identificar a lógica transversal subjacente às subáreas e definir as posturas que o cientista da religião deve assumir diante do seu campo de estudo, independente da abordagem *técnica* favorecida em um projeto relacionado a um determinado objeto cuja *natureza* demanda uma aproximação específica sustentada por uma teoria antropológica, um modelo sociológico, um paradigma psicológico, um princípio geográfico ou um princípio oriundo de qualquer outra subárea relevante para a Ciência da Religião (PASSOS; USARSKI, 2013b, p. 18 [grifos dos autores]).

A Ciência da Religião é apresentada como uma disciplina autônoma que se divide em subáreas “a História das Religiões, a Antropologia da Religião, a Sociologia da Religião, a Sociologia da Religião ou a Psicologia da Religião”. Essas subáreas, teriam “suas vantagens e limitações”, sendo merecedoras de “reflexões contínuas sobre seu estatuto epistemológico”. Tais reflexões, entretanto, não esgotariam “uma abordagem filosófica sobre o estatuto

⁵⁸⁷ O caso geral, elipsado nesse trecho da SD, trata do sentido filosófico contido no termo *compêndio*. Para os autores, uma obra que se apresenta como um compêndio “deve oferecer para os leitores reflexões sobre como diferentes métodos e as abordagens *integram* e não se restringem a um mero funcionamento paralelo, no âmbito de uma disciplina. É nesse sentido que o prefixo *com* da palavra *Compêndio* revela suas implicações filosóficas” (PASSOS; USARSKI, 2013b, p. 18 [grifos dos autores]).

[epistemológico] da *Ciência da Religião*”. A locução conjuntiva (*ou seja*) vai correlacionar a discussão sobre o estatuto epistemológico, “*operações intelectuais teóricas*”, com as “*reflexões metateóricas*”. Estas últimas, por sua vez, “*transcendem as aspirações empíricas e conceituais de uma subdisciplina*”, bem como se preocupam “*com o esclarecimento de aspectos que representam o etos da disciplina como um todo*” (subdisciplina e disciplina aparecem como sinônimos para subárea e área nessa SD). Para Passos e Usarski (2013), a presença de reflexões teóricas feitas pelas subdisciplinas não equivalem a reflexão teórica da disciplina que as agrega/mobiliza (*Ciência da Religião*), o que demandaria uma reflexão metateórica.

Diante dessa caracterização inicial do conjunto das subdisciplinas que compõem a *Ciência da Religião*, é lícito perguntar se isso não retoma implicitamente (o não-dito no interior do que é dito determinando a ordem do dizer) a concepção de campo/área (inter)disciplinar defendida por Camurça (2008). Reparemos que o termo campo de estudos é tomado como sinônimo para *Ciência da Religião* na SD25 – “*definir as posturas que o cientista da religião deve assumir diante do seu campo de estudo*”. Diferentemente de Camurça, porém, Passos e Usarski (2013b) vão procurar “*identificar a lógica transversal subjacente às subáreas [...] independente da abordagem técnica favorecida em um projeto relacionado a um determinado objeto cuja natureza demanda uma aproximação específica*”, defendendo a autonomia da *Ciência da Religião* em relação as teorizações, modelos, paradigmas ou princípios advindos “*de qualquer outra subárea relevante para a Ciência da Religião*”. Com isso, os autores traçam uma definição negativa da *Ciência da Religião*, dizendo o que ela não é e defendendo que ela não está submetida aos critérios de outras regionalidades do conhecimento científico (Antropologia, Sociologia, Psicologia, Geografia). A fim de definir positivamente a *Ciência da Religião* (o que ela é) é retomada a história da institucionalização da disciplina:

(SD26) Devido à história da *Ciência da Religião*, com cerca de 150 anos, e a sua institucionalização sucessiva em diferentes partes do mundo, o *peso* do capital disciplinar até hoje acumulado é enorme e do ponto de vista internacional – apesar de um *núcleo universalmente reconhecido de padrões epistemológicos, conceitos-chave e procedimentos metodológicos* – desigualmente distribuído. Nesse sentido, não se pode negar as diferenças culturais em que uma determinada *comunidade acadêmica* se articula em nome da *Ciência da Religião*. Ao mesmo tempo, cientistas da religião em todas as partes do mundo têm que tomar consciência de que já antes do surgimento da matéria nos currículos oficiais de universidades europeias encontraram-se na literatura especializada sinais de uma busca por princípios irrenunciáveis para qualquer atividade intelectual que reivindica legitimidade disciplinar em termos de uma *Ciência da Religião* propriamente dita. Os indicadores mais óbvios nesse sentido são aqueles que comprovam uma crescente consciência corporativa entre autores que se articulavam a favor da disciplina a partir dos anos 1870, apesar das designações da matéria ainda heterogêneas como *Ciência da Religião*, *Ciência da Religião Comparada*,

Estudo das Religiões, História das Religiões ou História da Religião Comparada. Esse teor foi articulado com mais ênfase à medida que a Ciência da Religião ganhou apoio institucional devido à fundação de cátedras próprias, primeiro na Suíça (1873), Holanda (1877), França (1879), Bélgica (1884), depois em outros países como Inglaterra (1904), Alemanha (1910) ou Itália (1924)⁵⁸⁸ (PASSOS; USARSKI, 2013b, p. 18-19 [grifos nossos]).

Passos e Usarski reconhecem que apesar da história da Ciência da Religião remeter à segunda metade do século XIX, o desenvolvimento da disciplina ocorreu de modo assimétrico ao redor do mundo, fazendo com que *“o peso do [enorme] capital disciplinar até hoje acumulado [pela Ciência da Religião] [...] [seja] desigualmente distribuído”*, mesmo que ela possuía *“um núcleo universalmente reconhecido de padrões epistemológicos, conceitos-chave e procedimentos metodológicos”* (se o capital disciplinar é desigualmente distribuído, não seria contraditório afirmar que a Ciência da Religião possui um núcleo de padrões epistemológico, conceitos-chave e procedimentos metodológico *universalmente reconhecido?*). Essa preocupação com a historicização da disciplina é articulada por um pedagogismo que ensina que, mesmo diante das *“diferenças culturais em que uma determinada comunidade acadêmica se articula em nome da Ciência da Religião”*, os cientistas da religião, em todas partes do mundo, devem *“tomar consciência de que já antes do surgimento da matéria nos currículos oficiais de universidades europeias encontraram-se na literatura especializada sinais de uma busca por princípios irrenunciáveis para qualquer atividade intelectual que reivindica legitimidade disciplinar em termos de uma Ciência da Religião propriamente dita”*. Existiria, portanto, uma Ciência da Religião – ou os seus princípios, ao menos em princípio – antes mesmo da institucionalização da disciplina (uma Ciência da Religião *avant la lettre*). Como indicativos, eles mostram *“uma crescente consciência corporativa entre autores que se articulavam a favor da disciplina a partir dos anos 1870”*, e que ganhou maior aderência *“à medida que a Ciência da Religião ganhou apoio institucional devido à fundação de cátedras próprias”*. (Contudo, não fica evidente em que momento histórico Passos e Usarski consideram que a Ciência da Religião se torna uma disciplina⁵⁸⁹). Em síntese, a Ciência da Religião, a despeito de suas subáreas, possui uma história (internacional) que a singulariza.

Acerca do caso brasileiro, Passos e Usarski vão realçar os percalços históricos, institucionais e teóricos na implantação dos cursos de Ciência da Religião no Brasil,

⁵⁸⁸ A primeira cátedra na Itália, na verdade, é de 1914, ano em que Pettazzoni foi nomeado para ocupar a cátedra de História das Religiões na Universidade de Bolonha (WAARDENBURG, [1973] 1999).

⁵⁸⁹ Em um trabalho anterior, Usarski (2006) sugere que a história institucional da disciplina começa após a sua fase formativa, tendo como divisor de águas a publicação da tese de habilitação de Joachim Wach, em 1924.

apresentando-os como *obstáculos epistemológicos* (os problemas já elencados e comentados no corpus I, retornam, expondo as dificuldades no estabelecimento da disciplina no país):

(SD27) No caso do Brasil, os estudos científicos da religião se inserem em uma história peculiar da ciência e do ensino superior de um modo geral, o que resulta em alguns *obstáculos epistemológicos e políticos* para a legitimação plena desses estudos nas instituições de ensino e pesquisa. São obstáculos fortemente institucionalizados nos aspectos cultural, religioso e político. De fato, com frequência e, até mesmo, com naturalidade ou certa oportunidade institucional tem prevalecido uma indistinção epistemológica entre Teologia e Ciência da Religião, não obstante estejamos diante de dois conhecimentos distintos sob todos os aspectos, a começar por suas origens históricas (PASSOS; USARSKI, 2013b, p. 22 [grifos nossos]).

A história da Ciência da Religião no Brasil é vista como parte da história do “*ensino superior de um modo geral*”, tendo como resultado “*alguns obstáculos epistemológicos e políticos para a legitimação plena desses estudos nas instituições de ensino e pesquisa*”. Esses obstáculos estariam “*fortemente institucionalizados nos aspectos cultural, religioso e político*”, com especial destaque para a relação entre Ciência da Religião e Teologia, na qual “*com naturalidade ou certa oportunidade institucional tem prevalecido uma indistinção epistemológica entre Teologia e Ciência da Religião, não obstante estejamos diante de dois conhecimentos distintos sob todos os aspectos, a começar por suas origens históricas*”. Ou seja, existiria um favorecimento institucional (natural e oportuno) para que essa indistinção prevaleça (sustentado explicitamente ou não?). O problema dos obstáculos, com isso, apresenta a sua faceta mais preocupante, a de *obstáculo político*:

(SD28) A Ciência da Religião, não obstante sua longa trajetória histórica, ainda cava seu espaço institucional nas instâncias legitimadoras brasileiras: na comunidade científica que em muitos espaços acadêmicos de boa reputação ainda a desconhece como área e conhecimento, nas instâncias reguladoras governamentais que sustentam posturas ambíguas ao legislar sob a autonomia da área e, sobretudo, sob sua aplicação no âmbito do ensino e nas próprias Universidades que não definem sua especificidade como ciência. Essa conjuntura de *suspeita epistemológica* possui, evidentemente, raízes na história do ensino superior brasileiro, marcado por opções políticas e epistemológicas que definiram os rumos do ensino e da pesquisa, segundo certas regras científicas de matriz positivista, muito concretamente do modelo de ensino francês. [...] O estudo da religião não esteve na pauta dos currículos que compuseram as instituições de ensino superior, mesmo que, na maioria delas, estivesse presente a grande área das Ciências Humanas, com seus diversos cursos. O estudo da religião permaneceu como questão interna das confissões religiosas destinada exclusivamente à formação de seus quadros, sabendo da regra fundamental da separação entre a Igreja e o Estado. Tratava-se, portanto, de coisa eclesial e não de coisa pública que devesse ser objeto de ciência legítima (PASSOS; USARSKI, 2013b, p. 23 [grifos nossos]).

Os autores afirmam que paira um desconhecimento acerca da Ciência da Religião “*como área e conhecimento*” tanto “*na comunidade científica*” como “*nas instâncias reguladoras*

governamentais”, estas últimas, assumindo “*posturas ambíguas ao legislar sob a autonomia da área e, sobretudo, sob sua aplicação no âmbito do ensino e nas próprias Universidades que não definem sua especificidade como ciência*”. Passos e Usarski vão associar essa “conjuntura de suspeita epistemológica” à história do ensino superior brasileiro, “*marcado por opções políticas e epistemológicas que definiram os rumos do ensino e da pesquisa, segundo certas regras científicas de matriz positivista*” (esse desconhecimento e suspeita não retomam como pré-construído o *estranhamento* das Ciências Humanas e Sociais (SD14) em relação a essa *nova área?*). Como efeito, isso fez com que o estudo da religião não fosse “*pauta dos currículos que compuseram as instituições de ensino superior, mesmo que, na maioria delas, estivesse presente a grande área das Ciências Humanas, com seus diversos cursos*”, relegando a questão às confissões religiosas, destinando-a “*exclusivamente à formação de seus quadros*”. Essa disjunção fez do estudo da religião “*coisa eclesial*” ao invés de “*coisa pública que devesse ser objeto de ciência legítima*”. O conjunto desses problemas estruturais os leva a seguinte constatação da atual (até o ano de 2013) conjuntura política e teórica da disciplina no país:

(SD29) A Ciência da Religião foi instituída em Programas de Pós-graduação sem operar rupturas epistemológicas nítidas com a Teologia, sendo abrigada (legitimada) de modo ainda não nominal sob a área da Filosofia na esfera da Capes (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) do ministério da Educação. [...] Entretanto, é preciso ressaltar que a construção política da Ciência da Religião tem dado passos expressivos nos últimos tempos junto às respectivas comunidades acadêmico-científicas, assim como junto aos órgãos governamentais, na busca de uma maior clareza da área. Não se trata tão somente de um manifesto pela autonomia de uma área epistemologicamente legítima, mas da constatação de que a legitimidade de uma ciência não depende somente de seus méritos epistemológicos, mas que esses próprios méritos já são politicamente construídos, dentro de um campo de força reais e inevitáveis. Isso significa dizer que a Ciência da Religião ainda se mostra em certa medida pré-paradigmática, ao menos em termos de institucionalização e aplicação, tendo em vista seu inquestionável depósito teórico e metodológico. Trata-se de uma ciência em construção que, em termos kuhnianos, ainda não gozou plenamente do *status* de *ciência normal* na comunidade científica estabelecida e na sociedade em geral (PASSOS; USARSKI, 2013b, p. 24).

Passos e Usarski (2013b) afirmam que não houve *ruptura epistemológica* com a Teologia na instituição dos programas de pós-graduação em Ciência da Religião, isto é, o vínculo com a Teologia se perpetua, algo que estaria legitimado, ainda que não nominalmente, “*sob a área da Filosofia na esfera da Capes [...] do ministério da Educação*”, visto que Ciências da Religião e Teologia constituíam uma subárea de avaliação comum. Aqui seria o caso de saber se os autores fazem um uso adequado do conceito bachelardiano de ruptura epistemológica, uma vez que a ruptura de que fala Bachelard não é de ordem institucional, mas

se refere ao modo como o pensamento científico estabelece a descontinuidade em relação ao conhecimento comum, bem como ao próprio movimento dialético que “reorganiza o saber, ampliando suas bases, onde a negação dos conceitos e dos axiomas é somente um aspecto de sua generalização” (CANGUILHEM, [1968] 2012b, p. 207). Em outras palavras, embora a relação ambígua com a Teologia constitua um obstáculo político para a Ciência da Religião no Brasil, ela não é o ponto que antecede a *formalização* da Ciência da Religião, como se fosse o seu estado pré-científico.

Apesar desse obstáculo, os autores entendem que a “*construção política*” disciplina tem “*dado passos expressivos nos últimos tempos junto às respectivas comunidades acadêmico-científicas, assim como junto aos órgãos governamentais, na busca de uma maior clareza da área*”. Mais que a evidência de uma autonomia disciplinar, isso mostra que “*a legitimidade de uma ciência não depende somente de seus méritos epistemológicos, mas que esses próprios méritos já são politicamente construídos, dentro de um campo de força reais e inevitáveis*”. Nesse sentido, a Ciência da Religião seria uma ciência em construção, pré-paradigmática “*em termos de institucionalização e aplicação*”, a despeito do seu “*inquestionável depósito teórico e metodológico*”. Retomando a conceituação de Thomas Kuhn, eles afirmam que a Ciência da Religião “*ainda não gozou plenamente do status de ciência normal na comunidade científica estabelecida e na sociedade em geral*”. A partir desse ponto, talvez para afastar o entendimento de que a Ciência da Religião seja um conhecimento não científico, os elaboram uma espécie de teorização sobre as ciências a fim de aplicá-la ao caso da Ciência da Religião:

(SD30) A Ciência da Religião, com *suas subáreas e disciplinas*, não nasceu por geração espontânea da história das ciências ou pelo esforço de intelectuais geniais; ela foi sendo construída a partir de condições históricas modernas, quando a religião passou a gozar de legitimidade pública para além e para além das tradições cristãs até então hegemônicas, ao mesmo tempo em que as ciências abarcam sob suas regras metodológicas objetos humanos, dispensando os pressupostos clássicos da metafísica e da Teologia. Como as demais ciências, é fruto de uma sociedade que se estrutura sob os valores e as regras da autonomia de crença e de pensamento e que busca nas ciências os fundamentos claros e seguros de sua estrutura e funcionamento. [...] Por conseguinte, como em todas as ciências, *a pluralidade teórica e metodológica compõe o que é denominado Ciência da Religião*, o que se expressa nas disciplinas que a estruturam internamente, bem como pode especificar-se em cada uma delas. Como é sabido, as distintas nomenclaturas adotadas para designar o estudo científico da religião revelam *o jogo inevitável da unidade e da pluralidade*, quando afirmam a unidade da abordagem e do objeto (Ciência da Religião), a unidade da abordagem e a diversidade do objeto (ciência das religiões), a diversidade de abordagens e unidade do objeto (ciências da religião) e ainda a diversidade de ambos (ciências das religiões). Certamente, em cada uma dessas proposições é possível verificar *diferentes explicações epistemológicas*, embora em todas elas estejam presentes a singularidade do dado religioso como princípio lógico elementar, sem o qual

não seria possível identificar as próprias diversidades religiosas historicamente factíveis, assim como a singularidade do conhecimento científico que se distingue de outras formas de conhecimento (PASSOS; USARSKI, 2013b, p. 24-25[grifos nossos]).

Os autores dão continuidade à empreitada de historicizar a Ciência da Religião “*com suas subáreas e disciplinas*” (subáreas e disciplinas não aparecem mais como sinônimos nesse segmento, mas como componentes da Ciência da Religião, um campo disciplinar), ressaltando que ela é uma ciência construída no contexto histórico da modernidade, período em que “*a religião passou a gozar de legitimidade pública para além e para além das tradições cristãs até então hegemônicas, ao mesmo tempo em que as ciências abarcam sob suas regras metodológicas objetos humanos*”. Assim como as demais ciências, a Ciência da Religião estaria pautada “*sob os valores e as regras da autonomia de crença e de pensamento e que busca nas ciências os fundamentos claros e seguros de sua estrutura e funcionamento*”. São justamente esses valores que vão embasar a sua “*a pluralidade teórica e metodológica [...] o que se expressa nas disciplinas que a estruturam internamente, bem como pode especificar-se em cada uma delas*” (a busca por uma interdisciplinaridade, contudo, é algo que só ganha destaque na segunda metade do século XX, quase um século após o surgimento da Ciência da Religião). A ideia de campo e área se sobressai em relação a ideia de disciplina, ou ciência disciplinar, apesar de ser mantida a nomenclatura no singular.

Essa contradição, contudo, trabalha como um efeito transversal na SD30, justificando a pluralidade teórica e metodológica da Ciência da Religião, isto é, o conjunto das disciplinas e subáreas que a compõem, bem como a diversidade na nomenclatura desse campo disciplinar – Ciência(s) da(s) Religião(ões) –, sendo possível em cada uma dessas designações “*verificar diferentes explicações epistemológicas, embora em todas elas estejam presentes a singularidade do dado religioso como princípio lógico elementar, sem o qual não seria possível identificar as próprias diversidades religiosas historicamente factíveis, assim como a singularidade do conhecimento científico que se distingue de outras formas de conhecimento*”. Mesmo diante dessa diversidade na designação da disciplina, eles reafirmam a importância de compreendê-la como uma *área singular*:

(SD31) A Ciência da Religião compreendida como *área singular* (com objeto, métodos e teorias específicas) se estrutura e se executa a partir de *um conjunto de abordagens distintas que podem ser nomeadas como subáreas, como disciplinas ou como ferramentas teórico-metodológicas que possibilitam sua execução metodológica e, por conseguinte, sua distinção epistemológica*. A *ciência singular* se exercita como tal e se institucionaliza, na verdade, a partir de uma composição interna sempre interdisciplinar ou transdisciplinar. As chamadas Ciências Humanas assim foram edificadas, a partir de um conjunto de abordagens e de disciplinas menores que se ocupavam, cada qual com suas

especificidades, de aspectos do ser humano. Nesse sentido, as árvores do conhecimento de ontem e de hoje expressam, em suas diversidades, os esforços múltiplos do conhecimento em aprofundar ângulos de um objeto maior, desvelando, simultaneamente desse objeto, novos objetos específicos, novos métodos e novos resultados. Assim nasceram as especializações (as diversas ciências modernas), bem como se estruturam internamente cada uma dessas mesmas ciências: como confronto, empréstimo metodológico e teórico e como soma de abordagens. Epistemologicamente falando, as ciências compõem internamente ao menos três subáreas estruturantes: uma primeira referente à sua própria fundamentação teórica e metodológica, uma segunda referente aos objetos que busca desvendar e sua terceira que visa, de algum modo, a sua aplicação na sociedade (PASSOS; USARSKI, 2013b, p. 26 [grifos nossos]).

Na SD31, opera-se um movimento interessante. Subáreas, disciplinas e ferramentas teórico-metodológicas aparecem como sinônimos para se referir a “*um conjunto de abordagens distintas [...] que possibilitam sua execução metodológica e, por conseguinte, sua distinção epistemológica*”. Tendo em mente que o pronome possessivo (*sua*) retoma anaforicamente a Ciência da Religião, esse extrato discursivo pode ser parafraseado do seguinte modo: *Subáreas, disciplinas e ferramentas teórico-metodológicas, nomeiam um conjunto de abordagens distintas que possibilitam a execução metodológica da Ciência da Religião e, por conseguinte, a distinção epistemológica da Ciência da Religião*. Nesse sentido, Ciência da Religião é uma agremiação de disciplinas (caracterizada como *área singular, ciência singular, campo disciplinar*) que tem como objeto a religião. Essa definição, curiosamente, faz retornar a compreensão de Oliveira (1996, p. 107), que afirmava que a expressão Ciência da Religião não designa uma disciplina específica, mas sim o estudo científico dos fenômenos religiosos em sua pluralidade: “ao falarmos ciência pretendemos fazer uma abordagem que, por ser científica, não é interna às religiões, mas não se restringe a uma única disciplina”. Essa comparação, não é forçosa, uma vez que, para Passos e Usarski, “*A ciência singular se exercita como tal e se institucionaliza, na verdade, a partir de uma composição interna sempre interdisciplinar ou transdisciplinar*” – essa noção de *ciência singular* possui um funcionamento discursivo idêntico ao de *campo (inter)disciplinar* defendido por Camurça (2008). Segundo Passos e Usarski, essa composição interna interdisciplinar/transdisciplinar seria o percurso natural das ciências modernas, visto que “*Assim nasceram as especializações (as diversas ciências modernas), bem como se estruturam internamente cada uma dessas mesmas ciências: como confronto, empréstimo metodológico e teórico e como soma de abordagens*”.

Sob essa ótica, as ciências em geral se estruturam internamente em três subáreas, “*uma primeira referente à sua própria fundamentação teórica e metodológica, uma segunda referente aos objetos que busca desvendar e sua terceira que visa, de algum modo, a sua*

aplicação na sociedade” (seria necessário perguntar se a Ciência da Religião, tal como é apresentada pelos autores, enquadra-se nessa estruturação, posto que não é apresentada uma fundamentação teórica e metodológica específica dessa ciência, mas sim parte do seu processo de institucionalização universitária). Essa caracterização histórica e teórica serve de base para que Passos e Usarski concebam uma definição própria de *epistemologia da Ciência da Religião*:

(SD32) A epistemologia da Ciência da Religião pode ser entendida, nesse sentido⁵⁹⁰, como a exposição crítica de seus princípios, de seus métodos e de seus resultados a partir desses múltiplos olhares. [...] No caso da Ciência da Religião, a diversidade interna que a compõe desenha subáreas estruturantes, as quais, por sua vez, se desdobram em disciplinas que podem receber nomenclaturas diversas, visando direcionar cada subárea para objetos específicos de investigação. É fato que a discussão em pleno curso sobre a sua própria nomenclatura expressa a falta de consenso não somente de objetos (Ciência da Religião ou *das religiões*), mas também de abordagem (*ciência* ou *ciências* da religião), como se pode verificar nas obras de expoentes contemporâneos (PASSOS; USARSKI, 2013b, p. 27 [grifos dos autores]).

Para os autores, em resumo, a epistemologia da Ciência da Religião pode ser entendida como “*a exposição crítica de seus princípios, de seus métodos e de seus resultados a partir desses múltiplos olhares*”, sendo esses *múltiplos olhares* evocados os fornecidos pelo conjunto de abordagens distintas que compõem a Ciência da Religião. Com isso, dissipa-se a distinção entre reflexão epistemológica e reflexão metateórica. O que é apresentado como epistemologia da Ciência da Religião é, na verdade, a somatória das reflexões epistemológicas advindas das disciplinas/subáreas que estruturam a Ciência da Religião como campo disciplinar – uma diversidade interna que se desdobra “*em disciplinas que podem receber nomenclaturas diversas, visando direcionar cada subárea para objetos específicos de investigação*”. Essa diversidade, todavia, teria seu lado negativo, visto que, conforme é atestado na SD32, a própria tensão singular-plural na nomenclatura dessa área/ciência singular “*expressa a falta de consenso não somente de objetos [...] mas também de abordagem*”. Essa falta de consenso, faz retornar problemas assinalados no corpus I (discussão teórica, crise teórica, herança teórica, etc.), bem como faz do jogo entre plural e singular, teorizado por Passos e Usarski (2013b) como constitutivo das ciências modernas, contraproducente para analisar o caso da Ciência da

⁵⁹⁰ Passos e Usarski (2013b, p. 26-27), fazem uma breve alusão explícita a Bachelard, mas suas implicações não são desenvolvidas, servindo apenas como um efeito transversal (anaforicamente retomado por *nesse sentido*) na SD32: “Para além de qualquer concepção utilitarista que venha reduzir as ciências a um conjunto de técnicas produtivas, é preciso reconhecer que todos os conhecimentos interferem nos contextos onde são produzidos e transmitidos, por mais que se apresente como uma ciência pura. Sobre essa questão, Gaston Bachelard insistia que ‘todas as Filosofias do conhecimento científico se organizam a partir do racionalismo aplicado’ e entendia como falsa a oposição epistemológica entre as correntes idealista e realista das ciências modernas”.

Religião no Brasil, uma vez que tal tensão remeteria muito mais aos fatores de entrave (obstáculos epistemológicos e políticos) do que de progresso dessa área/ciência singular.

Se a posição teórica no texto de Passos e Usarski parece oscilar entre o entendimento da Ciência da Religião como disciplina autônoma e campo disciplinar, Silveira (2016) vai defender abertamente a ideia de *campo de estudos*, tendo como ponto de partida a questão metodológica das *Ciências da Religião* na conjuntura nacional. Para o autor, a história dos cursos de pós-graduação em Ciências da Religião demonstra que eles foram forjados sem uma metodologia que lhes conferissem uma coerência interna⁵⁹¹:

(SD33) É fato que nas ciências da religião não há um procedimento metodológico que a vertebrasse univocamente; isso, porque, entre outras questões, esse *campo de estudos* ainda se debate com o jogo terminológico no singular e no plural: ciência/ciências e religião/religiões (FILORAMO & PRANDI, 1999). Embora os pesquisadores das ciências da religião brasileiros não tenham se debruçado, especificamente, sobre os debates metodológicos, suas reflexões merecem destaque, dentre elas as de Camurça (2000; 2008), Rodrigues (2011) e Huff Jr e Portela (2012). Segundo Camurça (2008), a incomensurabilidade do domínio do sagrado e do espiritual, objeto das ciências da religião, choca-se com a pretensão de relatividade e construção social das ciências sociais, tensão insolúvel, mas enriquecedora. Mas, para Rodrigues (2012) e Huff (2012; 2015), as ciências da religião, ou a ciência da religião, em seu processo de constituição, possuiriam um método sólido, qual seja: a fenomenologia, que, na verdade, nasceu em solo filosófico (SILVEIRA, 2016, p. 75 [grifos nossos]).

Na visão de Silveira (2016), o fato desse “*campo de estudos*” ainda se debater no jogo terminológico singular-plural, indicaria que “*nas ciências da religião não há um procedimento metodológico que a vertebrasse univocamente*” – retomada como pré-construído da posição teórica de Camurça (2008). Contrariamente à Passos e Usarski (2013b), o jogo singular-plural não é visto por Silveira como um atributo positivo de uma área/ciência singular, porém como um elemento conflitivo nas Ciências da Religião, desdobrando-se em uma variedade de procedimentos metodológicos sem um eixo de articulação central (o funcionamento das Ciências da Religião como câmara que abriga as disciplinas que tem a religião como objeto-tema ressurge). Ligado a isso, a questão metodológica seria algo pouco explorado pelos pesquisadores das Ciências da Religião brasileiros, estando ela basicamente dividida entre uma aproximação de abordagens advindas das Ciências Sociais e uma defesa da abordagem

⁵⁹¹ “Após a fundação dos primeiros programas de pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil, em nível de mestrado, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e na Universidade Metodista de São Paulo, em 1978 e 1979, cresceram diversos outros espaços de pesquisa na graduação e pós-graduação, com o consequente aumento de profissionais e de massa crítica reunida em projetos de pesquisa, artigos, teses e dissertações. Contudo, esse forte crescimento não produziu um debate metodológico mais profundo, tampouco um consenso; ao contrário, aumentou a dissonância e a dispersão” (SILVEIRA, 2016, p. 74).

fenomenológica como um “*método sólido*” para esse campo. Diante desse impasse, três posições teóricas são identificadas por Silveira (2016):

(SD34) Nesse sentido, enxergo três tendências principais nos *debates da metodologia das ciências da religião*: a que recoloca, como *âncora metodológica*, a fenomenologia (em suas diversas vertentes) (GROSS, 2012; HUFF JR, 2015; PORTELLA & HUFF JR, 2012; RODRIGUES, 2015); a que critica as metodologias fenomenológicas e os conceitos a ela ligados (como o sagrado), apontando alternativas (GASBARRO, 2013; USARSKI, 2006, 2004); e a que vê no diálogo entre teorias/metodologias construcionistas/relativistas e fenomenológicas, em posições de igualdade e sem hierarquizações (uma mais orientadora geral do que outra), um importante elemento de constituição da *identidade metodológica das ciências da religião* (CAMURÇA, 2008; SILVEIRA, 2013) (SILVEIRA, 2016, p. 78-79 [grifos nossos]).

Na tensão entre os que defendem ser a abordagem fenomenológica “*como âncora metodológica*” das Ciências da Religião e os que críticos das “*metodologias fenomenológicas e os conceitos a ela ligados (como o sagrado), apontando alternativas*” (esses críticos, Gasbarro e Usarski, todavia, não tratam da Fenomenologia da Religião no caso brasileiro, mas sim na Itália e na Alemanha...), é apresentada uma terceira via, “*a que vê no diálogo entre teorias/metodologias construcionistas/relativistas e fenomenológicas, em posições de igualdade e sem hierarquizações (uma mais orientadora geral do que outra), um importante elemento de constituição da identidade metodológica das ciências da religião* (CAMURÇA, 2008; SILVEIRA, 2013)”. Os exemplos dessa terceira via, não podemos deixar de notar, são os posicionamentos do próprio autor e de Camurça – o que permite inferir que os termos *campo de estudos* e *campo (inter)disciplinar* estão em relação de equivalência semântica. Essa perspectiva, por seu turno, não reconhece que as Ciências da Religião possuem um diferencial científico-acadêmico nem vê como produtivo o jogo singular-plural, postulando que a identidade metodológica desse campo de estudos reside em um pluralismo dialogal e horizontal entre as teorias e metodologias que o compõe (o uso alargado da noção interdisciplinaridade como elemento articulador da área retorna sob o termo *diálogo*).

Uma vez demarcado o seu posicionamento, Silveira passa a expor como são estabelecidas as relações entre epistemologia, metodologia e produção social do conhecimento nas Ciências Humanas e Sociais, contrastando-as com a situação das Ciências da Religião:

(SD35) [...] as ciências sociais e humanas, durante sua constituição epistemológico-metodológica, passaram por um processo em que os diversos fios das muitas tramas metodológicas, epistemológicas e sociais foram trançados de forma a produzir um tronco firme de sentido, a partir do qual uma comunidade moral e social de cientistas reuniu-se e produziu regras, normas, metodologias e suas respectivas fontes de validação e legitimidade, pois a “estratégia de um erudito comporta, ao mesmo tempo, uma dimensão

política (específica) e uma dimensão científica” (BOURDIEU, 2004, p. 41). Nas ciências da religião, por outro lado, existem duas grandes perspectivas reconhecidas sobre a possibilidade de compreensão e produção de conhecimento da religião: uma conhecida como história da religião, outra, como fenomenologia da religião (GRESCHAT, 2005, p. 47). Enquanto a primeira teria como foco a descrição contextual de uma religião, a segunda busca um estudo comparado das diferentes formas através das quais o fenômeno se apresenta (HOCK, 2010, p. 31) [...] Entretanto, essa não é uma realidade consolidada no Brasil e um dos motivos é que o estudo da religião demorou muito para ser elaborado em um campo disciplinar específico (GROSS, 2012) (SILVEIRA, 2016, p. 82-83).

Na visão do autor, as Ciências Humanas e Sociais possuem um robusto lastro de discussão teórica, uma vez que *“passaram por um processo em que os diversos fios das muitas tramas metodológicas, epistemológicas e sociais foram trançados de forma a produzir um tronco firme de sentido, a partir do qual uma comunidade moral e social de cientistas reuniu-se e produziu regras, normas, metodologias e suas respectivas fontes de validação e legitimidade”*. Nas Ciências da Religião, por sua vez, *“existem duas grandes perspectivas reconhecidas sobre a possibilidade de compreensão e produção de conhecimento da religião: uma conhecida como história da religião, outra, como fenomenologia da religião [...] a primeira teria como foco a descrição contextual de uma religião, a segunda busca um estudo comparado das diferentes formas através das quais o fenômeno se apresenta”* (não é atribuída às Ciências da Religião uma comunidade moral e social de cientistas, fazendo com que as duas grandes perspectivas de trabalho desse campo fiquem sem um elemento legitimador). Esse quadro organizacional das Ciências da Religião, todavia, não se aplicaria facilmente ao caso brasileiro, visto que, no país, *“o estudo da religião demorou muito para ser elaborado em um campo disciplinar específico”* (não é possível identificar se *campo disciplinar* é sinônimo para *campo de estudos*). A fim de explicar a especificidade das Ciências da Religião no país, Silveira remonta à relação controversa entre Teologia da Libertação e Ciências Sociais que caracterizou o período de implementação dos primeiros cursos da área:

(SD36) Uma *área própria de pesquisa de religião* surgiu, tendo um de seus inícios marcado pela influência da teologia da libertação, que aproximou o conhecimento teológico das ciências da religião às teorias/metodologias da sociologia marxista: *“teólogos desencantados com a justificação religiosa tradicional do status quo buscaram no desenvolvimento da ciência da religião um espaço alternativo para o desenvolvimento de sua competência intelectual”* (GROSS, 2012, p. 15). Mas, com essa *diáspora epistemológica*, o lugar da teologia foi reposicionado e, assim, por parte dos cientistas do social, ela reduziu-se à desconfiança em relação ao poder de *“contaminação”* do dogmatismo religioso dos teólogos. Todavia, em relação aos teólogos, os pressupostos das ciências sociais foram adotados, segundo Gross (2013), acriticamente, resultando em uma menor atenção aos saberes da psicologia, da filosofia e, conseqüentemente, da fenomenologia. Logo, se a perspectiva

comparada, foi fundamental para a constituição de um *campo disciplinar sobre religião* em campos europeus e americanos, na conjuntura brasileira a composição do *campo de estudos das religiões* se deu por outras vias que favoreceram um desenvolvimento denso da pesquisa em perspectiva contextual, às vezes em detrimento de uma escala maior (SILVEIRA, 2016, p. 84-85 [grifos nossos]).

Como pode ser notado, a *herança teórica* das Ciências da Religião é mais uma vez evocada, bem como os problemas dela decorrentes – e que na crítica de Gross retomada por Silveira, estendem-se não só às Ciências da Religião, encontrando seus efeitos tanto nas Ciências Sociais como na Teologia. Além disso, é oportuno salientar que Silveira contrapõe *campo disciplinar de estudo da religião* e *campo de estudos das religiões*, a fim de elucidar que as Ciências da Religião praticada no Brasil e no exterior passaram por processos históricos distintos: “*se a perspectiva comparada, foi fundamental para a constituição de um campo disciplinar sobre religião em campos europeus e americanos, na conjuntura brasileira a composição do campo de estudos das religiões se deu por outras vias que favoreceram um desenvolvimento denso da pesquisa em perspectiva contextual, às vezes em detrimento de uma escala maior*”. Na ausência da perspectiva metodológica do estudo comparado das religiões, as Ciências da Religião brasileira se fizeram a partir da perspectiva metodológica contextual advinda da aproximação entre Teologia (da Libertação) e Ciências Sociais, isto é, como um fruto da “*diáspora epistemológica*” resultante desse encontro.

Tendo delineado as diferenças entre as Ciências da Religião feitas no contexto nacional e internacional, Silveira passa a justificar teoricamente e historicamente a existência da terceira via que seria capaz de conferir uma identidade metodológica do campo de estudos das religiões:

(SD37) O tempo da modernidade moderna, desde fins do século XIX até a segunda metade do século XX, foi caracterizado por *monoteísmos metodológicos* entendidos como uma relação vista e desejada, necessária e ontológica, entre uma ciência e seu método. Ciências e metodologias monoparadigmáticas. O exclusivismo dessa relação seria uma das garantias, na ótica moderna, da imprescindível cientificidade de uma investigação. Em relação às ciências da religião, os procedimentos tradicionais transformaram seu interlocutor de religioso-sujeito, ou fiel-sujeito, em religioso-objeto, fiel-objeto, quer seja esse objeto essência, quer seja um fenômeno. Porém, no mundo de redes, fluxos e refluxos, fundamentalismos seculares e religiosos, o religioso e o cultural estão amalgamados, os blocos monolíticos desfeitos; isso impõe a necessidade de canais multivocais de diálogo entre perspectivas e tradições teóricas das diversas comunidades e instituições de pensadores, cientistas e intelectuais. As ciências e as metodologias tendem a ser multiparadigmáticas (SILVEIRA, 2016, p. 85 [grifos nossos]).

Silveira nomeia de “*tempo da modernidade moderna*” o período que vai “*desde fins do século XIX até a segunda metade do século XX [...] caracterizado por monoteísmos metodológicos entendidos como uma relação vista e desejada, necessária e ontológica, entre*

uma ciência e seu método”. Nessa conjuntura, os monoteísmos metodológicos ganharam o status privilegiado no trabalho científico, sendo “*uma das garantias, na ótica moderna, da imprescindível cientificidade de uma investigação*”. Observemos que o recorte histórico que subjaz sob a metáfora dos *monoteísmos metodológicos* recobre tanto a fase formativa como o período clássico da *Ciência da Religião*. Esses dois momentos da prática científica do estudo comparado das religiões, conforme mostramos nos capítulos anteriores, não são marcados por uma univocidade metodológica, existindo entendimentos muitas vezes divergentes entre os autores de cada época (Müller e Tiele, Leeuw e Pettazzoni). Todavia, como Silveira (2016) se recusa em fazer uma gênese das Ciências da Religião⁵⁹², sua teorização perde de vista a historicidade do debate metodológico do estudo comparado das religiões. Constituindo seu dizer sob esse lapso, ele vai entender que nas Ciências da Religião, “*os procedimentos tradicionais transformaram seu interlocutor de religioso-sujeito, ou fiel-sujeito, em religioso-objeto, fiel-objeto, quer seja esse objeto essência, quer seja um fenômeno*” (tais procedimentos tradicionais seriam os das Ciências Humanas e Sociais que compõe o campo de estudos da religião). Na atual conjuntura, isto é, da segunda metade do século XX em diante, novas condições de produção teriam se instalado, “*no mundo de redes, fluxos e refluxos, fundamentalismos seculares e religiosos, o religioso e o cultural estão amalgamados*”, impondo “*a necessidade de canais multivocais de diálogo entre perspectivas e tradições teóricas das diversas comunidades e instituições de pensadores, cientistas e intelectuais*”. Nesse cenário, tanto as ciências como as metodologias “*tendem a ser multiparadigmáticas*”, permitindo a emergência do *politeísmo metodológico*:

(SD38) Nesse sentido, um momento fundamental para o *politeísmo metodológico* foi a virada culturalista nas ciências sociais, expressa pelo ceticismo pós-moderno e marcado pela desconfiança das macroteorias e dos discursos totalizantes, atingindo as análises tanto da religião quanto dos estudos empíricos e etnográficos. Essa virada estabeleceu um horizonte epistemológico legítimo que as ciências da religião não podem ignorar quando olham a religião na cultura e a cultura na religião. [...] Aqui é possível pensar a alternativa rortyana como uma nova ponte hermenêutica que reequilibra as tensões nas ciências da religião: face à ontologia dogmatista e ao relativismo histórico, o perspectivismo, que remonta a James e a Nietzsche (RORTY, 1998; 2007) (SILVEIRA, 2016, p. 87-88 [grifos nossos]).

A mudança nas condições de produção que permitiram o advento do politeísmo metodológico, residiria na “*virada culturalista nas ciências sociais expressa pelo ceticismo*

⁵⁹² “[...] não partirei da discussão das origens das ciências da religião, já que o nascimento de uma ciência é sempre um duplo processo: o da ocorrência de múltiplas gêneses (as internas, as regras de legitimidade científica; e as externas, influências de outras áreas dos saberes e as dinâmicas sociais) e o da produção de de uma identidade teórico-política em uma narrativa coesa” (SILVEIRA, 2016, p. 81).

pós-moderno e marcado pela desconfiança das macroteorias e dos discursos totalizantes” e que repercutiu tanto as análises sobre a religião como nos “estudos empíricos e etnográficos”, trazendo implicações que não poderiam ser desconsideradas pelas Ciências da Religião, como, por exemplo, o perspectivismo de Richard Rorty, “uma nova ponte hermenêutica que reequilibra as tensões nas ciências da religião: face à ontologia dogmatista e ao relativismo histórico”. Outra contribuição seria a etnografia dos laboratórios de Bruno Latour:

(SD39) A contribuição de Latour, a partir da “etnografia dos laboratórios”, se dá no sentido de propor uma produtiva postura metodológica na análise dos agentes sociais envolvidos na produção do conhecimento, dos regimes de verdade e das práticas religiosas. Tomando isso em relação às ciências da religião, temos a transformação do fiel-sujeito em fiel-objeto. Atuando na arena das Ciências da Religião, o estudo, ou melhor, os procedimentos, transformam seu interlocutor de religioso-sujeito em religioso-objeto, seja esse objeto a essência da religião, seja um movimento, um fenômeno. Nessa medida, uma das questões relativas aos impasses metodológicos na formação do campo das ciências da religião é a respeito da subjetividade do estudioso de religião (SILVEIRA, 2016, p. 90-91).

O principal ganho advindo da perspectiva oferecida por Latour, seria o de fornecer uma postura metodológica mais fecunda e crítica no que tange a “análise dos agentes sociais envolvidos na produção do conhecimento, dos regimes de verdade e das práticas religiosas”, ou seja, uma problematização acerca da posição ocupada por aqueles que produzem o conhecimento, especialmente em relação aos procedimentos que “transformam seu interlocutor de religioso-sujeito em religioso-objeto, seja esse objeto a essência da religião, seja um movimento, um fenômeno”. Isso porque, na visão de Silveira, “uma das questões relativas aos impasses metodológicos na formação do campo das ciências da religião é a respeito da subjetividade do estudioso de religião”. Nessas circunstâncias, são indicados os impasses centrais desse campo de estudos:

(SD40) Partindo dessa reflexão, identifico dois tipos de problemas na agenda de investigação das ciências da religião e que se estendem às ciências da cultura: a tendência à multiplicação de estudos sobrecarregados de empirismo, que esmaecem os estudos de maior fôlego hermenêutico, tornando a religião apenas um epifenômeno; e a busca de essências abstratas, desconectadas dos corpos, das histórias e das políticas. Esses dois problemas são alimentados por outro: as imagens idealizadas da religião, do sujeito e sua subjetividade, da ciência e da razão moderna, desmontadas pelas práticas e linguagens discursivas críticas (SILVEIRA, 2016, p. 94).

Os problemas em que as Ciências da Religião estão enredadas admitiriam a seguinte tripartição: a) “a tendência à multiplicação de estudos sobrecarregados de empirismo [...] tornando a religião apenas um epifenômeno” (posições teóricas de Gasbarro e Usarski?); b) “a busca de essências abstratas, desconectadas dos corpos, das histórias e das políticas” (as

diversas abordagens fenomenológicas?); c) “*as imagens idealizadas da religião, do sujeito e sua subjetividade, da ciência e da razão moderna*” (monoteísmos metodológicos?). Diante dessas questões, o politeísmo metodológico despontaria como uma das “*práticas e linguagens discursivas críticas*” que desmontam as imagens idealizadas da ciência razão moderna, sendo uma via para a resolução dos impasses “*na agenda de investigação das ciências da religião*”:

(SD41) Com efeito, tendo a responder que é possível um politeísmo metodológico entendido como o não exclusivismo de uma perspectiva ou de um método, mas como abertura permanente aos caminhos científicos possíveis ou, na metáfora que aqui fabrico, pontes hermenêuticas. [...] Para um politeísmo metodológico é preciso, então, uma antropologia focada nas sociedades complexas que traga outras formas de perceber o religioso e seus processos de des-diferenciação face à modernidade, ao observar a ação e a prática dos “cientistas nativos” ou dos “nativos-observadores”, termos entendidos como construções provisórias e *a posteriori*. Proponho, assim, que a metodologia nas ciências da religião tenha como base um politeísmo metodológico que, ao invés de focalizar os objetos de estudo, tomando por dada a disciplina a partir da qual projeta seu foco investigativo-cognitivo, ela os submerge no campo (horizonte) de significações (e experiências multidimensionais). Dessa forma, haverá não um objeto pretensamente puro, incontaminado, mas um objeto-feito-tema, sendo revisto pelo viés do objeto e de seu estudo, revendo no mesmo movimento, o contexto em que se constroem as ciências da religião e o carro-chefe temático, os fenômenos religiosos (SILVEIRA, 2016, p. 94-95).

Em síntese, o politeísmo metodológico implicaria em “*o não exclusivismo de uma perspectiva ou de um método*”, sendo uma “*abertura permanente aos caminhos científicos possíveis*”. Para que ele de fato possa se efetivar, faz-se necessária “*uma antropologia focada nas sociedades complexas que traga outras formas de perceber o religioso e seus processos de des-diferenciação face à modernidade*”. Tal proposta, abre-se para alguns questionamentos: essa *antropologia focada nas sociedades complexas* remete à um campo disciplinar específico ou à *etnografia dos laboratórios* de Latour? De que modo expressões como “*cientistas nativos*” e os “*nativos-observadores*” se aplicam metodologicamente à análise do religioso e seus processos de *des-diferenciação* diante da modernidade? A despeito dessas questões, vai ser sugerido que “*a metodologia nas ciências da religião tenha como base um politeísmo metodológico*” (único momento no texto de Silveira que o termo metodologia aparece precedido por um artigo definido para se referir às Ciências da Religião). Ancorada no politeísmo metodológico, a metodologia dessa área deve fazer submergir seus objetos de estudos “*no campo (horizonte) de significações (e experiências multidimensionais)*”, abandonando a ideia de “*um objeto pretensamente puro, incontaminado*” e trabalhando na perspectiva de “*um objeto-feito-tema*”. Para Silveira, isso permitiria rever não só como é concebido o objeto das

Ciências da Religião e o seu estudo, como também “*o contexto em que se constroem as ciências da religião e o carro-chefe temático, os fenômenos religiosos*”.

O politeísmo metodológico é uma proposta traçada radicalmente fora das discussões teóricas e metodológicas internas a área, uma vez que ela é apreendida, no caso brasileiro, como algo sem um procedimento metodológico central, além de não constituir um campo disciplinar específico (a ideia das Ciências da Religião como câmara que acomoda as disciplinas que têm a religião como objeto-tema funciona muito bem nessa posição teórica). Como resultado, isso fez com que a questão do estatuto epistemológico das Ciências da Religião, um dos objetivos principais do texto de Silveira, recebesse pouca atenção. O mesmo não acontece com Passos (2020), que vai tratar do tema a partir do conceito bachelardiano de obstáculo epistemológico:

(SD42) De fato, uma ciência torna-se específica e delimitada, na medida em que alcança maturidade epistêmica e legitimidade política para se estabelecer com sua identidade própria, dentro do grande espectro da chamada “ciência”, politicamente, no âmbito de uma “comunidade científica”. [...] Com os estudos científicos das religiões e da religião não tem sido diferente no decorrer da história, desde que emergiu no fluxo constitutivo das ciências humanas no século XIX. Esses estudos são resultados de um processo histórico que envolve contextos, paradigmas e sujeitos distintos. Como no caso das demais ciências, trata-se de uma singularidade que vai sendo instituída a partir de uma pluralidade de abordagens; do exercício novo que vai alcançando maturidade, do comum que se delimita como próprio; numa palavra, do não-científico que se torna científico. Há que superar, portanto, o mito de uma ciência pronta, de uma fonte única e singular ou de uma história linear que possa caracterizar essa ciência. Nesse sentido, a noção de *obstáculo epistemológico* formulada por Gaston Bachelard pode contribuir com a elucidação de possíveis mistificações da ciência da religião (CRE), na medida em que encarada como uma ciência já construída, ou concluída, do ponto de vista de suas particularidades epistemológicas (PASSOS, 2020, p. 83 [grifos do autor]).

Segundo Passos, é quando uma ciência estabelece sua identidade própria, isto é, sua “*maturidade epistêmica e legitimidade política*” que sua especificidade e delimitação se tornam evidentes. Por conseguinte, não fugiriam a essa regra “*os estudos científicos das religiões e da religião*” (o estudo da religião em geral e o estudo comparado das religiões?), surgidos “*no fluxo constitutivo das ciências humanas no século XIX [...] resultados de um processo histórico que envolve contextos, paradigmas e sujeitos distintos*”. Sob essa perspectiva, a Ciência da Religião, como qualquer prática científica, está situada em condições de produção determinadas, sendo “*instituída a partir de uma pluralidade de abordagens*”. Por isso, seria imprescindível ultrapassar “*o mito de uma ciência pronta, de uma fonte única e singular ou de uma história linear que possa caracterizar essa ciência*”; o que Passos procura fazer se valendo do conceito de obstáculo epistemológico, uma vez que ele “*pode contribuir com a elucidação*

de possíveis mistificações da ciência da religião (CRE), na medida em que encarada como uma ciência já construída, ou concluída, do ponto de vista de suas particularidades epistemológicas". Esse ensaio de Passos, não podemos deixar de observar, encontra certa continuidade com a introdução do *Compêndio*, escrita por ele em parceria com Usarski. Se, naquela introdução, o pensamento de Bachelard aparece apenas timidamente, agora ele é abertamente o ancoradouro teórico de Passos, ainda que eventualmente recorra ao vocabulário kuhniano com expressões como comunidade científica, ciência normal e paradigma⁵⁹³.

Passos (2020) vai identificar três modalidades de obstáculos epistemológicos (conhecimento religioso, secularismo e isolamento epistemológico) presentes na Ciência da Religião, defendendo a necessidade de uma reflexão crítica a respeito deles no contexto da institucionalização da área no país. Ele vai expor esses obstáculos um a um, a começar pelo conhecimento religioso:

(SD43) O primeiro obstáculo da CRE é se fazer propriamente ciência, postura distinta do conhecimento religioso que se encontra em seu próprio objeto e que insiste sempre em falar verdades religiosas. A CRE recorta seu objeto em confronto necessário de verdades: aquela que já foi dita e aquela que deverá ser investigada. Se o problema das ciências humanas é objetivar um objeto que fala, o da CRE é decodificar um objeto que se apresenta precisamente como aquele que “fala a verdade” e que se torna norma para os que nela acreditam. Mais que outros objetos de ciências, o religioso será sempre questionado pela ciência a ele dedicado e exigirá do sujeito que o investiga uma ruptura com seus ensinamentos prontos, gerais, unitários e definitivos. Portanto, há que evitar, antes de tudo, o risco recorrente de confundir o discurso do objeto com o discurso da ciência, a verdade pré-científica com a verdade científica. A CRE se faz como ruptura permanente com seus objetos, no jogo metodológico delicado da distância-proximidade, da audição e da interpretação. *A mistura de discursos é sempre um risco metodológico e teórico no ato concreto de fazer CRE que, no fundo, será sempre conhecimento científico de um conhecimento religioso* (PASSOS, 2020, p. 85 [grifos nossos]).

O primeiro obstáculo detectado por Passos seria o da Ciência da Religião “*se fazer propriamente ciência, postura distinta do conhecimento religioso que se encontra em seu próprio objeto e que insiste sempre em falar verdades religiosas*”. Esse obstáculo, na verdade, se refere ao que Bachelard ([1938] 1996) chamou de ruptura epistemológica, a ultrapassagem do conhecimento comum pelo conhecimento científico – o que pode ser aqui caracterizado como a descontinuidade entre o discurso religioso e o discurso sobre o religioso. Nesse ponto, Passos (2020) comete uma imprecisão conceitual: é a ruptura epistemológica que permite ao pensamento científico tanto receber retificações como superar obstáculos epistemológicos; por

⁵⁹³ Optamos por dizer vocabulário e não conceitos, pois Passos (2020), assim como Oliveira (1996), não faz um uso rigoroso dos operadores conceituais advindos do trabalho de Thomas Kuhn.

sua vez, afirmar que o primeiro obstáculo epistemológico da Ciência da Religião é se fazer ciência, é o mesmo que dizer que ela ainda não é uma ciência – ou, na linguagem de Canguilhem (1977), uma *não-ciência*. A despeito dessa imprecisão, Passos segue sua reflexão apontando as dificuldades inerentes ao objeto da Ciência da Religião, “*um objeto que se apresenta precisamente como aquele que ‘fala a verdade’ e que se torna norma para os que nela acreditam*”, exigindo daquele que o investiga “*uma ruptura com seus ensinamentos prontos, gerais, unitários e definitivos*”, sendo necessário evitar “*confundir o discurso do objeto com o discurso da ciência, a verdade pré-científica com a verdade científica*”. A constante vigilância em não misturar os discursos religiosos com o discurso sobre a religião, “*um risco metodológico e teórico no ato concreto de fazer CRE*”, por conseguinte, coloca-se como a própria condição de existência para a Ciência da Religião, visto que ela “*se faz como ruptura permanente com seus objetos, no jogo metodológico delicado da distância-proximidade, da audição e da interpretação*” – ainda que viva sob o signo de nunca romper definitivamente com o discurso religioso, o obstáculo de “*se fazer propriamente ciência*”, ou seja, produzir sua ruptura epistemológica. Essa contradição se torna mais aguda quando o obstáculo do conhecimento religioso se apresenta sob a forma do discurso teológico:

(SD44) A teologia constitui com frequência o outro obstáculo localizado muitas vezes nesse mesmo território, porém com elementos específicos que, não obstante permitam por natureza distinguir e articular os dados distintos da fé e da razão que a constituem, pode sustentar posturas apologéticas, análogas às apologéticas clássicas. Em primeiro lugar quando o princípio *fides quaerens intellectum* [fé buscando entendimento], mecanicamente transferido para o território das ciências e das religiões contemporâneas, coloca as religiões no esforço de buscar fundamentação para os seus sistemas, doutrinas, rituais e normas, visando, afinal, dar a essas o status de ciência ou de sistema racionalmente fundamentado e legítimo perante a sociedade e perante as ciências. [...] O segundo modelo de operação do obstáculo epistemológico no campo da teologia ocorre quando se nega a distinção entre as duas abordagens, da CRE e da teologia, em nome de uma indistinção epistemológica que já não exige ou aceita a distinção como necessária ou que trata essa distinção de modo indiferente, na medida em que as duas abordagens são colocadas na vala comum dos currículos e das pesquisas e, até mesmo, das nomenclaturas. Esse sincretismo epistemológico se mostra muitas vezes normal nas práticas curriculares nacionais e internacionais, em nome de demandas sociais e políticas. Se no passado a CRE nasceu numa clara ruptura com a teologia, hoje essa ruptura tem se tornado pouco relevante do ponto de vista epistemológico, embora afirmada politicamente pela comunidade científica da área (PASSOS, 2020, p. 90-91).

A relação com a Teologia se torna problemática sob dois aspectos. O primeiro seria quando ela passa a “*sustentar posturas apologéticas*” que colocam “*as religiões no esforço de buscar fundamentação para os seus sistemas, doutrinas, rituais e normas, visando, afinal, dar a essas o status de ciência ou de sistema racionalmente fundamentado e legítimo perante a*

sociedade e perante as ciências”. Sob esse viés, Passos critica os discursos teológicos (apologéticos) que tentam se apropriar do discurso científico para legitimar o conhecimento religioso, ou seja, as verdades religiosas – o que também representaria um risco para a Ciência da Religião. O segundo aspecto problemático da relação entre Ciência da Religião e Teologia reside na indistinção entre esses dois modos de produzir conhecimento, “*uma indistinção epistemológica que já não exige ou aceita a distinção como necessária ou que trata essa distinção de modo indiferente, na medida em que as duas abordagens são colocadas na vala comum dos currículos e das pesquisas e, até mesmo, das nomenclaturas*”. Nesse sentido, já não se trata apenas de um obstáculo epistemológico, mas também de um obstáculo político, uma vez que não distinguir Ciência da Religião e Teologia responderia a demandas que não seriam de ordem científica, porém “*em nome de demandas sociais e políticas*” (crítica que já estava presente em seu texto escrito com Usarski). É na exposição do obstáculo do secularismo que essa dimensão dos impasses institucionais é aprofundada:

(SD45) Esse obstáculo [secularismo] se mostra nos aspectos epistemológico e político-cultural e se posiciona no extremo oposto do anterior, na medida em que termina por negar o próprio estudo científico da religião ou exigir dele uma objetividade tal que não se aplica às demais ciências humanas. Na sua origem, essa postura instaura uma regra diferenciada para a religião no que se refere à legitimidade pública: o valor fundante da modernidade secularizada que relega o religioso para o campo das intimidades individuais e institucionais e nega com frequência a relevância pública de seus estudos ou de sua efetiva contribuição com a coisa pública. No limite dessa postura, nega-se até mesmo a existência de uma ciência dedicada ao estudo da religião. [...] De fato, a CRE ocupa uma posição nem sempre reconhecida pela comunidade científica normal como uma ciência legítima, mas como uma estranha que necessita ser apresentada permanentemente para as vigilâncias epistemológicas oficiais. O reconhecimento recente e em boa medida confuso da área na Capes (área 44) demonstra, por certo, não somente uma maturidade tardia dentre as demais ciências que compuseram as universidades brasileiras, mas também um estranhamento político de fundo que não deixou de acompanhar os processos legitimadores do órgão responsável pela Pós-graduação nacional. Ainda mais flagrante foi o caso do reconhecimento das licenciaturas e das Diretrizes curriculares por parte do Ministério da Educação. O longo percurso político trilhado pelos representantes da área nos órgãos do MEC na realização desses projetos denuncia, de fato, as dificuldades de reconhecer a CRE como ciência normal e lhe conceder e exigir o que se concede exige em relação às demais ciências (PASSOS, 2020, p. 91-92).

Passos argumenta que o secularismo se manifesta como um obstáculo “*na medida em que termina por negar o próprio estudo científico da religião ou exigir dele uma objetividade tal que não se aplica às demais ciências humanas*”. Essa desconfiança teria sua raiz no modo como a religião passou a ser valorada na modernidade secularizada “*que relega o religioso para o campo das intimidades individuais e institucionais e nega com frequência a relevância*

pública de seus estudos ou de sua efetiva contribuição com a coisa pública”. Essa postura, em seu extremo, “*nega-se até mesmo a existência de uma ciência dedicada ao estudo da religião*”. O impacto desse secularismo se encontraria dentro do âmbito científico e não apenas no campo do político e do social, haja vista que “*a CRE ocupa uma posição nem sempre reconhecida pela comunidade científica normal como uma ciência legítima, mas como uma estranha que necessita ser apresentada permanentemente para as vigilâncias epistemológicas oficiais*”. Como exemplo, são oferecidos os casos da criação da área de avaliação de Ciências da Religião e Teologia junto à CAPES (área 44) e das Diretrizes Curriculares para os Cursos de Licenciatura em Ciências da Religião, projetos que tiveram um “*longo percurso político trilhado pelos representantes da área nos órgãos do MEC*” e que denunciam “*as dificuldades de reconhecer a CRE como ciência normal e lhe conceder e exigir o que se concede exige em relação às demais ciências*”. Essas dificuldades, lastreadas em desconfianças em relação a cientificidade da Ciência da Religião, revelaria uma fragilidade interna aos cursos de Ciência da Religião:

(SD46) *A defesa epistemológica da cientificidade da CRE ainda é uma luta em muitas instituições, o que termina por produzir parâmetros empiristas para distingui-la da filosofia e da teologia e, muitas vezes, das abordagens sistemáticas de cunho fenomenológico. Por essa razão, os princípios metodológicos do distanciamento do objeto, do ateísmo metodológico e, até mesmo, da neutralidade científica adquirem nesse ambiente teórico-metodológico relevâncias especiais e são afirmados, com frequência, como regras canônicas para o seu exercício. Trata-se, em princípio, de distinguir a religião como sistema de crenças da religião como objeto de estudo, sendo que a adesão a priori a verdades cridas colocam em risco a verdade investigada. Isso faz com que a ciência da religião se afirme epistemologicamente como não normativa, como abordagem externa ao objeto e como limitada à imanência metodológica de seu exercício, excluindo qualquer fim valorativo e, sobretudo, abordagens apologéticas dos objetos de estudo (PASSOS, 2020, p. 94 [grifos nossos]).*

Por paráfrase, o trecho “*A defesa epistemológica da cientificidade da CRE ainda é uma luta em muitas instituições*”, equivale a dizer que a cientificidade da Ciência da Religião ainda não seria uma realidade em muitas instituições. Isso, na visão do autor, teria por consequência a produção de “*parâmetros empiristas para distingui-la da filosofia e da teologia e, muitas vezes, das abordagens sistemáticas de cunho fenomenológico*” (a adoção de parâmetros empiristas seria uma reação à insuficiente cientificidade da Ciência da Religião? Isso se restringiria apenas ao Brasil?). Esses parâmetros, sustentariam procedimentos metodológicos, tais como “*distanciamento do objeto, do ateísmo metodológico e, até mesmo, da neutralidade científica [que] adquirem nesse ambiente teórico-metodológico relevâncias especiais e são afirmados, com frequência, como regras canônicas para o seu exercício*” (recordemos que essa é a compreensão de uma parcela dos que estão investidos nesse debate, apesar do uso da

expressão *regras canônicas*, que, na verdade, funciona como um efeito transverso: *Esses procedimentos metodológicos são, para nós, que defendemos a cientificidade da Ciência da Religião, regras canônicas para seu exercício*). Essa cientificidade, corresponderia, inicialmente, em “*distinguir a religião como sistema de crenças da religião como objeto de estudo, sendo que a adesão a priori a verdades cridas colocam em risco a verdade investigada*”, exigência que não seria plenamente satisfeita pela Teologia, Filosofia e abordagens fenomenológicas. Em contraposição a esses modos de apreender a religião, a Ciência da Religião seria epistemologicamente não normativa “*como abordagem externa ao objeto e como limitada à imanência metodológica de seu exercício, excluindo qualquer fim valorativo e, sobretudo, abordagens apologéticas dos objetos de estudo*”. Contudo, Passos não pretende afastar a Ciência da Religião das demais disciplinas científicas que estudam a religião, mas mostrar que o terceiro obstáculo da disciplina é não cair no isolamento epistemológico:

(SD47) Esse obstáculo [isolamento epistemológico] menos visível instaura uma imagem pronta da CRE, como paradigma completo que se reproduz de modo estável no decorrer do tempo. Trata-se de um obstáculo muito semelhante ao que Bachelard denomina “obstáculo do conhecimento unitário” que seduz o espírito por sua generalidade simplificadora. A unidade é desejada já pelo espírito pré-científico (1996, p. 107); a dualidade e a contradição são incômodos para quem busca uma visão coerente da realidade. [...] Para os ávidos de segurança e unidade epistemológica, haveria uma CRE pura que nasce como paradigma singular e acabado que se distingue de outras ciências irmãs, originadas no mesmo contexto histórico e teórico. Com efeito, a proposição de uma pureza e generalidade epistemológicas originais pode esconder com eficiência retórica e sob certa estética imagética unitária o processo de construção, marcadamente plural e complexo, quando, ao beber, de um passado puro, garante a legitimidade da área no decorrer da história e, evidentemente, na práxis atual. Além desse itinerário unificador que constitui tanto a CRE como outras ciências, há que lembrar que, no caso dessa, determinadas cobranças de unidade epistemológica, de razões tão epistemológicas quanto políticas, podem precipitar certa pressa metateórica de autodefinição que resulta em formulações simples (PASSOS, 2020, p. 94-95).

Para Passos, esse obstáculo que “*instaura uma imagem pronta da CRE, como paradigma completo que se reproduz de modo estável no decorrer do tempo*”, é análogo ao obstáculo do conhecimento unitário apontado por Bachelard, seduzindo “*o espírito por sua generalidade simplificadora*”, uma vez que essa unidade imaginária afasta a dualidade e a contradição “*para quem busca uma visão coerente da realidade*”. Essa ilusão unitária encontraria a sua especificidade na Ciência da Religião por meio daqueles que acreditam na existência de “*uma CRE pura que nasce como paradigma singular e acabado que se distingue de outras ciências irmãs, originadas no mesmo contexto histórico e teórico*”. Segundo Passos, a busca por “*uma pureza e generalidade epistemológicas originais pode esconder [...] o*

processo de construção, marcadamente plural e complexo, quando, ao beber, de um passado puro, garante a legitimidade da área no decorrer da história e, evidentemente, na práxis atual”.

A quem interessaria esconder esse processo, plural e complexo, de construção da Ciência da Religião, visto que a posição dominante, no Brasil, é a da Ciência da Religião como campo/área de estudos (inter)disciplinar? O referente a quem essa crítica é endereçada é indeterminado. Tratar-se-ia do empirismo reativo que se levanta diante dos questionamentos quanto à falta de cientificidade da Ciência da Religião? Essa tendência unificadora, para o autor, possuiria motivações que não são apenas de ordem epistemológica, mas também política, podendo “*precipitar certa pressa metateórica de autodefinição que resulta em formulações simples*” (seria isso fruto da indistinção entre Ciência da Religião e Teologia?). Passos fornece alguns exemplos dessa tendência:

(SD48) Nesse território de controvérsias epistemológicas, concepções claras e distintas de CRE se afirmam como mais legítimas, senão como a única legítima; seja aquela que se filia a uma fidelidade radical ao termo ciência da religião vinculando-a necessária e tradicionalmente a Max Müller, sejam os que focam nos estudos sociais de religião assumindo-os como sinônimo de ciências sociais da religião e, no fim, sinônimo de ciência da religião e, ainda, os que entendem a fenomenologia como única capaz de dar conta da singularidade religiosa, ou seja, da religião entendida em si mesma. E, no limite da exigência da unidade, alguns postulam uma epistemologia capaz de agregar em sua solidez e generalidade, a CRE e a Teologia. Essas tendências são reais no debate epistemológico atual, ainda que subsistam mais em estado gasoso do que sólido no âmbito dos foros de discussões e das configurações curriculares da área. Entretanto, essas autorreferencialidades irreduzíveis omitem os dados reais dos empréstimos, dos trânsitos e das traduções conceituais inevitáveis entre as áreas que se formam com seus distintos objetos em determinados contextos, bem como as mutações teóricas e metodológicas inerente às ciências. (PASSOS, 2020, p. 95-96).

São elencadas quatro posições teóricas no que tange a unidade epistemológica da Ciência da Religião: a) a que se refere a “*uma fidelidade radical ao termo ciência da religião vinculando-a necessária e tradicionalmente a Max Müller*”; b) a que se centra “*nos estudos sociais de religião assumindo-os como sinônimo de ciências sociais da religião e, no fim, sinônimo de ciência da religião*”; c) a que trata da Fenomenologia “*como única capaz de dar conta da singularidade religiosa, ou seja, da religião entendida em si mesma*”; d) a que postula “*uma epistemologia capaz de agregar em sua solidez e generalidade, a CRE e a Teologia*”. Todas essas posições, para o autor, “*omitem os dados reais dos empréstimos, dos trânsitos e das traduções conceituais inevitáveis entre as áreas que se formam com seus distintos objetos em determinados contextos, bem como as mutações teóricas e metodológicas inerente às ciências*”. Ao rejeitar essas opções, Passos vai defender o que lhe parece ser um entendimento

historicamente mais coerente, situando a Ciência da Religião como um dos ramos das Ciências Humanas⁵⁹⁴ e possuidora de múltiplas fontes:

(SD49) Essa ciência, embora reconhecida com nomenclatura autônoma já no final do século XIX, conheceu um processo plural e não linear no percurso de sua efetiva constituição, de modo a tecer interações diretas com as investigações feitas sobre religião por parte das ciências irmãs: a sociologia, a antropologia, a psicologia e outras. Nesse sentido, há que resgatar o que foi sendo abrigado sob a nomenclatura singular, *ciência da religião* e suas variantes no decorrer do tempo. Os distintos resultados teóricos e metodológicos, bem como as distintas fontes e matrizes metodológicas que se dedicaram à investigação religiosa foram compondo o capital teórico da ciência da religião, na medida em que as investigações avançavam, sobretudo na primeira metade do século XX. Vale citá-las: a) como veia explícita, as pesquisas de Max Müller sobre mitologia indiana pelo viés filológico (1823-1900) pioneiras no estudo científico da religião, denominadas, desde então, ciência da religião; b) os avanços dos estudos da religião nos âmbitos das várias ciências humanas: da sociologia (desde Marx, passando por Durkheim e chegando a Max Weber), da antropologia (Franz Boas, J. G. Frazer e B. Malinowski) e da psicologia (Wundt, Freud, Jung e W. James); c) as abordagens da fenomenologia da religião e da história comparada que avançam e ganham grande envergadura (Rudolf Otto e Mircea Eliade) como abordagem da religião tomada no singular; d) outras abordagens mais recentes como a geografia da religião, a estética da religião e a economia da religião tem munido os estudos atuais de religião com suas contribuições específicas; e) mas, nesse percurso, estiveram também presentes de maneira mais ou menos direta as abordagens clássicas, sobretudo de cunho filosófico, de modo explícito a filosofia da religião (PASSOS, 2020, p. 99-100 [grifo do autor]).

Passos entende que mesmo que a Ciência da Religião seja reconhecida como “*nomenclatura autônoma*” desde o final do século XIX, ela foi, no decorrer de sua constituição, foi produto de “*um processo plural e não linear [...] de modo a tecer interações diretas com as investigações feitas sobre religião por parte das ciências irmãs: a sociologia, a antropologia, a psicologia e outras*”. Em outras palavras, a Ciência da Religião foi construída na intersecção entre as investigações que outras ciências (humanas e sociais) realizaram sobre religião, ou seja, a gênese da Ciência da Religião deve ser buscada não em uma pretensa autonomia que a sua nomenclatura singular possa carregar, mas sim em seus pontos de contato com suas “*ciências irmãs*”, o que implicaria em resgatar em uma genealogia da disciplina “*o que foi sendo abrigado sob a nomenclatura singular, ciência da religião e suas variantes no decorrer do tempo*”. Isso que foi abrigado sob a rubrica de Ciência da Religião (o seu pré-construído) são apenas os “*distintos resultados teóricos e metodológicos*” e as “*distintas fontes e matrizes metodológicas*”

⁵⁹⁴ “Cada ciência moderna constitui, na verdade, um ramo da grande árvore das ciências humanas e carrega características comuns do mesmo tronco, ainda que constitua, necessariamente, ramo original e distinto. Nesse sentido, a CRE é caudatária dos paradigmas – das teorias, dos métodos e dos autores – que construíram as ciências modernas dedicadas ao ser humano, distintas das abordagens clássicas de viés metafísico e teológico” (PASSOS, 2020, p. 96).

dedicadas ao estudo da religião e que gradativamente “*foram compondo o capital teórico da ciência da religião, sobretudo na primeira metade do século XX*”. Em síntese, a Ciência da Religião, tanto em sua fase formativa como em seu período clássico, seria apenas um repositório das demais ciências que tem por objeto-tema a religião (ou um objeto-feito-tema, para retomar a expressão de Silveira) – prova disso é que a variedade de autores e disciplinas que o autor coloca como gênese para a Ciência da Religião. Tendo reposicionado a história da Ciência da Religião nesses termos, Passos vai apresentar o modo como ele entende que a Ciência da Religião se edifica (após a primeira metade do século XX):

(SD50) A CRE se edifica, desde então: a) como ciência que contém objeto próprio, a religião no singular ou plural, sendo esse objeto não apenas dimensão de um objeto mais amplo (a sociedade, a cultura, a linguagem, a arte etc.) e, portanto, entregue aos métodos próprios dessas abordagens; b) com um objeto que é assumido originalmente em um processo de objetivação que rompe com os extremos muitas vezes estabelecidos de posturas militantes: a “religiologia” (conhecimento religioso) e a “ateologia” (que se dedica a negar o próprio objeto religioso), ou, a apologia (de instrumentaliza a ciência em favor do religioso) e a neutralidade científica (que nega todo tipo de valorização do objeto); c) como objeto que exige aproximação metodologicamente regrada, sem os *a priori* de fé e os esoterismos que misturam objetos distintos; d) como método plural que se aproxima do objeto pelas vias disponíveis na sedimentação comum das ciências humanas de um modo geral, da dedução ou da indução, da sistematização ou da construção empírica, da descrição e da análise, das técnicas quantitativas ou qualitativas; e) como construção teórica elaborada na linha histórico-empírica ou sistemática que obedece às leis regulares da objetivação, da verificabilidade, da coerência interna e da clareza semântica; f) como tradição científica que se reproduz ao longo do tempo no interior e fora das comunidades acadêmicas, seguindo as regras epistemológicas e políticas que legitimam o fazer científico nas pesquisas, no ensino e no exercício profissional; g) como prática curricular que se reproduz no âmbito das instituições de ensino, estruturada a partir configurações variadas e com objetivos próprios (PASSOS, 2020, p. 101).

Comentemos brevemente esses pontos apresentados por Passos. A Ciência da Religião teria um objeto próprio, não sendo apenas “*dimensão de um objeto mais amplo (a sociedade, a cultura, a linguagem, a arte etc.) e, portanto, entregue aos métodos próprios dessas abordagens*”. Porém o que singulariza a abordagem da Ciência da Religião, além de nela convergir uma variedade de abordagens sobre religião? O processo em que é estabelecido o seu objeto “*rompe com os extremos muitas vezes estabelecidos de posturas militantes*”. Se a Ciência da Religião tem como seu primeiro obstáculo se tornar ciência, ou seja, ela ainda não rompeu com o conhecimento religioso, não existe descontinuidade observável entre discurso religioso e discurso sobre o religioso. Em razão da ruptura epistemológica que sempre está por ser efetivada, como se estabelece tal aproximação “*metodologicamente regrada*” sobre o objeto? Resta como alternativa para essa não ruptura, assumir os critérios teóricos-metodológicos

“*pelas vias disponíveis na sedimentação comum das ciências humanas de um modo geral*”, ainda que isso não seja garantia para afirmar que a produção científica da Ciência da Religião “*obedece às leis regulares da objetivação, da verificabilidade, da coerência interna e da clareza semântica*”, visto que não se transferem sem retificações o critérios de coerência e cientificidade de uma regionalidade do conhecimento a outra. Nessa perspectiva, “*as regras epistemológicas e políticas que legitimam o fazer científico nas pesquisas, no ensino e no exercício profissional*” não encontram um espaço seguro de reprodução no interior da Ciência da Religião, uma vez que a cientificidade da Ciência da Religião está sempre em questão, bem como seu reconhecimento político e social é constantemente assediado pelo obstáculo do secularismo – dificultando também a “*prática curricular que se reproduz no âmbito das instituições de ensino, estruturada a partir configurações variadas e com objetivos próprios*”. Curiosamente, os obstáculos apontados por Passos são tão imponentes que acabam por inviabilizar as próprias tentativas de superação por ele elaboradas.

Uma outra direção nesse debate vai ser trilhada por Cruz, ordenando a sua reflexão epistemológica sobre a Ciência da Religião de modo distinto das observações de Passos:

(SD51) As reflexões epistemológicas sempre tiveram destaque na prática da ciência nos últimos dois séculos, com o fito de garantir que se apresenta um conhecimento fidedigno sobre um aspecto da realidade, e não um discurso autorreferencial. Enquanto o termo “epistemologia” aponta mais para o trabalho de fundo sobre o conhecimento, Filosofia da Ciência diz mais respeito à reflexão sobre ciências particulares e que partem da prática dos pesquisadores. É sobre a filosofia da Ciência da Religião, que supõe uma preocupação com a história da ciência, que se volta a nossa atenção para esse verbete. O que permite dizer o que a Ciência da Religião é uma *ciência*? Trata-se de uma ciência ou de várias ciências coligadas? Ela é uma disciplina autônoma, que merece seu lugar na academia? E seu objeto, “religião”, também é único e original, ou é múltiplo e derivado? E como a Ciência da Religião se diferencia de outras disciplinas, principalmente da Filosofia da Religião e da Teologia? É parte das “humanidades” ou é uma ciência em sentido mais estrito, seguindo alguns padrões das ciências naturais? (CRUZ, 2022, p. 292-293 [grifos do autor]).

Segundo Cruz, a importância das reflexões epistemológicas para a prática da ciência, “*nos últimos dois séculos*”, sempre residiu no “*fito de garantir que se apresenta um conhecimento fidedigno sobre um aspecto da realidade, e não um discurso autorreferencial*”, assegurando que determinado conhecimento é de fato um conhecimento de teor científico. Ele também vai fazer uma diferenciação entre epistemologia e Filosofia da Ciência, afirmando que “*o termo ‘epistemologia’ aponta mais para o trabalho de fundo sobre o conhecimento, [enquanto] Filosofia da Ciência diz mais respeito à reflexão sobre ciências particulares e que partem da prática dos pesquisadores*”. Ou seja, ele reserva o termo epistemologia para designar

o modo como se produz conhecimento, ao passo que se vale da expressão Filosofia da Ciência para falar de como cada ciência é praticada por seus representantes. Em outras palavras, epistemologia é a teoria geral do conhecimento e Filosofia da Ciência é a reflexão sobre as ciências em sua prática histórica concreta. Nesse contexto, devemos salientar o seguinte ponto no ensaio de Cruz: embora ele se destine ao verbete epistemologia, o foco de sua argumentação desliza para a Filosofia da Ciência. Tal deslocamento é estruturante para todo o texto: “*É sobre a filosofia da Ciência da Religião, que supõe uma preocupação com a história da ciência, que se volta a nossa atenção para esse verbete*” (Notemos também que ele usa a expressão história da ciência e não história das ciências, bem como *filosofia da Ciência da Religião* e não *epistemologia da Ciência da Religião*). É essa filosofia que permite lançar as questões acerca da cientificidade, disciplinaridade, autonomia, objeto e singularidade da Ciência da Religião. Cruz (2022) entende que a história da ciência (termo sempre empregado no singular, sugerindo que ele trata de uma história da ciência em geral) é atravessada pela presença de dois paradigmas de compreensão da ciência: o paradigma newtoniano (método explicativo) e o paradigma romântico (método interpretativo). O primeiro, ele caracteriza do seguinte modo:

(SD52) Para Newton, o único conhecimento seguro é aquele obtido por indução a partir dos fenômenos, sujeito a revisões futuras. [...] Newton sugere, assim que as qualidades dos corpos que não admitem intensificação nem redução de graus devem ser reputadas como qualidades universais de todo e qualquer corpo, dando-se destaque ao princípio da inércia. Essas indicações são complementadas pela matematização de tais qualidades primárias (Newton, 2002, p. 152-155). [...] O objetivo era duplo: estabelecer cadeias de causalidades dos fenômenos e encontrar regularidades que pudessem levar a leis; segundo, procurava-se a redução de um conjunto variado de leis a uma única, que se colocava em um patamar mais alto de generalidade. Segundo Newton, quando essas duas condições estavam satisfeitas, finalmente se teria chegado a uma *explicação* científica. Esse ideal de explicação rapidamente se disseminou pela Europa e influenciou as nascentes ciências humanas no século XVIII. [...] O positivismo do século XIX, por sua vez, pretende construir as ciências humanas seguindo os mesmos métodos das ciências naturais, tomando o ser humano como um objeto entre outros, a ser tratado em termos mecânicos (CRUZ, 2022, p. 293 [grifo do autor]).

O paradigma newtoniano é marcado por uma apreensão indutiva dos fenômenos, passível de retificações, visando dois objetivos: “*estabelecer cadeias de causalidades dos fenômenos e encontrar regularidades que pudessem levar a leis; [...] a redução de um conjunto variado de leis a uma única, que se colocava em um patamar mais alto de generalidade*”. Satisfeitas essas condições, “*finalmente se teria chegado a uma explicação científica*”. Tal compreensão encontrou ampla aceitação na Europa, influenciando a construção das Ciências Humanas entre o século XVIII e XIX, tendo o seu ápice no positivismo, que visava aplicar “*os mesmos métodos das ciências naturais*” para as Ciências Humanas, “*tomando o ser humano*

como um objeto entre outros, a ser tratado em termos mecânicos”. Contra essa percepção mecanicista do ser humano, insurge o paradigma romântico, sobretudo na figura de Schleiermacher:

(SD53) Enquanto reação a essa visão desencantada de mundo, surge o que pode ser chamado *paradigma romântico*. Deixam-se aqui de lado tentativas de elaborar uma ciência não mecânica da natureza, como aquela proposta por Goethe e outros. Destacam-se dois momentos metodológicos para as nascentes ciências humanas. Primeiro⁵⁹⁵, a proposta hermenêutica de Schleiermacher, precedida de sua apologia de uma Ciência da Religião em que a *subjetividade* cumpre um papel fundamental. Segundo ele, “o que se deve defender, é preciso defendê-lo totalmente a partir de si; assim também há de se defender a religião, não como um meio” (apud Ginzo Fernández, 1990, p. XLIX). Assim, só se pode estudar a religião em seus próprios termos (o que quer que isso signifique) e encontrá-la na interioridade do indivíduo, o que a torna *sui generis*. [...] a ideia implicitamente assumida de Schleiermacher, de que a religião se constitui como objeto *sui generis* e que assim requereria um método próprio, influenciou toda uma corrente de estudiosos que foram entendidos como “fenomenólogos da religião”. Entre esses, e dadas as contribuições para a institucionalização da disciplina, pode-se destacar Gerardus van der Leeuw e Mircea Eliade (CRUZ, 2022, p. 293-294 [grifos do autor]).

Cruz afirma que “a proposta hermenêutica de Schleiermacher” é precedida por uma “apologia de uma Ciência da Religião em que a subjetividade cumpre um papel fundamental” (curiosamente, nenhum dos autores do período clássico do estudo comparado das religiões remete a Schleiermacher a apologia de uma Ciência da Religião – nem mesmo Chantepie de la Saussaye, no século XIX). Na visão de Cruz, o paradigma romântico teria servido como fundamento teórico para a emergência da Fenomenologia da Religião, uma vez que dele derivaria a ideia de que “a religião se constitui como objeto *sui generis* e que assim requereria um método próprio”, sendo evocadas como as principais figuras que defenderam essa visão Gerardus van der Leeuw e Mircea Eliade, “dadas as contribuições para a institucionalização da disciplina [Ciência da Religião]” (Cruz apreende a Fenomenologia da Religião como um desdobramento do estudo comparado das religiões). Sob essa ótica, Cruz afirma que foi o confronto entre os paradigmas newtoniano e romântico que estruturou os embates teórico-metodológicos tanto na ciência em geral como no interior da Ciência da Religião:

(SD54) No que tange ao paradigma newtoniano, esse informa abordagens evolucionistas do século XIX, na medida em que buscavam leis gerais do desenvolvimento histórico. Ele também informa os críticos de Eliade, tão comuns nas duas últimas décadas do século XX. Informa também todos os

⁵⁹⁵ O segundo momento do paradigma romântico foi capitaneado por Wilhelm Dilthey, tendo como seu principal produto o *método interpretativo*. Todavia, a Fenomenologia da Religião, na visão de Cruz (2022), é uma corrente de pensamento que retoma as ideias de Schleiermacher e não de Dilthey, ou seja, ela deriva do primeiro momento do paradigma romântico, ao passo que do segundo momento advêm as concepções filosóficas de Husserl, Heidegger, Gadamer e Ricoeur, além de teorizações no campo da Antropologia.

esforços de afirmar a cientificidade da Ciência da Religião em face de críticos que a veem como Teologia ou discurso apologético. [...] Uma das grandes dificuldades é que, como apontado pelo paradigma romântico, os objetos de estudo (pessoas com subjetividade e intencionalidade) não se limitam a produzir “fatos da vida religiosa”. O positivismo clássico sustenta que os “fatos são dados”, e o conhecimento se construiria a partir daí. Pelo que se viu até aqui, os dois paradigmas (que informam toda a ciência, e a Ciência da Religião em particular) se complementam, ainda que sob constante pressão⁵⁹⁶ (CRUZ, 2022, p. 294-295).

De um lado, o paradigma newtoniano estaria na base das concepções evolucionistas da religião do século XIX (no verbete, no entanto, não são apontadas essas concepções, nem os autores delas tributários), bem como dos críticos de Mircea Eliade – além de “*todos os esforços de afirmar a cientificidade da Ciência da Religião em face de críticos que a veem como Teologia ou discurso apologético*”. Do outro lado, estariam os fenomenólogos, ancorados no paradigma romântico, sustentando a crítica de que “*os objetos de estudo (pessoas com subjetividade e intencionalidade) não se limitam a produzir fatos da vida religiosa*”. Esses dois paradigmas seriam complementares “*ainda que sob constante pressão*”. Como saída para os impasses advindos desses embates epistêmicos, Cruz lança mão do recurso à uma Filosofia da Ciência pautada nas Ciências Naturais:

(SD55) Desde o início dos anos 1950, o modelo neopositivista e normativo, então dominante, foi gradualmente sendo substituído por outro, mais histórico e descritivo. Uma das principais contribuições foi o questionamento da ideia de que “fatos são dados”, e se destacou o papel das teorias na configuração daqueles. Os fatos só são observados através de uma lente teórica específica, como a descrição deles pode mudar com a teoria (Chalmers, 1993, p. 46-63). Essa virada questiona não só os postulados positivistas como também a ideia estrita de uma *epoché* nos fenomenologistas. Ligado a isso, destacou-se também a importância da comunidade científica no processo de negociação dos dados. Toda a reflexão anterior a esse novo modelo é individualista, como se uma pessoa pudesse produzir conhecimento objetivo sozinha. De fato, na tradição newtoniana tinha-se a figura do observador imparcial, sem rosto, aquela que faz o teste de seus resultados no ambiente laboratorial. Na tradição romântica, tinha-se a ideia do gênio criativo. Coincidência ou não, as principais produções dos fenomenólogos foram vastas, enciclopédicas e eruditas. Apesar de Van der Leeuw, como já se viu, ter dado um espaço aos testes empíricos, não ofereceu parâmetros para a realização deles. Assim, muitas das afirmações desses autores não passaram ou não sobreviveriam a testes de campo. Hoje se tem consciência de que o teste e a objetividade almejada se processam no interior da comunidade de pesquisadores competentes, daí a importância da institucionalização da área de Ciência da Religião (CRUZ, 2022, p. 295).

⁵⁹⁶ Cruz idealiza a existência de um equilíbrio sadio dessa tensão: “Quando a tendência geral é de supervalorização do discurso e excessiva lealdade a princípios religiosos, um saudável empirismo associado a um “agnosticismo metodológico” é então adotado. Quando, ao contrário, a esterilidade de uma abordagem naturalista da religião, em terceira pessoa, se sobressai, adota-se o diálogo com os informantes e a busca de algo mais distinto que se possa entender como religião” (CRUZ, 2022, p. 295). Todavia, como é mostrado na SD54, o próprio autor busca uma saída para essa tensão, indicando que esse equilíbrio é mais um desejo que uma prática historicamente observável.

Esse novo modelo de Filosofia da Ciência, “*mais histórico e descritivo*”, teria emergido na segunda metade do século XX, substituindo o “*modelo neopositivista e normativo*”, contribuindo para “*o questionamento da ideia de que ‘fatos são dados’, e se destacou o papel das teorias na configuração daqueles*”. Essa perspectiva colocou em questão “*não só os postulados positivistas como também a ideia estrita de uma epoché nos fenomenologistas*”, bem como destacou “*a importância da comunidade científica no processo de negociação dos dados*”. Tal modelo comunitário de pensar e fazer ciência, estaria em oposição ao modelo anterior, individualista, “*como se uma pessoa pudesse produzir conhecimento objetivo sozinha*” – algo que caracterizaria tanto ao paradigma newtoniano como ao romântico (os dois paradigmas, em certo grau, se equivaleriam). Além disso, no caso dos fenomenólogos, eles não teriam fornecido parâmetros suficientes para testes empíricos, fazendo com que “*muitas das afirmações desses autores não passaram ou não sobreviveriam a testes de campo*” (os parâmetros para julgar a cientificidade seriam unicamente os testes empíricos/de campo?). Esse posicionamento atribuído aos fenomenólogos, para Cruz, estaria equivocado, visto que “*Hoje se tem consciência de que o teste e a objetividade almejada se processam no interior da comunidade de pesquisadores competentes, daí a importância da institucionalização da área de Ciência da Religião*” – sugerindo, portanto, que não existiria uma institucionalização da área no período clássico da Ciência da Religião capaz de assegurar o teste e a objetividade do conhecimento por ela produzido (a Ciência da Religião seria uma não-ciência nesse período).

É no aparato advindo das Ciências Naturais que Cruz busca fundamentar sua reflexão epistemológica para a Ciência da Religião. (lembramos que o uso de conceitos advindos de uma área para outra precisa passar por necessários processos de retificação – a menos que se cultive a ilusão de que uma regionalidade científica fornece o critério normativo para as demais áreas). Cruz (2022) evoca os postulados teóricos de dois cientistas da religião que trabalham na linha de uma Filosofia da Ciência pautada nas Ciências Naturais: Jeppe Sinding Jensen, com os *níveis de explicação da realidade*, e Robert McCauley, com o *pluralismo explicativo* aplicado ao estudo da religião, além do cultivo das *virtudes epistemológicas* sugeridas pelo sociólogo do conhecimento Robert Merton (universalismo, ceticismo organizado, desinteresse e comunismo). Não é necessário nos estendermos na discussão sobre as visões de Jensen, McCauley e Merton, visto que nosso interesse se centra no modo como Cruz os mobiliza para justificar uma epistemologia da Ciência da Religião de teor normativo:

(SD56) Duas últimas observações relativas à epistemologia. Primeiro, falamos até agora de “religião” sem grandes problematizações. Contudo, vários autores pronunciam-se contra o uso do conceito como se esse fosse um

objeto na natureza, e já reforçaram, ao contrário, o caráter contextual e de constructo do conceito (Smith, 1998). Assim é frequentemente o uso de “religião” entre aspas, ainda que a maioria use de modo simples, na expectativa de que o uso do termo fique claro pelo contexto. Segundo, a própria noção de epistemologia tem conhecido uma contextualização na forma de “epistemologias alternativas”, reforçando o caráter situado e historicizado da pesquisa científica (Sell, 2017). Elas surgem, seja a partir de vozes marginalizadas no próprio Ocidente (por exemplo, epistemologia feminista), seja a partir de vozes colonizadas pelo Ocidente, dando lugar hoje a “epistemologias do sul”, “epistemologias subalternas” ou “pós-coloniais”. Independentemente do valor cognitivo de tais desdobramentos no campo das ciências humanas, mais do que a eficácia político-social as propostas já descritas de Jensen e McCauley parecem melhor representar o caráter normativo de uma epistemologia da Ciência da Religião hoje (CRUZ, 2022, p. 296-297).

Cruz chama a atenção para os conceitos de religião e de epistemologia. Acerca da religião, ele diz ser um conceito de difícil definição, existindo autores que posicionam “*contra o uso do conceito como se esse fosse um objeto na natureza, e já reforçaram, ao contrário, o caráter contextual e de constructo do conceito [...] [sendo] frequentemente o uso de ‘religião’ entre aspas, ainda que a maioria use de modo simples, na expectativa de que o uso do termo fique claro pelo contexto*” (Por elipse, podemos inferir que existe uma posição naturalista a que uma posição contextualista se opõe no ato de definir o objeto religião). Cruz afirma que esse movimento em torno de definições contextualistas não se restringe ao uso do conceito de religião, voltando-se também para a concepção de epistemologia, “*na forma de ‘epistemologias alternativas’, reforçando o caráter situado e historicizado da pesquisa científica*”. Sob a alcunha de epistemologias alternativas, estaria uma miríade de modos de compreensão do que seja epistemologia, como nos casos da epistemologia feminista e das epistemologias pós-coloniais.

Na perspectiva de Cruz, “*Independentemente do valor cognitivo de tais desdobramentos no campo das ciências humanas, mais do que a eficácia político-social as propostas já descritas de Jensen e McCauley parecem melhor representar o caráter normativo de uma epistemologia da Ciência da Religião hoje*”. Dito de outro modo, são rejeitadas as concepções contextualistas de epistemologia em favor de uma concepção naturalista de epistemologia em Ciência da Religião, sendo Jensen e McCauley os autores tomados como referência para evidenciar o caráter normativo (deontológico) dessa posição teórica, visto que trabalham sob a perspectiva da Filosofia da Ciência apoiada nas Ciências Naturais, que, para Cruz, seria capaz de integrar os paradigmas newtoniano (método explicativo) e romântico (método interpretativo). Todavia, como já tivemos ocasião de mostrar no final do capítulo anterior, esses autores não apresentam uma síntese entre explicação e compreensão em suas propostas, mas

submetem o nível compreensivo ao explicativo, estando mais próximos de uma revitalização do paradigma newtoniano (paradigma neonewtoniano), posicionamento endossado por Cruz. E é nessa constatação que colocamos um ponto de suspensão na análise discursiva do corpus II.

Em síntese, ao longo do corpus II, foram apresentadas diferentes tentativas de equacionar o tema da epistemologia: a epistemologia da Ciência da Religião como exposição crítica de seus princípios, métodos e resultados a partir das múltiplas abordagens que a compõe (SD32); o politeísmo metodológico como abertura permanente aos caminhos científicos possíveis (SD38, SD41); a Ciência da Religião com o repositório de resultados teóricos e metodológicos de distintas fontes e matrizes metodológicas que a compõe (SD49); uma concepção normativa de epistemologia pautada nas Ciências Naturais (SD54, SD55). Embora essas posições teóricas correspondam a um período de maior consolidação institucional dos cursos de Ciências da Religião no Brasil do que nas décadas anteriores, um conjunto de problemas persiste no centro do debate: a diferenciação entre Ciências da Religião e Teologia (SD29,SD44), a existência ou não de um eixo metodológico da área/disciplina (SD26, SD33, SD34, SD36, SD 37, SD38, SD39, SD41, SD50), a tensão em saber se as Ciências da Religião se trata de uma disciplina ou conjunto de disciplinas/campo de estudos (SD25, SD30, SD31, SD32,SD33, SD36, SD49, SD50, SD51), a controversa origem histórica da área no país a partir da aliança entre Teologia da Libertação e Ciências Sociais e suas ressonâncias epistemológicas e político-institucionais (SD28, SD29, SD36, SD44, SD45), os impasses referentes a nomenclatura singular/plural da área (SD30, SD31, SD36, SD49), as incompreensões e expurgos acerca da Fenomenologia da Religião concebida pela Ciência da Religião (SD33, SD34, SD36, SD48, SD54, SD55). Nesse debate, portanto, as ligações entre valor e significação do corpus I são reproduzidas no corpus II – o que parece justificar a nossa tese de que *os embates epistemológicos em Ciência da Religião reproduzem valores e sentidos inscritos na prática discursiva que normatiza sua atividade científica*.

Ao fim e ao cabo, esse mapeamento nos permitiu muito mais visualizar as posições e direções que esses embates tomaram nas duas primeiras décadas do século XXI no Brasil do que neles encontrar alguma solução miraculosa para a ressaca das contradições teóricas e institucionais em que ainda singra o veleiro chamado *Ciências da Religião* e os seus viajantes. De qualquer modo, este é o destino da Análise do Discurso: ela não se presta a alcançar uma realidade, “mas, antes, ela demonstra a complexidade e a instabilidade do que se designa por real” (MACHADO, 2018, p. 32), sempre nos convidando a não competir com a imponentia do discurso, porém aprender a navegar em suas águas significantes (LIMA, 2003).

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS: OS NAVEGANTES TROPICAIS E A POSSIBILIDADE DE NOVAS PARTIDAS

“[...] o essencial do trabalho teórico ainda permanece por fazer, e desejamos, acima de tudo, evitar no leitor a impressão, bastante difundida hoje em dia, de que sabemos todas as respostas” (PÊCHEUX, [1975] 2014a, p. 138).

“Em vez de lhes contar como escrevi aquilo que escrevi, talvez fosse mais interessante falar dos problemas que ainda não resolvi, que não sei como resolver e que tipo de coisa eles me levarão a escrever...” (CALVINO, 1990, p. 82).

O término, seja de uma pesquisa ou de uma paixão, parece quase sempre carregar uma tensão primordial, uma hesitação acerca do que deve ou não ser dito e de como articular em palavras esse dizer. É precisamente este o ponto onde nós estamos. Para desviar das perigosas armadilhas e naufrágios dessa rota de sentimentos tortuosos, retomamos, mais uma vez, a metáfora da cartografia. Por ser uma construção seletiva e representativa, um mapa não tem o propósito de apresentar a imagem da totalidade de um terreno, visto que “mesmo o mais detalhado dos mapas é uma simplificação da realidade” (JOLY, 1990, p. 7). Seu papel, antes de tudo, é fornecer “uma mensagem de localização e de avaliação das distâncias e das direções” (JOLY, 1990, p. 9), proporcionando uma orientação espacial de uma determinada região. Façamos, portanto, o retorno à linha costeira de onde partimos, nosso fado tropical.

Afirmávamos, em nossa introdução, que ainda que a presença da Ciência da Religião possa ser detectada em meados da década de 1960 nas universidades brasileiras, sua reflexão epistemológica começa a ser delineada somente na década de 1990, despontando de fato nas duas primeiras décadas do século XXI, período marcado pela expansão dos cursos de graduação e pós-graduação em Ciências da Religião. Também apontávamos que as variações no modo de designar esses cursos indicavam a existência de posições heterogêneas na discussão sobre a construção do perfil acadêmico do cientista da religião, sua área de formação e atuação. Essa falta de consenso, em nosso entendimento, não se tratava de uma mera disputa verbal, recobrando divergências mais profundas que poderiam ser rastreadas a partir do termo epistemologia. Seduzidos pelo desejo de compreender esse impasse, fizemos de nossa pesquisa uma aventura teórica, transmutando-a em uma viagem para além da borda do mundo por nós

conhecido: a ultrapassagem de um limiar de consistência, o deslocamento de uma territorialidade que até então nos era familiar⁵⁹⁷.

Tomando Georges Canguilhem e Michel Pêcheux como fiadores dessa aventura, empreendemos a construção de um arranjo conceitual e metodológico que fosse capaz de encontrar o processo de produção de conhecimentos científicos em seu fluxo produtivo, ou seja, no entrelaçamento dos conceitos e polêmicas que lastreiam uma prática científica em um dado momento histórico. No cruzamento da genealogia dos conceitos científicos delineada por Canguilhem e na análise da produção material do sentido concebida por Pêcheux, elaboramos a *cartografia discursiva das práticas científicas*. Ela possibilitou que nos guiássemos pelo *universo de valores e sentidos* da Ciência da Religião, o território existencial que essa prática científica criou para si. Além disso, a cartografia discursiva também permitiu formular algumas questões que forneceram as condições de navegabilidade para nosso empreendimento: pode uma genealogia do conceito de religião para a Ciência da Religião mostrar como, historicamente, a Ciência da Religião tem valorado sua atividade científica? Como essa prática científica chegou ao Brasil e o que se instituiu academicamente sob a rubrica de *Ciências da Religião*? Que valores e sentidos são reproduzidos quando o termo epistemologia é retomado no debate sobre o estatuto epistemológico da Ciência da Religião? O desenvolvimento dos capítulos subsequentes, nesse sentido, constituiu-se em uma tentativa de responder a tais questionamentos a partir de nossa prática de pesquisa.

Adentramos, assim, na segunda metade do século XIX, atravessando o trópico do Equador, a fim de rastrear como a Ciência da Religião foi concebida em seu nascedouro europeu. Passando pelos marcos e fronteiras de vastas zonas marinhas, vimos como mito, poesia e metáfora, objetos de análise da Filologia Comparada e da Mitologia Comparada, foram, para as investigações de Max Müller, os sedimentos das primeiras concepções humanas da história e da natureza. Esse mergulho nas águas primordiais da mitologia e da linguagem, permitiu a Müller reunir elementos teóricos e metodológicos para forjar uma formalização para a Ciência da Religião e traçar uma conceituação do objeto dessa nova ciência. A ideia de um estudo comparado das religiões, apesar de encontrar entusiastas em diferentes setores, desde sociedades eruditas até grupos esotéricos, ganhou suas linhas de institucionalização como disciplina acadêmica longe das acaloradas discussões dos salões londrinos, sendo reterritorializada no contexto da reforma universitária holandesa e tendo nas figuras de Cornelis

⁵⁹⁷ “Ultrapassei um limiar de consistência. Antes da influência desse bloco de sensação, desse foco de subjetivação parcial, era a cinzenta monotonia; depois, não sou mais eu mesmo como antes, fui arrebatado em um devir outro, levado para além de meus Territórios existenciais familiares” (GUATTARI, 1992, p. 118).

Petrus Tiele e de Chantepie de la Saussaye seus principais articuladores. Esses autores, cada qual ao seu modo, formularam suas concepções do que seria uma Ciência da Religião, porém sem perderem de vista que ela é composta por duas frentes de trabalho e não se confunde com a Teologia. Esse entendimento, apesar de unânime entre Müller, Tiele e Saussaye, nem sempre encontrou suficiente adesão entre aqueles que estavam à frente das cátedras de Ciência da Religião, como ilustra o caso de Louis Henry Jordan. Em síntese, ao recuperarmos a história epistemológica da fase formativa da disciplina, foi possível observar como se materializa discursivamente a criação do universo de valores e sentidos da Ciência da Religião e suas respectivas condições de produção.

Esse universo se expande no início do século XX diante da importância que passa a ser conferida ao aspecto psicológico da religião, algo que, no século anterior, recebeu um tratamento predominantemente evolucionista. Na contramão dessa visão dominante, os trabalhos de Nathan Söderblom e Rudolf Otto foram de relevante valor crítico, tanto para o estudo geral da religião como para a Ciência da Religião. As concepções de santidade e de experiência do sagrado constituíram uma rota de fuga às abordagens histórico-evolucionistas da religião, ajudando no desenvolvimento da Fenomenologia da Religião – pensada inicialmente por Chantepie de la Saussaye como uma descrição comparada e sistemática de fenômenos religiosos, porém que desponta na primeira metade do século XX como a principal frente de trabalho da Ciência da Religião. Esse novo impulso que a abordagem fenomenológica ganhou, foi endossado pelos intercâmbios teóricos com as pesquisas psicológicas que se interessavam pelo aspecto subjetivo da religião como meio para entender o funcionamento da mente humana. Nessa conjuntura teórica, não era mais a defesa de uma disciplina específica para o estudo comparado das religiões que estava em questão, porém como apreender fenomenologicamente o objeto religião.

Conforme argumentamos, a abordagem fenomenológica desenvolvida no âmbito da Ciência da Religião não possui um credo fundacional, sendo melhor entendida como uma correnteza que arrastou uma geração de pesquisadores numa complexa rede de filiações conceituais, da qual destacamos Gerardus van der Leeuw e William Brede Kristensen como signatários de duas tendências na reflexão fenomenológica sobre a religião. Também mostramos como as apropriações, retificações e críticas feitas à abordagem fenomenológica por Joachim Wach e Raffaele Pettazzoni, produziram robustas compreensões acerca da história e do perfil teórico-metodológico da Ciência da Religião. Somado a isso, expomos como Mircea Eliade fez convergir em seus trabalhos a investigação histórica, fenomenológica e hermenêutica, bem como seus comentários sobre a crise teórica que a Ciência da Religião

passava na década de 1960. Acerca dessa crise, apresentamos como a genealogia e crítica da ideia de religião empreendida por Wilfred Cantwell Smith ilustram um momento limite em que os estudos de religião tinham chegado nos anos 1960. Por fim, traçamos algumas breves indicações que esse debate tomou a partir dos anos 1970, bem como a heterogeneidade das posições teóricas que passaram a compor a Ciência da Religião – período em que essa nomenclatura para a designar tanto uma disciplina como um campo de estudos, uma situação que se tornou constitutiva do estudo científico da religião, produzindo não poucas tensões. E é justamente nessa conjuntura que a situação brasileira mais se assemelha ao quadro da história geral da Ciência da Religião, uma vez que é também na década de 1970 que passam a ser ofertados os primeiros cursos de Ciências da Religião no país. Contudo, as diferentes posições teóricas que acompanharam esses cursos não foram precedidas ou acompanhadas pela ideia de que tal formação tivesse por referente histórico e teórico uma disciplina autônoma dedicada ao estudo comparado das religiões. De posse dessas coordenadas, retornamos à costa brasileira.

Nesse regresso, retroagimos cronologicamente um pouco mais longe, aportando na segunda metade do século XIX, durante o período imperial, sob a regência de Dom Pedro II, a fim de rastrear a chegada das ideias müllerianas ao nosso país. Como demonstramos, uma parte das propostas linguísticas de Müller foi mobilizada no processo de construção ideológica de uma identidade nacional, especialmente no campo da literatura, com José de Alencar, e na nascente etnologia, com Couto de Magalhães. Essas apropriações, todavia, foram permeadas de incompreensões teóricas, sendo prova disso as confusões de José Alencar a respeito das teorias de Müller e a crítica de Sylvio Romero dirigida às pesquisas de Couto de Magalhães. Apesar disso, o apreço pelo trabalho de Müller não ficou restrito a questão da identidade nacional, suscitando interesse também na área da tradução, como no caso de Dom Pedro II, e mesmo no campo da especulação filosófica, como se sucedeu com Farias Brito que, no início do século XX, já testemunhava conhecer as propostas do estudo comparado das religiões. Esse primeiro desembarque na *terra brasilis*, contudo, não veio a constituir uma cátedra ou curso em Ciência da Religião, naufragando quando o idealismo romântico em torno da ideia de nação perdeu seu vigor. E também vieram se somar a esse recife de naufrágios os primeiros projetistas de um estudo comparado das religiões no âmbito universitário brasileiro, Jorge Bertolaso Stella e Jorge César Mota, sem que suas posições teóricas ganhassem maior visibilidade e continuidade, ainda que elas tenham circulado no âmbito do curso de História na USP, entre as décadas de 1960 e 1970.

Foi apenas no processo de criação dos primeiros cursos de Ciências da Religião, também entre as décadas de 1960 e 1970, que a área passou a construir suas embarcações para as

tentativas de navegação no turbulento mar dos acontecimentos históricos: momento das grandes reformas universitárias engendradas durante o regime militar e das alianças para resistir a essa vasta zona sombria que aproximaram pesquisa acadêmica e militância política. Nessa conjuntura, os arranjos em prol da criação dos cursos de Ciências da Religião foram feitos à revelia do que era discutido internacionalmente na área naquele período, tendo eles nascido da relação ambivalente que os primeiros docentes da área (muitos deles com filiações eclesiais católicas ou protestantes) possuíam com a Teologia, atrelando uma perspectiva teológica progressista aos estudos sociológicos, antropológicos e psicológicos da religião. Combinação que tempos depois foi caracterizada como a aliança entre Teologia da Libertação e Ciências Sociais, estando ela na gênese dos cursos de Ciências da Religião.

Os anos 1990 marcam o momento em que os cursos de pós-graduação em Ciências da Religião de fato se consolidam, ainda que timidamente, no âmbito universitário. É criada a subárea de avaliação comum para os cursos de Teologia e Ciências da Religião junto à CAPES, e, concomitantemente, fundada a ANPTER. Começam a emergir a discussão teórica acerca da indefinição do estatuto epistemológico da Ciência da Religião, bem como as primeiras tentativas de respostas e polêmicas em torno do tema. Esses acontecimentos nos serviram de pontos cardeais para rastrear o início do dilema em torno da construção de uma identidade acadêmica da área de Ciências da Religião e as contradições que atravessaram esse processo. Na virada do milênio, esse dilema basicamente se dividiu em duas tomadas de posição: a concepção de que *Ciências da Religião* designa um campo interdisciplinar (composto pelo conjunto das disciplinas que tem por objeto-tema a religião) e a concepção de que *Ciência da Religião* corresponde a uma disciplina autônoma (com história, métodos e teorias próprias – nem sempre apreendidas de modo consensual), ainda que a primeira posição tenha se tornado o entendimento majoritário⁵⁹⁸.

No primeiro período dos cursos de Ciências da Religião no século XXI (2001-2012), mostramos como o debate em torno do estatuto epistemológico delineou suas linhas centrais no Brasil, acompanhando o momento de expansão dos programas de pós-graduação da área e a refundação da antiga ANPTER (atual ANPTECRE). Nessa época, novos problemas emergem, sobretudo acerca da área de atuação do cientista da religião, trazendo para o centro da reflexão epistemológica questões referentes ao perfil do egresso e do seu espaço no mercado profissional. No segundo período da área no novo milênio (2013-2022), apresentamos como ele foi marcado pela publicação de numerosos trabalhos concernentes à teorias, métodos e

⁵⁹⁸ Sob a concepção de campo interdisciplinar também pode ser agrupada a expressão *Ciências das Religiões* e mesmo certos entendimentos do duplo singular *Ciência da Religião*, como no caso de Oliveira (1996).

campo de atuação do cientista da religião e perfil dos cursos de Ciência da Religião. Ligado a isso, importantes acontecimentos institucionais tiveram lugar: a criação da Área de Avaliação de Ciências da Religião e Teologia na CAPES (saindo da condição de subárea da Filosofia) e a aprovação das Diretrizes Curriculares das Licenciaturas em Ciências da Religião. Apesar desse cenário auspicioso à primeira vista, a área vivencia o drama da baixa absorção de seus egressos no mercado de trabalho, sendo eles, inclusive, uma parcela minoritária na composição do corpo docente dos cursos de pós-graduação de sua própria área de formação. Seguindo o rigor de nossa metáfora que nos conduz, dissemos que a formação em Ciências da Religião é um veleiro em águas turbulentas, tornando incerto o destino de seus egressos.

Contudo, pelo rigor da prática, desviamos do canto de um marinheiro triste, singrando em direção ao último movimento de nosso estudo: o mapeamento do debate epistemológico sobre o estatuto epistemológico da Ciência da Religião. Focamos nos processos discursivos em que é tecida a rede discursiva desse confronto, analisando o seu funcionamento discursivo por meio dos efeitos de pré-construído e de discurso transversal, tomando como marcadores linguísticos desses processos as relações anafóricas, rastreando a rede discursiva de palavras, expressões e proposições em que o termo epistemologia está emaranhado. Mostramos, assim, como o *termo epistemologia* é predicado pelas posições teóricas que sustentam e estruturam esse debate, ou seja, como o *tema da epistemologia* é discursivamente construído por tais posições. Na composição de nosso corpus analítico, selecionamos alguns textos que se ocuparam do tema da epistemologia entre os anos de 2001 e 2022, dividindo-os em corpus I (2001/2012) e corpus II (2013/2022).

Na análise do corpus I, observamos que nenhuma das posições teóricas analisadas chegou a elaborar uma conceituação acerca do que seja uma epistemologia da(s) Ciência(s) da Religião(ões), ou mesmo do que o termo epistemologia venha para elas significar, reproduzindo um modo instável e heterogêneo de valorar teoricamente e metodologicamente essa discussão. Já os textos que compõem o corpus II, procuram melhor delimitar e fundamentar o debate acerca do estatuto epistemológico, sendo apresentadas diferentes tentativas de equacionar o tema da epistemologia – o que fez com que deslocássemos nossa análise do termo para o tema da epistemologia. Apesar de surgirem fundamentações teóricas mais consistentes para o debate nesse segundo corpus, persiste uma série de questões históricas, epistemológicas e institucionais: a distinção entre Ciências da Religião e Teologia, a existência ou não de um eixo metodológico da área/disciplina, se Ciência(s) da(s) Religião(ões) designa uma disciplina ou um campo de estudos, etc. Questões que, em resumo, impõem-se como o antigo desafio de dobrar o Cabo das Tormentas. Desafio que a embarcação Ciências da Religião não consegue

ultrapassar, voltando indefinidamente ao seu início... *os embates epistemológicos em Ciência da Religião reproduzem valores e sentidos inscritos na prática discursiva que normatiza sua atividade científica.*

Sob esse ponto de vista, parece-nos emergir as condições para responder às questões que levantamos em nossa introdução: *o que se passa mesmo conosco, cientistas da religião? Como nos tornamos o que somos?* Ao menos no caso brasileiro, passa-se uma profunda desconexão entre a prática científica a qual nominalmente nos vinculamos e os nossos modos dominantes de apreendê-la, fazendo com que os cientistas da religião se tornem estranhos em relação à história epistemológica da disciplina que lhes é constitutiva. E é justamente esse desconhecimento que passa a ser um elemento capital de nossas incompreensões: “continuamos necessariamente estranhos a nós mesmos, não nós compreendemos, *temos* que nos mal-entender” (NIETZSCHE [1887] 1998, p. 7). Para evitar a correnteza sinistra que advém desse desconhecimento, pensamos, juntamente com Canguilhem ([1965] 2012a, p. 43), que o benefício de uma história das ciências é “o de revelar a história na ciência. A história, em nossa opinião, quer dizer o sentido da possibilidade”. Permanecer em nossas incompreensões não precisa ser um destino final. A possibilidade de novas partidas não está fechada.

Em nosso regresso ao cais do porto, acreditamos ter alcançado aqueles que foram os objetivos propostos no início de nossa viagem, visto que cada um dos capítulos foi elaborado no esforço de atendê-los, mareados sob a orientação da cartografia discursiva das práticas científicas: nó conceitual e metodológico da pesquisa e metáfora que agraciou o estilo de nossa escrita. Ao término de nossa longa aventura teórica, reconhecemos que ela não traz uma solução para os inúmeros problemas estruturais da embarcação Ciências da Religião, todavia *nossa tese se oferece como um mapa para que cada cientista da religião trace suas próprias linhas de fuga, ousando pensar, por si mesmo, novas rotas de navegação*⁵⁹⁹.

⁵⁹⁹ “[...] é preciso suportar o que venha a ser pensado, isto é, é preciso *ousar pensar por si mesmo*” (PÊCHEUX, [1975] 2014b, p. 281 [grifos nossos]).

REFERÊNCIAS

AGNOLIN, Adone. **História das Religiões: perspectiva histórico-comparativa**. São Paulo: Paulinas, 2013.

ALLES, Gregory D. (Org.). **Religious Studies: a global view**. London/New York: Routledge, 2008. Disponível em: [http://library.mibckerala.org/lms_frame/eBook/PDF/Alles%20-%20Religious%20Studies.%20A%20Global%20View%20\(Routledge\).pdf](http://library.mibckerala.org/lms_frame/eBook/PDF/Alles%20-%20Religious%20Studies.%20A%20Global%20View%20(Routledge).pdf). Acesso em: 25 nov. 2022.

ALMEIDA, Ana Maria Rocha de.; EL-HANI, Charbel Niño. Um exame histórico-filosófico da biologia evolutiva do desenvolvimento. **Scientiae Studia**, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 9-40, jan./mar. 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ss/a/KBtnzpjBtDxpS9KLSBgpbHN/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 26 mai. 2022.

ALMEIDA, Tiago Santos. **Georges Canguilhem: combates pela história das ciências**. 2016. 223 fl. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de São Paulo, São Paulo, 2016. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-28112016-105946/publico/2016_TiagoSantosAlmeida_VCorr.pdf. Acesso em: 20 mar. 2020.

ALMEIDA, Tatiane Aparecida de. **Disciplinaridade e interdisciplinaridade em Ciência da Religião: estudo analítico-comparativo sobre o perfil teórico-metodológico das propostas pedagógicas dos Programas de Pós-graduação em Ciência (s) da (s) Religião (ões) no Brasil (2017-2020)**. 2022. 307 fl. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Programa Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Minas Gerais, 2022. Disponível em: http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/CienciasDaReligiao_TatianeAparecidaDeAlmeida_30085_Textocompleto.pdf. Acesso em: 1 mar. 2023.

ALTHUSSER, Louis. Resposta a John Lewis. In: ALTHUSSER, Louis. **Posições I**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978a [1973], p. 13-71.

ALTHUSSER, Louis. Elementos de autocrítica. In: ALTHUSSER, Louis. **Posições I**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978b [1972], p. 75-128.

ALTHUSSER, Louis. Materialismo histórico e materialismo dialético. In: ALTHUSSER, Louis; BADIOU, Alain. **Materialismo histórico e materialismo dialético**. São Paulo: Global, 1979a [1969], p. 33-56.

ALTHUSSER, Louis. De O Capital à Filosofia de Marx. In: ALTHUSSER, Louis; RANCIÈRE, Jacques; MACHEREY, Pierre. **Ler o Capital**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979b [1965]. p. 11-74.

ALTHUSSER, Louis. Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado. In: ALTHUSSER, Louis. **Sobre a reprodução**. Petrópolis: Vozes, 1999b [1970], p. 253-294.

ALTHUSSER, Louis. **Por Marx**. Campinas: Editora da Unicamp, 2015 [1965].

ALVES, Miriam Fábria; OLIVEIRA, João Ferreira. Pós-Graduação no Brasil: do Regime Militar aos dias atuais. **RBPAE**, v. 30, n. 2, p. 351-376, mai./ago. 2014. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/rbpaee/article/view/53680/33095>. Acesso em: 22 jan. 2023.

ANDERSON, Perry. **Teoria, política e história**: um debate com E. P. Thompson. Campinas: Editora da Unicamp, 2018 [1980].

ANDRADE, Afrânio Patrocínio de. **Ciência da Religião: contribuição à sua definição, delimitação e autonomia**. 2000. 151 fl. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2000.

ANTUNES, Irlandé. **Lutar com as palavras**: coesão e coerência. São Paulo: Parábola, 2005.

ARAGÃO, Gilbraz. Sobre epistemologias e diálogos: fenomenologia, diálogo inter-religioso e hermenêutica. In: CRUZ, Eduardo; DE MORI, Geraldo (Orgs.). **Teologia e Ciências da Religião**. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: PUC Minas, 2011, p. 95-122.

ARAGÃO, Gilbraz. Ciências da Religião na UNICAP. **NUMEN**, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 271-294, jul./dez. 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21854>. Acesso em: 23 mar. 2023.

ARAGÃO, Gilbraz. Encruzilhadas dos Estudos de Religião no Brasil. **Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP**, Recife, v. 5, n. 1, p. 319-337, 2015. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/theo/article/view/668/564>. Acesso em: 26 mar. 2023.

ASAD, Tel. Reading a Modern Classic: Wilfred Cantwell Smith's The Meaning and End of Religion. **History of Religions**, v. 40, n. 3, p.205–222. (2001). Disponível em: <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/463633>. Acesso em: 18 nov. 2022.

AVCI, Betül. Comparative Theology: An Alternative to Religious Studies or Theology of Religions? **Religions**. v. 9, n. 83, p. 1-9, 2018. Disponível em: <https://www.mdpi.com/2077-1444/9/3/83>. Acesso em: 1 abr. 2022.

BACHELARD, Gaston. A atualidade da história das ciências. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 28, p. 22-26, jan./mar. 1972a [1951].

BACHELARD, Gaston. Conhecimento comum e conhecimento científico. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 28, p. 27-46, jan./mar. 1972b [1953].

BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico**. São Paulo: Contraponto, 1996 [1938].

BAGNO, Marcos. Excurso crítico para uma leitura incontornável. In: SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de Linguística Geral**. São Paulo: Parábola, 2021, p. 321-382.

BAPTISTA, Paulo Agostinho Nogueira. Ciências da Religião e Ensino Religioso: o desafio histórico da formação docente de uma área de conhecimento. **REVER**, São Paulo, v. 15, n. 2,

p. 107-125, jul./dez. 2015. Disponível em:
<https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/26189/18851>. Acesso em 29 mar. 2023.

BARBOSA, Adriel Moreira. A teoria do pensamento complexo como aporte a discussão epistemológica dos estudos de religião. **Reflexus**, Espírito Santo, v. 12, n. 20, p. 673-697, mai./ago. 2022. Disponível em: <https://revista.fuv.edu.br/index.php/reflexus/article/view/692>. Acesso em: 2 abr. 2023.

BARRETO, Tobias. **Ensaio e estudos em philosophia e crítica**. Pernambuco: José Nogueira de Souza, 1891 [1875]. Disponível em:
<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ub000031.pdf>. Acesso em: 5 dez. 2022.

BARSALINI, Glauco.; AMARAL, Deivison Rodrigo do. A(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) e seus paradigmas. **Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP**, Recife, v. 6, n. 1, p. 125-144, jan./jun. 2016. Disponível em:
<https://www1.unicap.br/ojs/index.php/theo/article/view/776>. Acesso em 1 abr. 2023.

BEDIAGA, Begonha (Org.). **Diário do Imperador D. Pedro II (1840-1891)**. vol. 36
 Petrópolis: Museu Imperial, 1999a. Disponível em: <https://museuimperial.museus.gov.br/wp-content/uploads/2020/09/VOL36.pdf>. Acesso em: 5 dez. 2022.

BEDIAGA, Begonha (Org.). **Diário do Imperador D. Pedro II (1840-1891)**. vol. 37
 Petrópolis: Museu Imperial, 1999b. Disponível em: <https://museuimperial.museus.gov.br/wp-content/uploads/2020/09/VOL37.pdf>. Acesso em: 5 dez. 2022.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BOBSIN, Oneide.; SILVA, Marcelo Ramos Saldanha. (Orgs.). **Ciências da Religião: uma hóspede impertinente**. São Leopoldo: Faculdades EST, 2020. Disponível em:
http://www.est.edu.br/downloads/pdfs/biblioteca/livros-digitais/CIENCIAS_DA_RELIGIAO_UMA_HOSPEDE_IMPERTINENTE.pdf?fbclid=IwAR2shrNgfqVQ6s5Mm3Z4bBasqg8dBN-AmAwHwD9xUwwS8W6cWiyV2v16Zgo. Acesso em: 18 mar. 2023.

BORTOLETO, Edivaldo José. Ensaio para uma Ciência da Religião Latino Americana e Caribenha. In: POZZER, Adecir; et al (Orgs.). **Ensino religioso na educação básica: fundamentos epistemológicos e curriculares**. Florianópolis: Saberes em Diálogo, 2015, p. 103-134. Disponível em: https://fonaper.com.br/wp-content/uploads/2020/05/er_na_eb_2015.pdf. Acesso em 20 jan. 2023.

BRANDT, Hermann. As Ciências da religião numa perspectiva intercultural. A percepção oposta da fenomenologia da religião no Brasil e na Alemanha. **Estudos Teológicos**, v. 46, n. 1, p. 122-151, 2006. Disponível em:
http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/503/447. Acesso em: 6 mar. 2023.

BRANDT, Hermann. Rudolf Otto e sua obra *O Sagrado* (1917). In: OTTO, Rudolf. **O sagrado: os aspectos irracionais da noção do divino e sua relação com o racional**. São Leopoldo: Sinodal, 2017, p. 9-17.

BRAUER, Jerald. Prefacio. In: ELIADE, Mircea; KITAGAWA, Joseph. (Orgs.). **Metodología de la historia de las religiones**. Buenos Aires: Paidós, 1967 [1959], p. 13-17.

BRAUNSTEIN, Jean-François. Bachelard, Canguilhem, Foucault: le “style français” en épistémologie. In: WAGNER, Pierre. (Org.). **Les philosophes et la science**. Paris, Gallimard, 2002, p. 1-31.

BRITO, Raimundo Farias. **O mundo interior**: ensaios sobre os dados gerais da filosofia do espírito. Brasília: Senado Federal, 2006 [1914]. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/519118/MundoInterior.pdf>. Acesso em: 7 dez. 2022.

BURNOUF, Émile-Louis. **La science des religions**. Paris: Maisonneuve, 1876. Disponível em: https://archive.org/details/bub_gb_SG4AAAAAMAAJ/page/n3/mode/2up?view=theater. Acesso em: 17 fev. 2022.

BURNOUF, Émile-Louis. A ciência da religião: método e princípios. **REVER**, São Paulo, v. 21, n. 3, p.175-196, set./dez. 2021 [1876]. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/56712/38268>. Acesso em: 21 mar. 2023.

CALVANI, Carlos Eduardo. Protestantismo Liberal, Ecumênico, Revolucionário e Pluralista no Brasil: um Projeto que Ainda não se Extinguiu. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 13, n. 40, p. 1896-1929, out./dez. 2015. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2015v13n40p1896/9041>. Acesso em: 12 dez. 2022.

CALVANI, Carlos Eduardo. Bertolaso Stella na fronteira entre Teologia e Ciência da Religião: um exercício de religiografia na pré-história da autonomia de duas áreas. **REVER**, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 47-64, mai./ago. 2019. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/45148/29854>. Acesso em: 12 dez. 2022.

CALVINO, Italo. **Seis propostas para o próximo milênio**: lições americanas. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CAMPOS, Fabiano Victor. Explicar e compreender: a querela em torno do procedimento epistemológico próprio da Ciência da Religião. **Interações**, Belo Horizonte, v. 13, n. 23, p. 38-72, jan./jul. 2018. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/18193/13591>. Acesso em: 28 fev. 2023.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Ciência da Religião, Ciências da Religião, Ciências das Religiões? Observações de um antropólogo a partir da experiência no corpo docente de um programa de pós-graduação da área. In: TEIXEIRA, Faustino. (Org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil**. Afirmação de uma área acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 197-232.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. **Ciências Sociais e Ciências da Religião**: polêmicas e interlocuções. São Paulo: Paulinas, 2008.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Les Sciences Religieuses: um olhar a partir do Brasil para o campo de estudos da religião na França. **Estudos de Religiao** (IMS), v. 25, p. 12-28, 2011. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/2809>. Acesso em: 26 abr. 2022.

CÂNDIDO, Antônio. **Formação da Literatura Brasileira**. Vol. 2. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.

CANGUILHEM, Georges. **Ideologia e Racionalidade nas Ciências da Vida**. Lisboa: Edições 70, 1977.

CANGUILHEM, Georges. O cérebro e o pensamento. **Natureza Humana**, v. 8, n. 1, p. 183-210, jan./jun. 2006 [1980]. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v8n1/v8n1a06.pdf>. Acesso em: 9 set. 2021.

CANGUILHEM, Georges. **O normal e o patológico**. São Paulo: Forense Universitária, 2011 [1980].

CANGUILHEM, Georges. **O conhecimento da vida**. São Paulo: Forense Universitária, 2012a [1965].

CANGUILHEM, Georges. **Estudos de História e Filosofia das Ciências**: concernentes aos vivos e à vida. São Paulo: Forense Universitária, 2012b [1968].

CANGUILHEM, Georges. **A formação do conceito de reflexo nos séculos XVII e XVIII**. São Paulo: Córrego, 2022 [1977].

CAPPS, Walter H. Religious Studies. **The Making of a Discipline**. Minneapolis: Fortress Press, 1995.

CASTRO, Leandro Evangelista Silva. Ciências da Religião: autonomia e cientificidade. **Revista Senso**. 25 nov. 2020. Disponível em: <https://revistasenso.com.br/zrs-edicao-19/ciencias-da-religiao-autonomia-e-cientificidade/>. Acesso em: 22 mar. 2021.

CASTRO, Leandro Evangelista Silva. **Ciências da Religião no Brasil**: um estudo sobre o processo de constituição do estatuto epistemológico da disciplina. 2021. 174 fl. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Minas Gerais, 2021. Disponível em: http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/CienciasDaReligiao_LeandroEvangelistaSilvaCastro_29565_Textocompleto.pdf. Acesso em 01 fev. 2023.

CECCHETTI, Elcio. Introdução. In: RISKE-KOCH, Simone; OLIVEIRA, Lílian Blanck; POZZER, Adecir Pozzer (Orgs.). **Formação inicial em Ensino Religioso**: experiências em cursos de Ciência(s) da(s) Religião(ões) no Brasil. Florianópolis: Saberes em Diálogo, 2017, p. 13-19. Disponível em: https://fonaper.com.br/wp-content/uploads/2020/05/formacao_inicial_em_ensino_religioso.pdf. Acesso em: 21 mar. 2023.

COLYER-FERGUSSON, Beatrice Stanley. Translator's preface. In: SAUSSAYE, Pierre Daniel Chantepie de la. **Manual of the science of religion**. Londres: Longmans, 1891, p. ix-

x. Disponível em:

<https://archive.org/details/manualofscienceo00chan/page/n5/mode/2up?view=theater>. Acesso em: 9 mai. 2022.

CONCEIÇÃO, Douglas. Perspectivas investigativas da religião na Amazônia: reflexões sobre a emergência do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade do Estado do Pará. **NUMEM**, Juiz de Fora, v. 15, p. 295-319, jul./dez. 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21853>. Acesso em: 23 mar. 2023.

COORDENAÇÃO DE APERFEIÇOAMENTO DE PESSOAL DE NÍVEL SUPERIOR – CAPES. Documento de área. Área 44: Ciências da Religião e Teologia. 2019. Disponível em: <https://www.gov.br/capes/pt-br/centrais-de-conteudo/ciencia-religiao-teologia-pdf>. Acesso em: 5 mar. 2021.

COPI, Irving. **Introdução à lógica**. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1978 [1968].

COSTA, João Cruz. Resenha de História do positivismo no Brasil. **Revista de História da USP**, v. 28 n. 57, p. 250-253, jan./mar. 1964. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/122675/119175>. Acesso em: 25 jan. 2023.

COSTA, Gilmar Gonçalves da. **A ciência da religião na Torre de Marfim?** Uma análise sobre a significância da área, do ponto de vista de mestres e doutores formados na PUCSP. 2012. 120 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/1850/1/Gilmar%20Goncalves%20da%20Costa.pdf>. Acesso em: 21 fev. 2023.

COSTA, Matheus Oliva. Moção contra a falta de empregabilidade de cientistas das religiões - lida no Simpósio Nacional da ABHR 2016. **REVER**, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 175-179, mai./ago. 2016. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/29435/20511>. Acesso em 22 mar. 2023.

COSTA, Matheus Oliva. **Ciência da religião aplicada como o terceiro ramo da Religionswissenschaft**: história, análises e propostas de atuação profissional. 2019. 241 fl. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/22356/2/Matheus%20Oliva%20da%20Costa.pdf>. Acesso em: 20 dez. 2022.

COSTA, Matheus Oliva. Condições e método básico para a prática da ciência da religião aplicada. **REVER**, São Paulo, v. 22, n. 2, p. 13-29, mai./ago. 2022. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/59488/41101>. Acesso em: 7 abr. 2023.

CRUZ, Eduardo. Estatuto epistemológico da Ciência da Religião. In: PASSOS, João Décio.; USARSKI, Frank. (Orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013.

CRUZ, Eduardo. A Epistemologia da Ciência da Religião: elementos para uma visão deflacionária. **Interações**, Belo Horizonte, v. 13, n. 23, p. 14-22, jan./jun. 2018. Disponível

em: periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/18159. Acesso em: 11 nov. 2018.

CRUZ, Eduardo. Revisitando dois paradigmas na Ciência da Religião. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 17, n. 53, p. 589-614, mai./ago. 2019. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/19218/16459>. Acesso em: 4abr. 2023.

CRUZ, Eduardo. Epistemologia. In: USARSKI, Frank.; TEIXEIRA, Alfredo.; PASSOS, Décio João. (Orgs.). **Dicionário de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas/Loyola/Paulus, 2022, p. 292-297.

DE FRANCO, Clarissa, ALTRAN, José. A interdisciplinaridade como constituinte metodológica da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões). *Revista InterCiente*, v. 2, p. 29-40, 2015. Disponível em: <http://publicacoes.ufabc.edu.br/interciente/wp-content/uploads/2015/01/Artigo-Interciente-Clarissa-De-Franco-e-Jos%C3%A9-Altran.pdf>. Acesso em 23 mar. 2023.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. **O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia**. São Paulo: Editora 34, 2011 [1972].

DREHER, Luís. Ciência(s) da Religião: teoria e pós-graduação no Brasil. In: TEIXEIRA, Faustino. (Org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil**. Afirmação de uma área acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 151-178.

DREHER, Luís. (Org.). **A essência manifesta: a fenomenologia nos estudos interdisciplinares da religião**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2003.

DREHER, Luís. Filosofia da Religião e Ciências da Religião: Impressões Gerais. **Agnes – Cadernos de Teoria da religião**, São Paulo, v. 8, p. 51-88, 2008. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/agnes/article/view/44956/29772>. Acesso em: 12 jan. 2023.

DROOGERS, André. Sincretismo. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 21, n. 3, p. 139-150, set./dez. 1981. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/1335/1286. Acesso em: 16 mar. 2023.

DUMÉZIL, Georges. Prefácio. In: ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1998 [1949], p.ix-xv.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 1996 [1912].

ELIADE, Mircea. Observaciones metodologicas sobre el estudio del simbolismo religioso. In: ELIADE, Mircea; KITAGAWA, Joseph. (Orgs.). **Metodología de la historia de las religiones**. Buenos Aires: Paidós, 1967 [1959], p. 116-139.

ELIADE, Mircea. **Origens: história e sentido na religião**. Lisboa: Edições 70, 1989 [1969].

ELIADE, Mircea. **Mito do eterno retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992 [1949].

ELIADE, Mircea. **O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, 2002 [1983].

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1998 [1949].

ELIADE, Mircea. **Mefistófeles e o Andrógino**: comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus. São Paulo: Martins Fontes, 1999 [1962].

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2010 [1957].

ELIADE, Mircea; KITAGAWA, Joseph. (Orgs.). **Metodología de la historia de las religiones**. Buenos Aires: Paidós, 1967 [1959].

ENGLER, Steven. Processo de elaboração de teoria: o trabalho com o espectro teoria-dados. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 17, n. 53, p. 569-588, maio/ago. 2019 [2011]. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/20659/16458>. Acesso em 25 nov. 2022.

ENGLER, Steven; GARDINER, Mark Q. Ten Implications of Semantic Holism for Theories of Religion. **Method and Theory in the Study of Religion**, v.22, n. 4, p. 283-292, 2010. Disponível em: https://brill.com/view/journals/mts/22/4/article-p283_5.xml?language=en. Acesso em 25 nov. 2022.

ESPINOSA, Baruch. **Breve tratado sobre Deus, o ser humano e sua felicidade**. Petrópolis: Vozes, 2021.

FERREIRA, Amauri Carlos; SENRA, Flávio Augusto. Tendência interdisciplinar das Ciências da Religião no Brasil. O debate epistemológico em torno da interdisciplinaridade e o paralelo com a constituição da área no país. **NUMEN**, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 249-269, jul./dez. 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21852>. Acesso em: 14 dez. 2020.

FIGUEIRA, Eulálio Avelino Pereira. **O Estatuto Epistemológico da “Ciências da Religião”**. 1993. 129 fl. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1993.

FIGUEIRA, Eulálio Avelino Pereira. **A religião na contingência e solidariedade**: a experiência humana do sagrado para fazer Ciência da Religião. Um estudo à luz do pensamento pragmático de Richard Rorty. 2004. 296fl. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2004.

FIGUEIREDO, Nestor. Grounded Theory e Ciência da Religião em um potencial uso metodológico. **Reflexus**, Espírito Santo, v. 14, n. 23, p. 97-130, jan./jun. 2020. Disponível em: <https://revista.fuv.edu.br/index.php/reflexus/article/view/2289/2176>. Acesso em: 7 abr. 2023.

FIGUEIREDO, Nestor. **Religião como objeto de ciência**: a ideia de uma disciplina epistemologicamente autônoma a partir de uma abordagem definicional. 2022. 299fl. Tese (Doutorado em Ciências das Religiões) – Centro de Educação da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2022. Disponível em: https://repositorio.ufpb.br/jspui/bitstream/123456789/25212/1/NestorPintoDeFigueiredoJ%c3%banior_Tese.pdf. Acesso em 5 fev. 2023.

FILHO, Paulo Gonçalves Silva. Considerações Teóricas em Torno do Reduccionismo Funcionalista em Ciências da Religião. **REVER**, São Paulo, v. 4, n. 4, p. 43-72, 2004. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv4_2004/p_silva.pdf. Acesso em: 05 mar. 2023.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. São Paulo: Paulus, 1999 [1987].

FITZGERALD, Timothy. **The Ideology of Religious Studies**. New York: Oxford University Press, 2000.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. São Paulo: Forense Universitária, 2012 [1969].

FOUCAULT, Michel. A vida: a experiência e a ciência. In: MOTTA, Manoel Barros da. (Org.). **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Ditos e Escritos II. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013 [1984], p. 369-384.

FRENSCHKOWSKI, Marco. The Science of Religion, Folklore Studies, and the Occult Field in Great Britain (1870–1914): Some Observations on Competition and Cain-Abel Conflicts. In: MÜHLEMATTER, Yves.; ZANDER, Helmut. (Orgs.). **Occult Roots of Religious Studies: On the Influence of Non-Hegemonic Currents on Academia around 1900**. Berlin, Boston: De Gruyter Oldenbourg, 2021, p. 44-81. Disponível em: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9783110664270-003/html>. Acesso em: 18 fev. 2022.

FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão**. Porto Alegre: L&PM, 2011 [1927].

GADET, Fraçoise; PÊCHEUX, Michel. **A língua inatingível**: o discurso na história da linguística. Campinas: Editora RG, 2010 [1981].

GASBARRO, Nicola Maria. Fenomenologia da Religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. (Orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013, p.75-99.

GEERTZ, Armin. Enfoques metodológicos sobre história das religiões. In: SIEPIERSKI, Paulo; GIL, Benedito. (Orgs.). **Religião no Brasil**: enfoques, dinâmicas e abordagens. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 13-38.

GOMES, Antônio Maspoli Araujo; RODRIGUES, Cátia Cilene Lima. Epistemologia do Objeto de Estudos das Ciências da Religião, um estudo de caso. **NUMEN**, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 377-402, jul./dez. 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21856>. Acesso em: 23 mar. 2023.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é ciência da religião?** São Paulo: Paulinas, 2005 [1988].

GROSS, Eduardo. Considerações sobre a teologia entre os estudos da religião. In: TEIXEIRA, Faustino. (Org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil**. Afirmação de uma área acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 323-346.

GROSS, Eduardo. A ciência da religião no Brasil: teses sobre sua constituição e seus desafios. In: OLIVEIRA, K. L.; REBLIN, I. A.; SCHAPER, V.G.; GROSS, E.; WESTHELLE, V. (Orgs.). **Religião, política, poder e cultura na América Latina**. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2012, p. 13-26.

GROSS, Eduardo. Conhecimento sobre religião, Ciência da Religião e Ensino Religioso. **NUMEN**, Juiz de Fora, v. 17, n. 1, p.119-138, jan./jun. 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21925>. Acesso em: 23 mar. 2023.

GROSS, Eduardo. Phenomenology and Hermeneutics in Brazilian Religious Studies. **Open Theology**, v. 4, p. 246-257, 2018. Disponível em: <https://www.degruyter.com/view/j/opth.2018.4.issue-1/opth-2018-0018/opth-2018-0018.xml>. Acesso em: 11 nov. 2018.

GROSS, Rita. **Buddhism after patriarchy**: a feminist history, analysis and reconstruc of Buddhism. New York: State University of New York, 1992. Disponível em: <https://archive.org/details/buddhismafterpat00gros/page/n5/mode/2up?view=theater>. Acesso em: 23 nov. 2022.

GROSS, Rita. **A garland of feminist reflexions**: forty years of religious exploration. Los Angeles: University of California, 2009. Disponível em: <https://archive.org/details/garlandoffeminis0000unse/page/n3/mode/2up>. Acesso em: 23 nov. 2022.

GUATTARI, Félix. **Caosmose**: um novo paradigma estético. São Paulo: Editora 34, 1992.

GUIMARÃES, André Eduardo. **O sagrado e a história**: fenômeno religioso e valorização da história à luz do anti-historicismo de Mircea Eliade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

GUERRIERO, Silas. Ciência da Religião na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: demarcações curriculares de uma concepção. **REVER**, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 13-23, mai./ago. 2019. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/45146/29853>. Acesso em: 22 jan. 2023.

HAROCHE, Claudine.; PÊCHEUX, Michel.; HENRY, Paul. A semântica e o corte saussuriano: língua, linguagem, discurso. In: BARONAS, Roberto Leiser. **Análise do discurso**: apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva. São Carlos: Pedro & João Editores, 2011[1971], p. 13-32.

HARVEY, John Wilfred. Translator's preface. In: OTTO, Rudolf. **The Idea of Holy**: an inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational. New York: Oxford University Press, 1924a, p. v-xv. Disponível em: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.22259/page/n5/mode/2up?view=theater>. Acesso em: 20 ago. 2022.

HARVEY, John Wilfred. The expression of numinous in english. In: OTTO, Rudolf. **The Idea of Holy**: an inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational. New York: Oxford University Press, 1924b, p. 222-225. Disponível: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.22259/page/n5/mode/2up?view=theater>. Acesso em: 20 ago. 2022.

HENRY, Paul. Os fundamentos teóricos da análise automática do discurso de Michel Pêcheux. In: GADET, Françoise; HAK, Tony. (Orgs.). **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Campinas: Editora da UNICAMP, 2014, p. 11-38.

HERBERT, Thomas. Observações gerais para uma teoria das ideologias. **RUA**, Campinas, v. 1, n. 1, p. 63–89, 1995 [1968]. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rua/article/view/8638926>. Acesso em: 20 mai. 2021.

HERBERT, Thomas. Reflexões sobre a situação teórica das ciências sociais e, especialmente, da psicologia social. In: ORLANDI, Eni. (Org.). **Análise de Discurso**: Michel Pêcheux. Textos escolhidos por Eni Puccinelli Orlandi. Campinas: Pontes Editores, 2016 [1966], p. 21-54.

HENRIQUE, Márcio Couto. **O general e os tapuios**: linguagem, raça e mestiçagem em Couto de Magalhães (1864-1876). 2003. 102 fl. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2003. Disponível em: http://www.repositorio.ufpa.br/jspui/bitstream/2011/2474/6/Dissertacao_GeneralTapuiosLinguagem.pdf. Acesso em: 30 nov. 2022.

HERRERA, Sonia Elizabeth Reyes. **Reconstrução do processo de formação e desenvolvimento da área de Estudos da Religião nas Ciências Sociais Brasileiras**. 2004, 314 fl. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande de Sul, Porto Alegre, 2004. Disponível em: <https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/5422/000425955.pdf?...1>. Acesso em: 24 jan. 2023.

HIGUET, Etienne. Alfred. A Teologia em Programas de Ciências da Religião. **Correlatio**, v. 5, n. 9, mai. p. 37-51. 2006. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/COR/article/view/1726/1717>. Acesso em 6 mar. 2023.

HIGUET, Etienne. Alfred. Reformulação do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo: aspectos históricos e epistemológicos. **NUMEN**, Juiz de Fora, v. 15, p. 343-375, jul./dez. 2012. Disponível: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21865>. Acesso em: 23 mar. 2023.

HOBSBAWM, Eric. **A era dos impérios 1875-1914**. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

HOCK, Klaus. **Introdução à ciência da religião**. São Paulo: Loyola, 2010 [2002].

HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico; PORTELLA, Rodrigo. Ciência da Religião: uma proposta a caminho para consensos mínimos. **NUMEN**, Juiz de Fora, v. 15, p. 433-456, jul./dez. 2012.

Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21847>. Acesso em: 23 mar. 2023.

ILARI, Rodolfo.; GERALDI, João Wanderley. **Semântica**. São Paulo: Ática, 1999.

JAMES, George Alfred. Phenomenology and the Study of Religion: The Archaeology of an Approach. **The Journal of Religion**, v. 65, n. 3, p. 311-335, 1985. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1202983>. Acesso em: 3 set. 2022.

JANKOWSKY, Kurt. F. Max Müller and the development of linguistic science. **Historiographia Linguistica**, v. 6, n. 3, p. 339-359, 1979. Disponível em: <https://www.jbe-platform.com/content/journals/10.1075/hl.6.3.05jan>. Acesso em: 7 abr. 2022.

JENSEN, Jeppe Sinding. Epistemologia. **REVER**, São Paulo, v. 13, n. 2, p. 171-191, jul./dez. 2013. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/18418>. Acesso em: 11 abr. 2023.

JOLY, Fernand. **A cartografia**. São Paulo: Papirus, 1990.

JORDAN, Louis Henry. **Comparative Religion: its Genesis and Growth**. Edimburgo: T. & T. Clark, 1905. Disponível em: <https://archive.org/details/co00mparativereligjordrich/page/n9/mode/2up?view=theater>. Acesso em: 24 jun. 2022.

JOSGRILBERG, Rui de Souza. Ciências da Religião e/ou Teologia: uma questão epistemológica. **Revista Caminhando**, v. 6, n. 1, p.7-17, 2001. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/Caminhando/article/view/2280/2283>. Acesso em: 12 mar. 2023.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Rio de Janeiro: Vozes, 2012 [1904].

KITAGAWA, Joseph. Vida y pensamiento de Joachim Wach. In: WACH, Joachim. **El estudio comparado de las religiones**. Buenos Aires: Paidós, 1964 [1958], p. 15-48.

KITAGAWA, Joseph. La historia de las religiones em los Estados Unidos de Norteamérica. In: ELIADE, Mircea; KITAGAWA, Joseph. (Orgs.). **Metodología de la historia de las religiones**. Buenos Aires: Paidós, 1967 [1959], p. 19-52.

KITAGAWA, Joseph. Verstehen and Erlösung. In: WACH, Joachim, **Introduction to the history of religions**: Joachim Wach. New York: Macmillan, 1988, p. ix-xxxiv.

KRAEMER, Hendrik. Introduction. In: KRISTENSEN, William Brede. **The meaning of religion: lectures in phenomenology of religion**. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1960, p.xi-xxv.

KRISTENSEN, William Brede. **The meaning of religion: lectures in phenomenology of religion**. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1960.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1988 [1970].

LECOURT, Dominique. **Para uma crítica da epistemologia**. Lisboa: Assírio e Alvim, 1980.

LARA, Márcio Zacarias. **A(s) ciência(s) da(s) religião(ões) no alvorecer de um novo paradigma**. 2003. 197 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2003. Disponível em: <http://tede.metodista.br/jspui/bitstream/tede/397/1/Marcio%20Zacarias.pdf>. Acesso em: 27 fev. 2023.

LEEUW, Gerardus van der. **Fenomenologia de la Religion**. México/Buenos Aires: Fundo de Cultura Económica, 1964 [1956].

LEITE, Marli Quadros. Alencar e a formação do pensamento crítico sobre o português do Brasil. **Língua e Literatura**, n. 27, p. 83-121, 2003. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/linguaeliteratura/article/view/105441/104110>. Acesso em 26 nov. 2022.

LIMA, Éber Ferreira S. **Entre a sacristia e o laboratório: os intelectuais protestantes brasileiros e a produção da cultura (1903-1942)**. 2008, 195p. Tese (Doutorado em História) – UNESP/Faculdade de Ciências e Letras, Assis, 2008. Disponível em: http://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/103171/lima_efs_dr_assis.pdf?sequence=1. Acesso em: 12 dez. 2022.

LIMA, Maria Emilia Amarante. **A construção discursiva do povo brasileiro: os discursos de 1º de maio de Getúlio Vargas**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

LIMA, Maria Emilia Amarante. Análise do discurso e/ou análise do conteúdo. **Psicologia em Revista**, Belo Horizonte, v. 9, n. 13, p.76-88, jun. 2003. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/psicologiaemrevista/article/view>. Acesso em: 11 abr. 2023.

MACHADO, Marília Novaes da Mata. Análise do Discurso e Psicologia Social: um vínculo esquecido. **Mnemosine** v. 4, n. 2, p. 20-37, 2008. Disponível em: www.mnemosine.com.br/ojs/index.php/mnemosine/article/view/146. Acesso em: 15 mar. 2019.

MACHADO, Marília Novaes da Mata. Análise do discurso: vivências, projetos, pesquisas. In: MACHADO, Marília Novaes da Mata. (Org.). **Práticas de análise do discurso**. Belo Horizonte: Editora Artesã, 2018, p. 11-37.

MACHEREY, Pierre. Língua, discurso, ideologia, sujeito, sentido: de Thomas Herbert a Michel Pêcheux. **Décalages**: v. 1, n. 4, p. 1-47, 2014. Disponível em: <https://scholar.oxy.edu/handle/20.500.12711/12947>. Acesso em 21 mai. 2021.

MAFRA, Adriano. Análise descritiva da tradução do Hitopadesa por D. Pedro II e Sebastião Dalgado. **Mutatis Mutandis**, v. 7, n.1, p. 26-42, 2014. Disponível em: <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/mutatismutandis/article/view/18876/16824>. Acesso em 5 dez. 2014.

- MAFRA, Adriano. **O processo criativo de D. Pedro II na tradução do Hitopadeça**. 2015. 447 f. Tese (Doutorado em Estudos da Tradução) – Programa de Pós-graduação em Estudos da Tradução, Universidade Federal de Santa Catarina; Universiteit Antwerpen, Florianópolis; Antwerpen, 2015. Disponível em: https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=2820562. Acesso em: 6 dez. 2022.
- MAGALHÃES, Antônio Carlos de Melo. Método de pesquisa em ciências da religião: revisando paradigmas. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, v. 11, n. 13, p. 9-24, 1997.
- MAGALHÃES, José Viera Couto de. **Ensaio de anthropologia**: região e raças do Brasil. Rio de Janeiro: Typ. de Pinheiro, 1874. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/182904>. Acesso em: 29 nov. 2022.
- MAGALHÃES, José Viera Couto de. **O selvagem**. Rio de Janeiro: Typ. da Reforma, 1876. Disponível: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/182909>. Acesso em: 29 nov. 2022.
- MALDIDIER, Denise. **A inquietação do discurso**: (re)ler Michel Pêcheux hoje. Campinas: Pontes, 2003.
- MARQUES, Ângela Cristina Borges; ROCHA Marcelo. Memórias da fase inicial da Ciência da Religião no Brasil - Entrevistas com Edênio Valle, José J. Queiroz e Antônio Gouvêa Mendonça. **REVER**, São Paulo, p. 192-214, jan./mar. 2007. Disponível em: pucsp.br/rever/rv1_2007/p_entrevista.pdf. Acesso em: 01 mar. 2018.
- MARTINS, Antônio Vieira. Náutica e cartografia náutica na origem da ciência moderna. **Navigator**, Rio de Janeiro, v.1, n.2, p. 53-68, dez. 2005. Disponível em: http://www.revistanavigator.com.br/navig2/art/N2_art4.pdf. Acesso em: 6 ago. 2021.
- MASUZAWA, Tomoko. Our Master's Voice: F. Max Müller after A Hundred Years of Solitude. **Method & Theory in the Study of Religion**, v. 15, n. 4, p. 305-328, 2003. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/23551279>. Acesso em: 23 fev. 2021.
- MAZIÈRE, Francine. **A análise do discurso**: história e práticas. São Paulo: Parábola, 2007.
- MENDES, Danilo. Contribuições hermenêuticas à epistemologia da Ciência da Religião. **Reflexus**, Espírito Santo, v. 14, n. 23, p. 45-70, jan./jun. 2020. Disponível em: <https://revista.fuv.edu.br/index.php/reflexus/article/view/2269/2174>. Acesso em: 7 abr. 2023.
- MENDES, Marcel. Unamuno e a Bíblia: Uma Interpretação. In: GUTIÉRREZ, Jorge Luis; MENDES, Marcel. (Org.). **Miguel de Unamuno e o Existencialismo**. São Paulo: Giostri Editora, 2014, p. 64-81. Disponível em: http://delphos-gp.com/cesar_mota/unamuno_biblia.pdf. Acesso em: 21 dez. 2022.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Fenomenologia da experiência religiosa. **NUMEN**, Juiz de Fora, v, 2, n, 2, p. 65-89, 1999. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21737>. Acesso em: 18 mar. 2021.

- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. A cientificidade das Ciências da Religião. In: TEIXEIRA, Faustino. (Org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 2001a, p. 103-150.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Ciência(s) da Religião: Teoria e Pós-Graduação no Brasil. In: TEIXEIRA, Faustino. (Org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 2001b, p. 179-196.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Dois pioneiros e *un passeur de frontières*. In: TEIXEIRA, Faustino. (Org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 2001c, p. 251-295.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. O presente status do Estudo das Religiões: campo religioso e fenomenologia. In: GUERRIERO, Silas. (Org.). **O Estudo das Religiões: desafios contemporâneos**. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 157-175.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. Ciências da Religião: do que mesmo estamos falando? **Revista Ciências da Religião - História e Sociedade**, São Paulo, v. 2, n. 2, p.16-34, 2004. Disponível em: editorarevistas.mackenzie.br/index.php/cr/article/view/2314/2163. Acesso em: 30 nov. 2017.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. [entrevista cedida a] MARQUES, Ângela Cristina Borges; ROCHA Marcelo. Memórias da fase inicial da Ciência da Religião no Brasil - Entrevistas com Edênio Valle, José J. Queiroz e Antônio Gouvêa Mendonça. **REVER**, São Paulo, p. 192-214, jan./mar. 2007. Disponível em: puccsp.br/rever/rv1_2007/p_entrevista.pdf. Acesso em: 01 mar. 2018.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa. O fim de um tempo: última aula na Pós-Graduação em Ciências da Religião. **Estudos de Religião**, n. 34, p. 234-248, jan./jun. 2008. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/ER/article/view/232/240>. Acesso em 22 jan. 2023.
- MIAZZI, Maria Luíza F. Perfil de um indianista e glotólogo e sua inestimável contribuição à USP: a Biblioteca Revd. Jorge Bertolaso Stella. São Paulo. **Língua e Literatura** - Revista dos Departamentos de Letras da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, v. 5, p. 275-310, 1976. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/linguaeliteratura/article/view/113808/111679>. Acesso em: 12 dez. 2022.
- MIELE, Neide; POSSEBON, Fabrício. Ciências das Religiões: proposta pluralista na UFPB. **NUMEN**, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 403-431, jul./dez. 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21855>. Acesso em 23 mar. 2023.
- MORAES, Suelma de Souza. A geometria e a alquimia: uma introdução à epistemologia na área de Ciências da Religião. **Ciências da Religião: história e sociedade**. São Paulo, v. 14, n. 2, p. 80-97, jul./dez. 2016. Disponível em: <http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/cr/article/view/10315/6811>. Acesso em: 1 abr. 2023.

MOREIRA, Alberto da Silva; LEMOS, Carolina Teles; REIMER, Haroldo. Estudando a religião no Cerrado. O programa de Ciências da Religião da PUC-Goiás. **NUMEN**, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 319-342, jul./dez. 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21861>. Acesso em: 23 mar. 2023.

MOTA, Jorge César. A história das religiões no currículo da universidade. **Revista de História da USP**. São Paulo, v. 52, n. 103, p. 657-678, 1975. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/133171>. Acesso em: 23 fev. 2021.

MOTA, Jorge César. **Memorial circunstanciado**. 1982?. Disponível em: http://delphos-gp.com/cesar_mota/memorial_circunstanciado.html. Acesso em: 26 dez. 2022.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. A ditadura nas universidades: repressão, modernização e acomodação. **Ciência e Cultura**, São Paulo, v. 66, n. 4, p. 21-26, out./dez., 2014. Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/pdf/cic/v66n4/a10v66n4.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2023.

MOURA, Roseli Pereira Corrêa de Lima. **Reflexões interdisciplinares sobre a pesquisa acadêmica em ciências da religião no Brasil**. 2013. 105 fl. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2013. Disponível em: <https://dspace.mackenzie.br/bitstream/handle/10899/25602/Roseli%20Pereira%20Correa%20de%20Lima%20e%20Moura.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 26 mar. 2023.

MÜLLER, Friedrich Max. **Lectures on the science of language**. London: Oxford University, 1866 [1861]. Disponível em: <https://archive.org/details/lecturesonscien08mlgoog/page/n6/mode/2up>. Acesso em: 5 fev. 2022.

MÜLLER, Friedrich Max. **Lectures on the origin and growth of religion, as illustrated by the religions of India**. Londres: Longmans, 1878. Disponível em: <https://archive.org/details/lecturesonorigin00ml/page/n7/mode/2up>. Acesso em: 27 abr. 2022.

MÜLLER, Friedrich Max. **The Science of Thought**. London. Nova Iorque: Scribner, 1887. Disponível em: <https://archive.org/details/scienceofthought01mluoft/page/n9/mode/2up?view=theater>. Acesso em: 15 jun. 2022.

MÜLLER, Friedrich Max. **Natural religion: the Gifford lectures delivered before the University of Glasgow in 1888**. Londres: Oxford University, 1889.

MÜLLER, Friedrich Max. **Chips from a German Workshop**. Vol. 1 Essays on the Science of Religion. New York: Charles Scribner's Sons, 1891 [1867]. Disponível em: <https://archive.org/details/chipsfromagerma01bunsgoog/page/n4/mode/2up>. Acesso em: 5 fev. 2022.

MÜLLER, Friedrich Max. **My autobiography: a fragment**. Londres: Longmans, 1901. Disponível em: <https://archive.org/details/myautobiographyf00ml/page/n9/mode/2up?view=theater>. Acesso em: 5 mar. 2022.

MÜLLER, Max. Translator's preface – Why I thought I might translate Kant's Critique. In: KANT, Immanuel. **Critique of Pure Reason**, London, Macmillan, 1922 [1881], p. xxvii-lxxix). Disponível em: http://files.libertyfund.org/files/1442/0330_Bk.pdf. Acesso em: 7 abr. 2022.

MÜLLER, Friedrich Max. Mitologia Comparada. In: MÜLLER, Max. **Mitologia Comparada**. Barcelona: Edicomunicación, 1988 [1856], p. 7-123.

MÜLLER, Friedrich Max. Primeira palestra. **REVER**, São Paulo, v. 20, n. 1, p. 305-329, jan./abr. 2020a [1873]. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/rever/article/view/49253>. Acesso em: 1 mar. 2021.

MÜLLER, Friedrich Max. **Introdução à ciência da religião**. Belo Horizonte: Editora Senso, 2020b [1889].

NARZETTI, Claudiana Nair Pothin. **A formação do projeto teórico de Michel Pêcheux: de uma teoria geral das ideologias à análise do discurso**. 2008. 190 fl. Dissertação (Mestrado em Linguística e Língua Portuguesa) – Faculdade de Ciência e Letras da Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2008. Disponível em: https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/93964/narzetti_cnp_me_arafcl.pdf?sequence=1&isAllowed=y. Acesso em: 7 mai. 2021.

NETO, Júlio Filizola. **Farias Brito, um filósofo brasileiro: vida, pensamento e críticas historiográficas**. 2008. 248f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-graduação em Educação, Fortaleza, 2008. Disponível em: <https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/3137>. Acesso em: 7 dez. 2022.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998 [1887].

OLIVEIRA, Lilian Blanck de; KOCH, Simone Riske. Diversidade cultural religiosa e formação de docentes de ensino religioso na FURB/SC: tecendo cartografias. **NUMEN**, Juiz de Fora, v. 15, p. 457-481, jul./dez. 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21860>. Acesso em: 23 mar. 2023.

OLIVEIRA, Pedro de Assis Ribeiro de. Teologia e ciências da religião: uma área acadêmica. In: ANJOS, Márcio Fabri et al. (Orgs.). **Teologia: Profissão**. São Paulo: Edições Loyola, 1996. p. 95-109.

OLIVEIRA, Pedro de Assis Ribeiro de. Estudos de Religião no Brasil: um dilema entre academia e instituições religiosas. In: SOUZA, Beatriz Muniz; GOUVEIA, Eliane Hojaij; JARDILINO, José Rubens Lima. (Orgs.). **Sociologia da Religião no Brasil: revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa**. São Paulo: PUC-SP; UESP, 1998, p. 13-24.

ORLANDI, Eni. **A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso**. Campinas: Pontes, 1983.

OTTO, Rudolf. **Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie Und Ihre Anwendung Auf Die Theologie Zur Einleitung in Die Glaubenslehre Für Studenten der Theologie**. Tübingen:

Mohr, 1909. Disponível em:

<https://archive.org/details/kantischfriessch00otto/page/n3/mode/2up?view=theater>. Acesso em: 29 ago. 2022.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**: os aspectos irracionais da noção do divino e sua relação com o racional. São Leopoldo: Sinodal, 2017 [1979].

PAIM, Antônio. **A filosofia da Escola do Recife**. Rio de Janeiro: Editora Saga, 1966.

PASSOS, João Décio. Obstáculos à construção da Ciência da Religião. **Estudos de Religião**, São Paulo, v. 34, n. 1 p. 81-104, jan./abr. 2020. Disponível em:

<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/ER/article/view/9601/7260>. Acesso em: 6 abr. 2023.

PASSOS, João Décio.; USARSKI, Frank. (Orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013a.

PASSOS, João Décio.; USARSKI, Frank. Introdução geral. PASSOS, João Décio.; USARSKI, Frank. (Orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013b, p. 17-29.

PÊCHEUX, Angélique. Bibliographie des travaux de Michel Pêcheux. **Mots**. Les langages du politique Année 1986, n. 13, p. 195-200. Disponível em:

https://www.persee.fr/doc/mots_0243-6450_1986_num_13_1_1314. Acesso em: 12 mai. 2021.

PÊCHEUX, Michel. Sur la conjoncture théorique de la psychologie sociale. **Bulletin de Psychologie**, v. 23 (4-5), n. 281, p. 290-297, 1969.

PÊCHEUX, Michel. Ideologia e história das ciências. In: PÊCHEUX, Michel; FICHANT, Michel. **Sobre a História das Ciências**. Lisboa: Editorial Estampa, 1971 [1969], p. 17-57.

PÊCHEUX, Michel. Ler o arquivo hoje. In: ORLANDI, Eni. Puccinelli (Org.). **Gestos de leitura**: da história no discurso. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1997 [1982]. p. 55-66.

PÊCHEUX, Michel. Papel da memória. In: ACHARD, Pierre. et al. (Orgs.). **Papel da memória**. Campinas: Pontes Editores, 2010 [1983], p.49-69.

PÊCHEUX, Michel. Remontemos de Foucault a Spinoza. In: BARONAS, Roberto Leiser. (Org.). **Análise do discurso**: apontamentos para uma história da noção-conceito de formação discursiva. São Carlos: Pedro & João Editores, 2011 [1977], p. 177-192.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Campinas: Editora da UNICAMP, 2014a [1975].

PÊCHEUX, Michel. Só há causa daquilo que falha ou o inverno político francês: início de uma retificação. In: PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio. Campinas: Editora da UNICAMP, 2014b [1978], p. 269-281.

PÊCHEUX, Michel. Análise de discurso: três épocas. In: GADET, Françoise; HAK, Tony. (Orgs.). **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Campinas: Editora da UNICAMP, 2014c [1983]. p. 307-315.

PÊCHEUX, Michel. Ousar pensar e ousar se revoltar. Ideologia, marxismo, luta de classes. **Decálogos**, v.1, n. 4, p. 1-22, 2014d [1978]. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/pecheux/ano/mes/40.pdf>. Acesso em: 9 dez. 2021.

PÊCHEUX, Michel. Língua, “linguagens”, discurso. In: ORLANDI, Eni Puccinelli. (Org.). **Análise de Discurso**: Michel Pêcheux. Textos escolhidos por Eni Puccinelli Orlandi. Campinas: Pontes Editores, 2016a [1971], p. 121-129.

PÊCHEUX, Michel. Metáfora e interdiscurso. In: ORLANDI, Eni Puccinelli. (Org.). **Análise de Discurso**: Michel Pêcheux. Textos escolhidos por Eni Puccinelli Orlandi. Campinas: Pontes Editores, 2016b [1984], p. 151-161.

PÊCHEUX, Michel. As Ciências Humanas e o “Momento Atual”. In: ORLANDI, Eni Puccinelli. (Org.). **Análise de Discurso**: Michel Pêcheux. Textos escolhidos por Eni Puccinelli Orlandi. Campinas: Pontes Editores, 2016c [1969], p. 175-202.

PÊCHEUX, Michel. A aplicação dos conceitos da linguística para a melhoria das técnicas de análise de conteúdo. In: ORLANDI, Eni Puccinelli. (Org.). **Análise de Discurso**: Michel Pêcheux. Textos escolhidos por Eni Puccinelli Orlandi. Campinas: Pontes Editores, 2016d [1973], p. 203-226.

PÊCHEUX, Michel. **Las verdades evidentes**: linguística, semântica, filosofia. Buenos Aires: Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, 2016e [1975].

PÊCHEUX, Michel. **Análise Automática do Discurso**. Campinas: Pontes Editores, 2019a [1969].

PÊCHEUX, Michel. Linguística e Marxismo: formações ideológicas, aparelhos ideológicos de Estado, formações discursivas. In: OLIVEIRA, Gustavo; NOGUEIRA, Luciana. (Orgs.). **Encontros em análise de discurso**: efeitos de sentidos entre continentes. Campinas: Editora da Unicamp, 2019b [1976], p. 307-326.

PÊCHEUX, Michel; BALIBAR, Étienne. Definições. In: PÊCHEUX, Michel; FICHANT, Michel. **Sobre a História das Ciências**. Lisboa: Editorial Estampa, 1971 [1969], p. 11-16.

PÊCHEUX, Michel; FICHANT, Michel. **Sobre a História das Ciências**. Lisboa: Editorial Estampa, 1971 [1969].

PÊCHEUX, Michel; FUCHS, Catherine. A propósito da análise automática do discurso: atualização e perspectivas. In: GADET, Françoise; HAK, Tony. (Orgs.). **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. Campinas: Editora da UNICAMP, 2014 [1975]. p. 159-249.

PÊCHEUX, Michel; GADET, Françoise. A língua inatingível. In: ORLANDI, Eni Puccinelli. (Org.). **Análise de Discurso**: Michel Pêcheux. Textos escolhidos por Eni Puccinelli Orlandi. Campinas: Pontes Editores, 2016 [1991], p. 93-105.

PENNER, Hans. **Impasse and Resolution**: a critique of the study of religion. New York: Peter Lang Publishing, 1989. Disponível em: <https://archive.org/details/impasseresolutio0008penn/page/n7/mode/2up>. Acesso em: 23 nov. 2022.

PETTAZZONI, Raffaele. History and phenomenology in the science of religion. In: PETTAZZONI, Raffaele. **Essays on the History of Religions**. Leiden: E. J. Brill, 1954, p. 215-219. Disponível em: <https://archive.org/details/essaysonhistoryo0000pett/page/n5/mode/2up?view=theater>. Acesso em: 29 out. 2022.

PETTAZZONI, Raffaele. O método comparativo. **Debates do NER**, Porto Alegre, n. 30, p. 203-218, jul./dez. 2016a [1959]. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/71172/40401>. Acesso em: 30 out. 2022.

PETTAZZONI, Raffaele. O método comparativo. **Religare**, João Pessoa, v. 13, n. 1, p. 245-265, jul. 2016b [1959]. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/32072>. Acesso em: 2 fev. 2021.

PIEPER, Frederico. Ciência(s) da(s) Religião(ões). In: JUNQUEIRA, Sérgio; BRANDENBURG, Laude; KLEIN, Remi. (Orgs.). **Compêndio de Ensino Religioso**. São Leopoldo/Petrópolis: Sinodal/Vozes, 2017, p. 131-138.

PIEPER, Frederico. Aspectos históricos e epistemológicos da Ciência da Religião no Brasil. Um estudo de caso. **NUMEN**, Juiz de Fora, v. 21, p. 232-291, 2018. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/45147/29885>. Acesso em: 22 mar. 2021.

PIEPER, Frederico. Ciências da Religião nas universidades públicas brasileiras: modelos de implementação e desafios. **REVER**, São Paulo, v. 19, n. 2, mai./ago., p. 25-45, 2019. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/45147/29885>. Acesso em: 10 jan. 2023.

PONDÉ, Luiz Felipe. Em busca de uma cultura epistemológica. In: TEIXEIRA, Faustino. (Org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil**. Afirmação de uma área acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2001a, p. 11-66.

PONDÉ, Luiz Felipe. Epistemologia Agônica e Disfuncionalidade Humana: um Ensaio de Teologia Pessimista. **REVER**, São Paulo, v.1, n. 2, abr. p. 79-95, 2001b. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv2_2001/p_ponde.pdf. Acesso em: 5 jan. 2022.

PORTELLA, Rodrigo. Reflexos no Espelho: Reflexão sobre as Ciência(s) da(s) Religião(ões) nos programas de pós-graduação brasileiros. **Revista Brasileira de História das Religiões**, ANPUH, v. 3, n. 9, p. 211-227, jan./abr. 2011. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf8/10.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2019.

PORTELLA, Rodrigo; PIEPER, Frederico. Editorial. **NUMEN**, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 241-248, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21875>. Acesso em: 21 mar. 2023.

PYE, Michael. Estudos da Religião na Europa: estruturas e projetos. **NUMEN**, Juiz de Fora, v. 4, n. 1, p. 11-31, 2001 [1991]. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21706>. Acesso em: 27 abr. 2023.

PYE, Michael. **Strategies in the Study of Religion**. Vol 1: Exploring methods and positions. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2013a.

PYE, Michael. **Strategies in the Study of Religion**. Vol 2: Exploring religions in motion. Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2013b.

PYE, Michael. Integração metodológica na Ciência da Religião. **REVER**, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 162-178, mai./ago. 2017 [2014]. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/34131/23463>. Acesso em 26 mar. 2023.

QUEIROZ, José J. [entrevista cedida a] MARQUES, Ângela Cristina Borges; ROCHA Marcelo. Memórias da fase inicial da Ciência da Religião no Brasil - Entrevistas com Edênio Valle, José J. Queiroz e Antônio Gouvêa Mendonça. **REVER**, São Paulo, p. 192-214, jan./mar. 2007. Disponível em: pucsp.br/rever/rv1_2007/p_entrevista.pdf. Acesso em: 01 mar. 2018.

QUEIROZ, José J. [entrevista cedida a] LOPES, Mariana Silveira Lopes. Memórias e perspectivas. **Último Andar**, São Paulo, n. 17, p. 3-8, 2009. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/13270>. Acesso em: 31 jan. 2023.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. A dimensão política da teologia protestante da libertação. **Revista Brasileira de História das Religiões**, n. 32, p. 75-102, set./dez. 2018. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/42744/751375138162>. Acesso em: 22 jan. 2023.

RIBEIRO, Osvaldo Luiz. “Experiência do sagrado” e “religião” – hiperonomia hermenêutica e atualização cultural – análise do prefácio de *Origens*, de Mircea Eliade. **UNITAS**, Vitória, v. 1, p. 3-22, jan./jun. 2014. Disponível em: <https://revista.fuv.edu.br/index.php/unitas/article/view/13>. Acesso em: 10 nov. 2022.

RIES, Julien. **A ciência das religiões: história, historiografia, problemas e método**. Petrópolis: Vozes, 2019.

RHEINBERGER, Hans-Jörg. A Plea for a Historical Epistemology of Research. **Journal for General Philosophy of Science**. v. 43, n. 1, p. 105-11, 2012. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/23353753>. Acesso em: 2 jun. 2020.

RODRIGUES, Elisa. Questões epistemológicas do ensino religioso: uma proposta a partir da Ciência da Religião. **Interações**, Belo Horizonte, v. 8, n. 14, p. 230-241, jul./dez. 2013. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/P.1983-8478.2013v8n14p230/6245>. Acesso em 28 mar. 2023.

RODRIGUES, Elisa. Ciência da Religião e Ensino Religioso. Efeitos de definições e indefinições na construção dos campos. **REVER**, São Paulo, v. 15, n. 2, p. 55-66, jul./dez. 2015. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/26184>. Acesso em: 5 abr. 2023.

RODRIGUES, Elisa. Ensino Religioso: um campo de aplicação da Ciência da Religião. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 18, n. 55, p. 77-105, jan./abr. 2020. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/22257>. Acesso em 5 abr. 2023.

RODRIGUES, Elisa. Formação de professores(as) para o ensino religioso reflexivo: perspectivas a partir da BNCC e das DCNs para licenciaturas em Ciências da Religião. **Revista em Aberto – INEP**, v. 35, n. 114, p. 39-60, mai./ago. 2022. Disponível em: <http://rbep.inep.gov.br/ojs3/index.php/emaberto/article/view/5345/4175>. Acesso em: 6 abr. 2023.

ROLIM, Francisco Cartaxo. Joachim Wach e a ciência da religião. In: ROLIM, Francisco Cartaxo (Org.). **A religião numa sociedade em transformação**. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 108-130.

ROMERO, Sylvio. **Ethnologia selvagem**: estudo sobre a memória, região e raças selvagens do Brasil do Dr.Couto de Magalhães. Recife: Typ. da Província 1875. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4489>. Acesso em: 01 dez. 2022.

ROMERO, Sylvio. **A philosophia no Brasil**: ensaio crítico. Porto Alegre: Typ. de Deutsche Zeitung, 1878. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/221757>. Acesso em: 01 dez. 2022.

RYBA, Thomas. Religião comparada, taxonomias e filosofias da ciência do século XIX: Chantepie de la Saussaye e Tiele. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 19, n. 58, p. 413-442, jan./abr. 2021 [2001]. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/26625/18599>. Acesso em: 11 jun. 2022.

SALLES, Walter Ferreira; CAMPOS, Breno Martins. Interdisciplinaridade e estudos da religião: um panorama da formação acadêmica dos docentes dos Programas de Ciência(s) da(s) Religião(ões) no Brasil. **Reflexão**, Campinas, v. 41, n. 1, p. 17-29, jan./jun. 2016. Disponível: <https://periodicos.puc-campinas.edu.br/reflexao/article/view/3714/2273>. Acesso em: 1 abr. 2023.

SAMPIO, Dilaine Soares. Ciências da Religião e Teologia como área autônoma: reconfiguração do debate epistemológico, novos desafios e perspectivas para o estudo das (não) religiões e da(s) espiritualidades. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 17, n. 53, p. 890-914, mai./ago. 2019. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/20337/16470>. Acesso em: 4 abr. 2022.

SASSI, Maria Michela. A lógica do eoiós e suas transformações: Xenófanes, Parmênides, Platão. **Anais de Filosofia Clássica**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 19, p. 94-119, 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/FilosofiaClassica/article/view/5367>. Acesso em: 18 jan. 2022.

SAUSSAYE, Pierre Daniël Chantepie de la. **Manual of the science of religion**. Londres: Longmans, 1891 [1887]. Disponível em:

<https://archive.org/details/manualofscienceo00chan/page/n5/mode/2up?view=theater>. Acesso em: 9 mai. 2022.

SAUSSAYE, Pierre Daniël Chantepie de la. **História das Religiões**. Lisboa: Inquérito, 1940 [1897].

SAUSSAYE, Pierre Daniël Chantepie de la. Observações preliminares sobre fenomenologia da religião. **REVER**, São Paulo, v. 22, n. 1, p. 197-202, mai./ago. 2022. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/58609/40060>. Acesso em: 2 jan. 2023.

SAUSSURE, Ferdinand. **Curso de linguística geral**. São Paulo: Editora Cultrix, 2008.

SENRA, Flávio Augusto. Estudos de Ciência(s) da(s) Religião(ões) e Teologia no Brasil: Situação atual e perspectivas. **REVER**, São Paulo, v. 15, p. 196-214, jan./jun. 2015. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/26196/18859>. Acesso em: 02 mar. 2018.

SENRA, Flávio Augusto. O teólogo e o cientista da religião. Religiografia acerca das interfaces entre Ciências da Religião ou Religiologia e Teologia no Brasil. **REVER**, São Paulo, v. 16 n. 1, p. 109-136, jan./abr. 2016a. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/28442/19995>. Acesso em 27 mar. 2023.

SENRA, Flávio Augusto. O estado atual dos programas de Teologia e Ciência(s) da(s) Religião(ões) no Brasil - 2013-2014: aproximações. **Reflexão**, Campinas, v. 41, n.1, p. 7-16, jan./jun. 2016b. Disponível em: <https://periodicos.puc-campinas.edu.br/reflexao/article/view/3713>. Acesso em 29 mar. 2023.

SENRA, Flávio Augusto. Programas profissionais. Situação atual e perspectivas na área Ciências da Religião e Teologia no Brasil. **Reflexus**, v. 11, n. 18, p. 447-469, jul./dez. 2017. Disponível: <https://revista.fuv.edu.br/index.php/reflexus/article/view/614/466>. Acesso em: 29 mar. 2023.

SENRA, Flávio Augusto. A pós-graduação em Ciências da Religião e Teologia no quadriênio 2013-2016. **Interações**, Belo Horizonte, v. 13, n. 24, p. 526-533, jun./dez. 2018. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/19123>. Acesso em: 28 mar. 2023.

SENRA, Flávio Augusto. Ciências da religião: o que é isso, afinal? **Revista Senso**. 24 nov. 2020. Disponível em: <https://revistasenso.com.br/zrs-edicao-19/ciencias-da-religiao-o-que-e-isso-afinal/>. Acesso em: 22 mar. 2021.

SHARPE, Eric. **Comparative Religion: a history**. Londres: Duckworth, 1986 [1975].

SHEEDY, Matt. Ateísmo metodológico vs. Agnosticismo metodológico. **Último Andar**, São Paulo, n. 29, p. 295-303, mai./ago. 2016. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ultimoandar/article/view/31329>. Acesso em: 26 mar. 2023.

SILVA, Maurílio Ribeiro da. **Ciências da Religião no Brasil: debate epistemológico a partir do estudo religiográfico da produção docente nos Programas de Pós-Graduação em Ciências da Religião no Brasil**. 2021. 474 fl. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Programa de

Pós-graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021. Disponível em:
http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/CienciasDaReligiao_MaurilioRibeiroDaSilva_19041_Textocompleto.pdf. Acesso em: 31 jan. 2023.

SILVEIRA, Emerson José Sena da. Uma metodologia para as Ciências da Religião? Impasses metodológicos e novas possibilidades hermenêuticas. **Paralellus**, Recife, v. 7, n. 14, p. 73-98, jan./abr. 2016. Disponível em: www.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/672/856. Acesso em: 04 dez. 2017.

SILVEIRA, Emerson José Sena da.; MORAES JÚNIOR, Manoel Ribeiro de. **A Dimensão Teórica dos Estudos da Religião**: horizontes histórico, epistemológico e metodológico nas Ciências da Religião. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

SMART, Ninian. **The Phenomenon of Religion**. London: Macmillan, 1973a.

SMART, Ninian. **The Science of Religion and the Sociology of Knowledge**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973b.

SMITH, Jonathan Zittel. **Map is not territory**: studies in the history of religions. Leiden: E. J. Brill, 1978.

SMITH, Suzanne. Wilfred Cantwell Smith: Love, Science, and the Study of Religion. **Journal of the American Academy of Religion**, v. 81, n. 3, p. 757-790, set. 2013. Disponível em:
https://scholar.harvard.edu/files/suzannesmith/files/love_science_and_the_study_of_religion.pdf. Acesso em: 13 nov. 2022.

SMITH, Wilfred Cantwell. La religion comparada: donde y por que? In: ELIADE, Mircea; KITAGAWA, Joseph. (Orgs.). **Metodología de la historia de las religiones**. Buenos Aires: Paidós, 1967 [1959], p. 53-85.

SMITH, Wilfred Cantwell. **O sentido e o fim da religião**. São Leopoldo: Sinodal, 2006 [1991].

SOARES, Afonso Maria Ligorio. Repensando a religião. In: GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é ciência da religião?** São Paulo: Paulinas, 2005, p. 5-6.

SOARES, Hugo Ricardo. Apresentação: Raffaele Pettanozi e o método comparativo. **Debates do NER**, Porto Alegre, n. 30, p. 195-201, jul./dez. 2016. Disponível em:
<https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/71169/40398>. Acesso em: 29 out. 2022.

SÖDERBLOM, Nathan. Holiness (general and primitive). In: HASTING, James. (Org.). **Encyclopaedia of Religion and Ethics**: Vol VI. Edinburg: T. & T. Clarke, 1913, p. 731-741. Disponível em:
<https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.85129/page/n753/mode/2up?view=theater>. Acesso em: 18 jun. 2022.

SÖDERBLOM, Nathan. **The Living God: the basel forms of personal religion**. Londres: Oxford University Press: 1939 [1933]. Disponível em: https://archive.org/details/thelivinggod_202003/mode/2up?view=theater. Acesso em: 26 jul. 2022.

SOUTO, Caio Augusto Teixeira. **Georges Canguilhem: o dever de um pensamento**. 2019. 300 fl. Tese (Doutorado em Filosofia) Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/11287>. Acesso em: abr. 2020.

SOUTO, Caio Augusto Teixeira. **O dever de um estilo: estudos de epistemologia histórica e filosofia contemporânea**. São Paulo: Córrego, 2022a.

SOUTO, Caio Augusto Teixeira. Apresentação. In: CANGUILHEM, Georges. **A formação do conceito de reflexo nos séculos XVII e XVIII**. São Paulo: Córrego, 2022b, p. 6-14.

SOUZA, Alexandre Ferreira de. **A questão da autonomia da religião na teologia filosófica de Rudolf Otto (1904-1917)**. 248fl. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/1182/1/alexandroferreiradesouza.pdf>. Acesso em: 26 ago. 2022.

SOUZA, Mailson Fernandes Cabral de. Problemas metodológicos em ciências da religião: uma estranha familiaridade. **Interações**, Belo Horizonte, v. 13, n. 23, p. 73-93, jan./jun. 2018. Disponível em: <https://www.periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/17470>. Acesso em: 26 abr. 2019.

SOUZA, Mailson Fernandes Cabral de. Epistemologia em disputa no arquivo: uma leitura do documento da área de Ciências da Religião e Teologia da CAPES. **CAMINHOS**, Goiânia, v. 17, n. 3, p. 257-275, ago./out. 2019. Disponível em: <seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/7367>. Acesso em: 18 abr. 2020.

SOUZA, Mailson Fernandes Cabral de. Epistemologia nos editoriais: uma análise discursiva dos periódicos em Ciências da Religião. **Último Andar**, São Paulo, v. 24, n. 37, p. 5-31, jan./jun. 2021a. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/ultimoandar/article/view/50912>. Acesso em: 10 ago. 2021.

SOUZA, Mailson Fernandes Cabral de. Maria Emilia Amarante Torres Lima: um resgate da memória da Análise do Discurso no Brasil. **Bakhtiniana**, São Paulo, v.16, n.3, p. 8-35, jul./set. 2021b. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/bakhtiniana/article/view/48332>. Acesso em: 25 set. 2021.

SOUZA, Beatriz Muniz; GOUVEIA, Eliane Hojaij; JARDILINO, José Rubens Lima. (Orgs.). **Sociologia da Religião no Brasil: revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa**. São Paulo: PUC-SP; UESP, 1998.

SPICKARD, James. Fenomenologia. **REVER**, São Paulo, v. 14, n. 1, p. 280-299, jan./jun. 2014. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/20285/15061>. Acesso em: 26 mar. 2023.

STARK, Rodney; BAINBRIDGE, Williams Sims. **Uma teoria da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2008 [1987].

STELLA, Jorge Bertolaso. História das Religiões. **Revista de História da USP**. São Paulo, v. 31, n. 64, p. 409-413, out./dez. 1965. Disponível em: <https://revhistoria2.webhostusp.sti.usp.br/wp-content/uploads/revistas/064/A009N064.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2022.

STELLA, Jorge Bertolaso. Religião e História. **Revista de História da USP**. São Paulo, v. 38, n. 78, p. 257-275, abr./jun. 1969. Disponível em: <https://revhistoria2.webhostusp.sti.usp.br/wp-content/uploads/revistas/078/A001N078.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2022.

STELLA, Jorge Bertolaso. [Correspondência]. Destinatário: Mário Guimarães Ferri. São Paulo, 7 mai. 1966. São Paulo. **Língua e Literatura** – Revista dos Departamentos de Letras da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, n. 1, 1972. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/linguaeliteratura/article/view/115685/113215>. Acesso em: 15 dez. 2022.

STERN, Fábio Leandro. The Applied Scientific Study of Religion in Brazil. **International Journal of Latin American Religions**, v. 4, p. 148-162, 2020a. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s41603-020-00100-8>. Acesso em: 6 abr. 2023.

STERN, Fábio Leandro. Metodologia em ciência da religião. **Relegens Thréskeia**, v. 9, n. 1, p. 136-160, jan./jun. 2020b. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/relegens/article/view/68867/41024>. Acesso em: 6 abr. 2023.

STERN, Fábio Leandro. Contratação de cientistas da religião como professores de cursos de ciência da religião. **REVER**, São Paulo, v. 22, n. 2, p. 7-11, mai./ago. 2022. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/60076/41124>. Acesso em: 11 abr. 2023.

STERN, Fábio Leandro; COSTA, Matheus Oliva da. Metodologias desenvolvidas pela genealogia intelectual da ciência da religião. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 14, n. 1, p. 70-89, jan./jun. 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26967>. Acesso em: 25 fev. 2018.

STERN Fábio Leandro; COSTA, Matheus Oliva da. (Orgs.). **Ciência da Religião Aplicada: ensaios pela autonomia e aplicação profissional**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. Disponível em: https://www.editorafi.org/_files/ugd/48d206_43cd01f41aa64bd8895cc512a1c52f24.pdf. Acesso em: 7 abr. 2023.

TEIXEIRA, Faustino. (Org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil**. Afirmação de uma área acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2001a.

TEIXEIRA, Faustino. Apresentação. In: TEIXEIRA, Faustino. (Org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil**. Afirmação de uma área acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2001b, p. 3-9.

TEIXEIRA, Faustino. O lugar da Teologia na(s) Ciência(s) da Religião. In: TEIXEIRA, Faustino. (Org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil**. Afirmação de uma área acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2001c, p. 297-322.

TEIXEIRA, Faustino. O processo da gênese da(s) ciência(s) da religião na UFJF. **NUMEN**, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 537-550, jul./dez. 2012. Disponível em: <https://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/2008/1459>. Acesso em: 06 mar. 2018.

TIELE, Cornelis Petrus. **Comparative history of the egyptian and mesopotamian religions**. Vol. 1. History of egyptian religion. Londres: Trüber & Co., Ludgate Hill, 1882 [1872]. Disponível em: <https://archive.org/details/dli.granth.111285/page/n17/mode/2up?view=theater>. Acesso em 12 abr. 2022.

TIELE, Cornelis Petrus. **Outlines of the history to the spread of the universal religions**. Londres: Trüber & Co., Ludgate Hill, 1888 [1877]. Disponível em: <https://archive.org/details/outlineshistory00tieluoft/page/n23/mode/2up?view=theater>. Acesso em: 13 abr. 2022.

TIELE, Cornelis Petrus. **Geschiedenis van den godsdienst**. Amsterdam: P.N. van Kampen, 1893 [1891]. Disponível em: https://archive.org/details/MN40194ucmf_1/page/n7/mode/2up. Acesso em: 14 mai. 2022.

TIELE, Cornelis Petrus. **Elements of the science of religion: part I morphological**. vol. I. Edimburgo/Londres: William Blackwood, 1897. Disponível em: <https://archive.org/details/elementsofscienc01tieluoft/page/vi/mode/2up?view=theater>. Acesso em: 15 abr. 2022.

TIELE, Cornelis Petrus. **Elements of the science of religion: part II ontological**. vol. II. Edimburgo/Londres: William Blackwood, 1899. Disponível em: <https://archive.org/details/elementsofscienc02tieluoft/page/n7/mode/2up?view=theater>. Acesso em: 15 abr. 2022.

TIELE, Cornelis Petrus. Conceção, objetivo e método da Ciência da Religião. São Paulo, **REVER**, São Paulo, v. 18, n. 3, p. 217-228, set./dez. 2018. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/rever/article/view/40725>. Acesso em: 3 mar. 2020.

TIELE, Cornelis Petrus; SÖDERBLOM, Nathan. **Kompendium der Religionsgeschichte**. Breslávia: Verlag von Theophil Biller, 1903. Disponível em: <https://archive.org/details/kompendiumderre00tielgoog/page/n4/mode/2up>. Acesso em: 14 mai. 2022.

TORRES, João Carlos Brum. Sensação. **Revista do Centro de Pesquisas em Estudos Kantianos**, v. 6, n. 2, p. 11-16, jul./dez. 2018. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/ek/article/view/8673>. Acesso em: 28 ago. 2022.

USARSKI, Frank. Perfil paradigmático da Ciência da Religião na Alemanha. In: TEIXEIRA, Faustino. (Org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil**. Afirmção de uma área acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 233-250.

USARSKI, Frank. Os Enganos sobre o Sagrado - Uma Síntese da Crítica ao Ramo Clássico da Fenomenologia e seus Conceitos-Chaves. **REVER**, São Paulo, v. 4, p. 73-95, 2004.

Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv4_2004/p_usarski.pdf. Acesso em: 26 abr. 2018.

USARSKI, Frank. **Constituintes da ciência da religião**. Cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma. São Paulo: Paulinas, 2006.

USARSKI, Frank. (Org.). **O espectro disciplinar da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2007.

USARSKI, Frank. História da Ciência da Religião. In: PASSOS, João Décio.; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulus, 2013. p. 51-62.

USARSKI, Frank. A tradição da segunda ordem como fonte identitária da Ciência da Religião: reflexões epistemológicas e concretizações. **Interações**, Belo Horizonte, v. 13, n. 23, p. 23-37, jan./jun. 2018. Disponível em: periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/18175. Acesso em: 11 nov. 2018.

USARSKI, Frank.; TEIXEIRA, Alfredo.; PASSOS, Décio João. (Orgs.). **Dicionário de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas/Loyola/Paulus, 2022.

VALLE, Edênio. [entrevista cedida a] MARQUES, Ângela Cristina Borges; ROCHA Marcelo. Memórias da fase inicial da Ciência da Religião no Brasil - Entrevistas com Edênio Valle, José J. Queiroz e Antônio Gouvêa Mendonça. **REVER**, São Paulo, p. 192-214, jan./mar. 2007. Disponível em: pucsp.br/rever/rv1_2007/p_entrevista.pdf. Acesso em: 01 mar. 2018.

VALLE, Edênio. O Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da PUC-SP: da sua pré-história à progressiva evolução e maioridade. **REVER**, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 307-323, mai./ago. 2019. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/45178/29880>. Acesso em: 22 jan. 2023.

VÁSQUEZ, Manuel A. **More than belief: a materialist theory of religion**. New York: Oxford University Press, 2011.

VELHO, Otávio. O que a religião pode fazer pelas Ciências Sociais? In: TEIXEIRA, Faustino. (Org.). **A(s) Ciência(s) da Religião no Brasil**. Afirmação de uma área acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 233-250.

VILLAS BOAS, Alex. Perspectiva Interdisciplinar da Teologia no Brasil: O debate epistemológico da Área de Ciências da Religião e Teologia. **Interações**, Belo Horizonte, v. 13, n. 24, p. 260-286, jul./dez. 2018. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/18656/14228>. Acesso em 2 abr. 2023.

VILLAS BOAS, Alex. **Introdução à epistemologia do fenômeno religioso interface entre ciências da religião e teologia**. Curitiba: Intersaberes, 2020.

WAARDENBURG, Jacques. **Classical approaches to the study of religion: aims, methods, and theories of research**. Berlin; New York: Gruyter, 1999 [1973].

WACH, Joachim. **El estudio comparado de las religiones**. Buenos Aires: Paidós, 1964 [1958].

WACH, Joachim. The History of Religions: Theoretical Prolegomena to Its Foundation as a Scholarly Discipline (1924). In: WACH, Joachim, **Introduction to the history of religions: Joachim Wach**. New York: Macmillan, 1988 [1924], p. 1-150.

WACH, Joachim. **Sociologia da religião**. São Paulo: 1990 [1971].

WACH, Joachim. Os ramos da Ciência da Religião. **REVER**, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 233-253, mai./ago. 2018 [1988]. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/39068>. Acesso em: 6 jan. 2021.

WHITE, Claire. **An introduction to the cognitive science of religion: connecting evolution, brain, cognition, and culture**. New York: Routledge, 2021.

WIEBE, Donald. **Religion and Truth: Towards an Alternative Paradigm for the Study of Religion**. The Hague: Mouton Publishers, 1981.

WIEBE, Donald. **Religião e verdade: rumo a um paradigma alternativo para o estudo da religião**. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1998 [1981].

ANEXO A – História e Fenomenologia na Ciência da Religião⁶⁰⁰ (Raffaele Pettazzoni)

Existem hoje várias maneiras diferentes de atacar o estudo das religiões. Uma delas consiste em analisar os fatos religiosos individuais de um ponto de vista puramente externo. O filólogo que busca a interpretação mais correta de um texto que trata de assuntos religiosos, o arqueólogo que visa reconstruir a planta de um antigo santuário ou explicar o tema de uma cena mitológica ou outra, o etnólogo que relata detalhadamente certo tipo de práticas ritual de uma tribo incivilizada, o sociólogo procurando formar uma ideia da organização e estrutura de uma comunidade religiosa e de suas relações com o mundo do profano, o psicólogo analisando a experiência religiosa desta ou daquela pessoa, – todos esses vários estudiosos estudam fatos religiosos sem abandonar os limites de suas ciências especiais. Eles estudam, portanto, os dados religiosos no próprio espírito de cada uma dessas ciências, como se tivessem que lidar em primeiro lugar com fatos filológicos, arqueológicos, etnológicos ou outros, deixando de lado sua natureza específica e essencial, que é religiosa.

Essas pesquisas têm um valor muito considerável para nossos estudos, e seus resultados são, às vezes, imponentes. É a estas investigações que muitas vezes devemos um alargamento e um aprofundamento do nosso conhecimento. Por outro lado, é claro que não podem satisfazer inteiramente as exigências do espírito científico. A natureza peculiar, o próprio caráter dos fatos religiosos como tais, dão-lhes o direito de formar a matéria de uma ciência especial. Essa ciência é a Ciência da Religião no sentido próprio das palavras; o caráter essencial dos fatos religiosos é a razão necessária e suficiente de sua existência. Esta ciência não pode ser filológica, nem arqueológica, nem qualquer outra coisa. Nem pode ser a soma total dos fatos religiosos particulares estudados pela Filologia, Arqueologia, Etnologia e assim por diante. Sua definição em contraste com essas várias ciências não é uma questão de quantidade, mas de qualidade, estando ligada à natureza especial dos dados que constituem seu objeto.

A Ciência da Religião é construtiva. Não se limita à verificação e explicação analítica de dados isolados, como são estudados separadamente pelas várias disciplinas especializadas. Procura coordenar os dados religiosos entre si, estabelecer relações e agrupar os fatos de acordo com essas relações. Se se trata de relações formais, classifica os dados religiosos em tipos; se

⁶⁰⁰ Originalmente publicado em francês, no ano de 1954, este texto de Raffaele Pettazzoni (1883-1959) formava parte de um ensaio introdutório do primeiro número do periódico *Numen: International Review for the History of Religions*, pertencente à *International Association for the History of Religions* (IAHR). Ainda nesse mesmo ano, esse ensaio é republicado em inglês, sob o título de *History and phenomenology in the science of religion*, em uma coletânea de textos de Pettazzoni organizada pela editora holandesa J. Brill – *Essays on the History of Religions* (PETTAZZONI, 1954). É a tradução do inglês para o português que ofertamos ao leitor.

as relações são cronológicas, transforma-os em séries. No primeiro caso, a Ciência da Religião é meramente descritiva; no segundo, quando as relações em questão não são meramente cronológicas, quando, em outras palavras, a sucessão dos acontecimentos no tempo corresponde a um desenvolvimento interno, a Ciência da Religião torna-se uma ciência histórica, a história da religião.

A história da religião visa, antes de tudo, estabelecer a história das várias religiões. Cada religião separada é estudada pelo historiador da religião em seu próprio ambiente, em seu desenvolvimento dentro desse ambiente e em suas relações com os outros valores culturais pertencentes ao mesmo ambiente, como poesia, arte, pensamento especulativo, estrutura social e assim por diante. A história da religião, portanto, estuda os dados religiosos em suas conexões históricas não apenas com outros dados religiosos, mas também com aqueles que não são religiosos, sejam literários, artísticos, sociais ou outros.

Neste ponto, uma reflexão vem naturalmente em nossas mentes. Essa perspectiva que descobre regiões de outro tipo, que olha para outras esferas que não a religião, não corre o risco de desviar a história da religião de seu objeto próprio, que é a religião em si? Não há uma certa falta de rigor sistemático nesta maneira de estudar os dados religiosos em conexão com outros dados que não são religiosos? Não é provável que um estudo mais concentrado dos dados religiosos em suas relações com outros dados do mesmo tipo, além de qualquer contato com o mundo não-religioso, tenha mais chances de alcançar uma compreensão completa da religião? Este postulado teórico recebeu uma resposta concreta na prática. Dissemos a nós mesmos que não basta saber exatamente o que aconteceu e como os fatos aconteceram; o que queremos saber, acima de tudo, é o significado do que aconteceu. Essa compreensão mais profunda não pode ser exigida da história da religião; brota de outra ciência religiosa, a fenomenologia.

A fenomenologia da religião nada tem a ver com o desenvolvimento histórico da religião: “*von einer historischen ‘Entwicklung’ der Religion weisz die Phanomenologie nichts*” [a fenomenologia nada sabe sobre um ‘desenvolvimento’ histórico da religião], diz van der Leeuw. Ela se propõe acima de tudo a separar as diferentes estruturas da multiplicidade dos fenômenos religiosos. A estrutura, e só ela, pode nos ajudar a descobrir o significado dos fenômenos religiosos, independentemente de sua posição no tempo e no espaço e de sua vinculação a um determinado ambiente cultural. Assim, a fenomenologia da religião atinge uma universalidade que necessariamente escapa a uma história da religião dedicada ao estudo de religiões particulares e, por isso mesmo, sujeita à inevitável cisão das especializações. A fenomenologia não hesita em se apresentar como uma ciência *sui generis*, essencialmente diferente da história da religião: “*die Religionsphanomenologie ist nicht Religionsgeschichte*”

[a Fenomenologia da Religião não é a História da Religião], para citar van der Leeuw novamente.

Não há mais nada a ser dito? Sem dúvida, a fenomenologia representa a inovação mais importante que surgiu no campo de nossos estudos durante o último meio século (além de alguns antecedentes antecipatórios dela). No entanto, sentimos uma certa perplexidade ao aceitar como sistematização final a divisão da Ciência da Religião em duas ciências diferentes, uma histórica e outra fenomenológica. Somos tentados a perguntar se é absolutamente necessário sacrificar a unidade da Ciência da Religião, fundada na unidade de seu objeto, a esse sistema dualista. Certamente, em contraste com uma história da religião dedicada exclusivamente à pesquisa filológica especializada (a palavra “filológica” é usada aqui em seu sentido mais amplo), interessada demais nas manifestações “culturais” da religião e muito pouco nos valores essenciais da vida religiosa e experiência, a fenomenologia representa uma reação tão legítima quanto louvável. E, no entanto, é permitido perguntar se esse é realmente o ponto de vista mais justificável e se não é antes uma diminuição da história da religião restringi-la ao estudo das religiões individuais e seu desenvolvimento.

De um ponto de vista geral, é a própria ideia de história que está em jogo aqui. A concepção de uma história que é apenas um conhecimento do passado, um passado totalmente desconectado do presente, a ideia de fato de uma história separada da vida, é rejeitada por muitos historiadores que se inspiram em um pensamento filosófico diferente daquele que reside na base da fenomenologia. E no que diz respeito à história da religião em particular, é permitido declarar que ela nada tem a nos dizer sobre o significado dos fenômenos religiosos, e que o desenvolvimento histórico é fundamentalmente indiferente e totalmente negligenciável à interpretação fenomenológica? Os fenômenos religiosos não deixam de ser realidades historicamente condicionadas pelo simples fato de serem agrupados sob esta ou aquela estrutura. O juízo fenomenológico (*Verstehen*) não corre o risco de atribuir um sentido semelhante a fenômenos cuja semelhança nada mais é do que a reflexão ilusória de uma convergência de desenvolvimentos diferentes em sua essência; ou, pelo contrário, de não apreender o sentido semelhante de certos fenômenos cuja real semelhança em espécie se esconde sob uma aparente e puramente externa dessemelhança?

A única maneira de escapar desses perigos é aplicar-se constantemente à história. A fenomenologia o conhece e o admite, declarando que depende da história e que suas próprias conclusões permanecem sempre passíveis de revisão em vista do progresso da pesquisa histórica. Então, quais são as verdadeiras relações sistemáticas entre essas duas ciências, que têm apenas um objeto e colaboram tão intimamente? Será que temos mesmo a ver com duas

ciências diferentes? Elas não são na realidade apenas dois instrumentos interdependentes de uma mesma ciência, duas formas da Ciência da Religião, cuja unidade composta corresponde à do seu objeto, isto é, da religião, em seus dois componentes distintos, a experiência interior e manifestações exteriores?

Longe de alcançar a sistematização final de nossos estudos, portanto, a clivagem da Ciência da Religião em fenomenologia e história representaria apenas uma etapa no caminho para a fundação de uma única Ciência da Religião em suas bases essenciais e em sua forma indivisa. Há até alguma razão para perguntar se, no fundo, esse sistema dualista não se conecta de alguma forma com outro dualismo muito mais antigo, que remonta aos próprios primórdios da Ciência da Religião e nunca deixou de exercer sua influência negativa na esfera de nossos estudos. Refiro-me ao dualismo de suas fontes, uma da Teologia e outra das Ciências Humanas, das quais não podemos dizer que suas águas tenham transbordado os vários obstáculos que as impedem de se misturar inteiramente na grande corrente da história religiosa. Realizar a unidade empírica, além de toda separação tradicional entre as religiões bíblicas e profanas; realizar a unidade do sistema além de toda tendência ao dualismo ou pluralismo; essas são duas condições que são chamadas a desempenhar um papel de liderança no futuro da Ciência da Religião.

ANEXO B – Fenomenologia da Religião⁶⁰¹ (William Brede Kristensen)

A. Fenomenologia da Religião

Fenomenologia da Religião é o tratamento sistemático da História da Religião. Ou seja, sua tarefa é classificar e agrupar os dados numerosos e amplamente divergentes de tal forma que se possa obter uma visão global de seu conteúdo religioso e dos valores religiosos que eles contêm. Essa visão geral não é uma História da Religião condensada, mas um levantamento sistemático dos dados. As diferentes religiões apresentam uma rica variedade de fatos. Os atos rituais e princípios doutrinários dentro de cada religião separada, de fato exibem uma certa semelhança; eles carregam a marca dessa religião em particular, mas as religiões diferem em caráter umas das outras. As correspondências são apenas parciais. A História da Religião leva apenas à consideração do particular; a visão geral que ela dá, que chamamos de História geral da Religião, não é sistemática ou comparativa. É essa visão sistemática que a Fenomenologia da Religião tenta fornecer.

Em vez de “Fenomenologia da Religião”, poderíamos usar o nome mais antigo e familiar, “Religião Comparada” [*Comparative Religion*], se o uso não tivesse dado ao último termo um significado pouco adequado para a busca científica dessa disciplina. O termo “Religião Comparada”, que está em uso desde cerca de 1880, sempre significou uma comparação de religiões com o propósito de determinar seu valor. Durante o século XIX, muitas religiões sobre as quais antes havia pouco conhecimento se tornaram muito mais conhecidas através da descoberta e estudo dos documentos originais. Este era especialmente o caso das religiões antigas, como a religião Avesta, e as antigas religiões indianas, egípcias e babilônicas, mas também era verdade para as chamadas religiões primitivas, que não possuem nenhum documento escrito. Quando assim se obteve um quadro geral, um quadro que abrange um amplo e variado terreno da vida religiosa da humanidade, a primeira questão que despertou o interesse geral foi esta: qual é o valor relativo dessas religiões? Comparando-as umas com as outras, deveria ser possível determinar o grau de desenvolvimento de cada religião, determinar quais religiões eram mais baixas e quais eram mais altas. E o mais importante, a abordagem

⁶⁰¹ O texto que apresentamos é o primeiro capítulo do livro *The meaning of religion: lectures in the phenomenology of religion*, de William Brede Kristensen (1867-1953). Essa obra, publicada originalmente no ano de 1960 pela editora holandesa Martinus Nijhoff, é uma tradução do holandês para o inglês de parte das preleções feitas por Kristensen no período em que atuou como professor de Ciência da Religião na Universidade de Leiden (1901-1937) (KRISTENSEN, 1960). O capítulo inicial dessa obra recebeu o nome de *General Introduction*, sendo dividido em três seções: a) *Phenomenology of Religion*; b) *The “Holy”*; c) *The two types of religious orientation*. Em nossa tradução do inglês para o português desse capítulo, julgamos ser mais coerente com a proposta de Kristensen empregar o termo Fenomenologia da Religião como título, conservando a divisão em três seções.

comparativa não poderia demonstrar claramente a superioridade do Cristianismo? Assim, a tarefa mais importante da comparação era dar uma visão geral dos diferentes graus de desenvolvimento religioso e indicar o lugar de cada religião nessa linha de desenvolvimento. Na mente da maioria das pessoas, “Religião Comparada” ainda continua a ter esse significado. Terei mais a dizer sobre isso mais tarde, mas agora gostaria de passar imediatamente a mencionar, além desse primeiro tipo de comparação, um segundo, completamente diferente do primeiro e melhor caracterizado pelo nome “fenomenologia”. É este segundo método de comparação que aplicaremos em nosso estudo.

A fenomenologia não tenta comparar as religiões umas com as outras como grandes unidades, mas retira de seu cenário histórico os fatos e fenômenos semelhantes que encontra em diferentes religiões, reúne-os e estuda-os em grupos. Os dados correspondentes, por vezes quase idênticos, levam-nos quase automaticamente ao estudo comparativo. O objetivo de tal estudo é conhecer o pensamento, ideia ou necessidade religiosa que fundamenta o conjunto de dados correspondentes. Seu propósito não é determinar seu maior ou menor valor religioso. Certamente, tenta determinar seu valor religioso, porém este é o valor que eles tiveram para os próprios crentes, e isso nunca foi relativo, mas sempre absoluto. A consideração comparativa dos dados correspondentes muitas vezes fornece uma visão mais profunda e precisa do que a consideração de cada dado por si só, pois considerados como um grupo, os dados lançam luz uns sobre os outros. A fenomenologia tenta obter uma visão global das ideias e motivos que são de importância decisiva em toda a História da Religião.

Os dados correspondentes em diferentes religiões são muito numerosos. Fenômenos completamente únicos raramente ocorrem. Aqui está um exemplo. Os sacrifícios ocorrem em quase todas as religiões, embora de formas diferentes. Isso não pode ser acidental. Como explicar esse fato? Os atos de sacrifício evidentemente decorrem de uma necessidade religiosa de natureza muito universal. Como devemos nos familiarizar com essa necessidade? Em qualquer religião, talvez apenas uma concepção particular de sacrifício seja expressa. Queremos saber mais: que necessidade religiosa levou os homens, em todos os tempos e lugares, a apresentar oferendas aos deuses? Para aprender isso, devemos estudar a categoria “sacrifícios” nas várias religiões; devemos prestar atenção ao que nas ações e concepções dos vários povos é comum à ideia básica de sacrifício. Ora, determinar o que é comum não é tão simples. Certamente não deve ser buscado nos traços exteriores que são comuns, em como os sacerdotes se vestem e como os ritos são divididos entre eles. É o significado comum dos atos sacrificiais que é importante, e que devemos tentar entender.

Como chegamos a ver qual é o significado religioso de um sacrifício? Dos inúmeros dados, nem todos dão indicações igualmente claras. Às vezes, a ideia religiosa é indicada com bastante precisão pelos textos que a acompanham ou por outros detalhes que tornam claro seu significado religioso. A esses dados temos que dar atenção especial. Não é importante em qual religião os encontramos. Devemos então tentar ver se eles não esclarecem outros casos em que o significado religioso vem à luz com menos clareza. Assim, os dados de uma religião podem lançar luz sobre os dados de outra, porque o significado da primeira é mais claro do que o da segunda. A opinião atual sustenta que devemos conceber os sacrifícios como presentes aos deuses semelhantes aos presentes oferecidos aos príncipes como evidência de respeito e homenagem, presentes que às vezes atendem a necessidades reais. Contudo será que essa concepção está correta? Eu acho que não. É difícil dar uma resposta com base em dados de uma religião em particular. Devemos ter uma visão geral baseada em observações coletadas de tantas religiões quanto possível para que possamos alcançar a certeza. Portanto, devemos compará-los entre si, e essa é a pesquisa realizada em Fenomenologia; considerar os fenômenos, não apenas em seu contexto histórico, mas também em sua conexão ideal. Chamamos esse tipo de estudo de “fenomenológico”, porque se preocupa com o tratamento sistemático dos fenômenos. A fenomenologia é uma ciência sistemática, não apenas uma disciplina histórica que considera a religião grega, romana ou egípcia por si só. O problema é determinar o que é o sacrifício em si, não apenas o que é o sacrifício grego, romano ou hebraico. É claro que a Fenomenologia, desta forma, dá uma importante contribuição para uma compreensão melhor e mais profunda dos dados históricos separados.

Tomemos por exemplo um fenômeno religioso tão característico como a oração. Em cada religião ela tem uma forma diferente e um caráter diferente, mas não existe uma religião única que nos informe completamente sobre a necessidade religiosa que levou à prática da oração. Estamos familiarizados com a “oração mágica”, muitas vezes ligada a ritos sagrados (sacrifícios, por exemplo) que se destinam a garantir a eficácia da oração ou pelo menos a fortalecer o poder convincente da oração. Mas além deste primeiro tipo há “oração espiritual” que significa entrega à vontade de Deus e desta entrega extrai poder espiritual. Mas em ambos os casos falamos de “oração”. Agora é tarefa da Fenomenologia da Religião responder à questão do que devemos entender pelo conceito “oração” e o que é comum às suas várias formas.

Aqui está outro exemplo. A “purificação ritual” é uma prática que ocorre na maioria das religiões. Qual é o seu significado religioso? Somente com base no estudo comparativo dos dados correspondentes é possível verificar se a purificação tem o efeito positivo de fortalecer o purificado, ou se tem o objetivo negativo de lavar as manchas espirituais.

Outro exemplo é o do oráculo. Que significado religioso foi atribuído ao oráculo? Um caso particular, como o do Oráculo de Delfos, não nos dá informações suficientes. O significado era auto-evidente para os crentes, mas apenas por essa razão eles muitas vezes não se demoram nele e, portanto, nos deixam incertos. Eles poderiam ser suficientes com dicas, imediatamente compreensíveis para eles, porém não suficientemente claras para nós. Temos que nos esforçar muito para tentar entender o que era evidente para eles, pois de nossa própria experiência religiosa ou não conhecemos oráculos, sacrifícios, purificações e sacramentos, ou apenas incompletamente. Nossa principal ajuda para aprender a entendê-los é o método comparativo de estudo. “Sacrifício”, “purificação” e similares são termos universais comuns a todas as religiões; é com base em um conhecimento bastante completo de sua aplicação que eles devem ser entendidos.

Ainda outro exemplo é o conceito grego e romano de realza. Fica claro por certos atos rituais que nessas nações não apenas o rei era o sumo sacerdote, mas também era concebido como um personagem divino. O que isso significava? Que capacidades lhe foram atribuídas? Que posição este homem-deus ocupava entre eles? Tem-se pensado que *dios*, “divino”, não deve ser tomado literalmente. Homero usa o termo, não apenas para deuses e príncipes, mas também para outros homens eminentes. Acredita-se que o uso do termo tenha surgido simplesmente de um respeito extravagantemente grande pela cabeça do povo. Ou o termo é explicado como sobrevivência de circunstâncias primitivas anteriores antes do alvorecer da história.

É, de fato, impossível investigar muito mais profundamente esta questão com base nos materiais literários vagos e escassos dos gregos e romanos: é difícil encontrar uma explicação religiosa. A noção nos parece estranha e “primitiva”; ou seja, não a entendemos. No entanto, entre outras nações da Antiguidade, a noção da divindade do rei não é apenas um fato, mas um fato sobre o qual estamos bem informados. Não podemos ficar em dúvida sobre o significado religioso dessa noção entre os egípcios e entre alguns povos semitas, especialmente os babilônios. Deus aparece na terra como homem (o rei) para conduzir as pessoas no caminho da vida, vivendo a vida. Ele está à frente de suas instituições sociais e políticas, que são as estruturas vagamente determinadas da vida da nação. As guerras são as guerras do deus com seus inimigos; tratados com outras pessoas são acordos divinos, concluídos não no mundo perceptível, finito, mas no infinito, outro mundo encarnado na ordem orgânica do cosmos, na ordem divina do universo. O rei que lidera o povo atualiza a vida permanente de seu povo; isto é, a ressurreição continuamente repetida dessa vida. É ele que realiza para o povo a vitória sobre a morte, que é responsável pela fertilidade do solo e por triunfar sobre os inimigos externos que

ameaçam a destruição. Portanto, ele é repetidamente identificado com o deus da morte e ressurreição; e assim ele representa entre os gregos e romanos Dionísio, Júpiter ou Janus. A abordagem comparativa nos permite compreender a sacralidade da realeza entre gregos e romanos. Os escassos dados, que por si só não são facilmente compreensíveis, ganham um significado, na verdade um significado muito profundo. A sociedade grega e romana também se baseava no mesmo fundamento religioso que é claramente distinguível entre outros povos. Certeza ou clareza indubitáveis não podem ser obtidas e, de fato, nunca podem ser alcançadas quando estamos buscando entendimento, mas podemos chegar à maior probabilidade atingível. A ordem divina do mundo é outro assunto sobre o qual existe um conjunto de dados relacionados; como foi concebida nas várias religiões? Tornou-se claro que certas formas definidas de adoração da natureza aparecem em um grande número de religiões, embora sempre em formas diferentes. A adoração da terra (como deus ou deusa) ocorre em muitas religiões. Que ideia religiosa está na base disso e que valores religiosos ela representa? Além disso, o que a sacralidade do fogo, da água, etc. significava para os adeptos de tantas religiões? E que elaboração particular da ideia encontramos nos casos particulares de adoração do fogo ou adoração da água? A resposta não é exatamente a mesma em todas as religiões, e nenhuma resposta é completa. Somente após análise comparativa somos capazes de penetrar nos pensamentos mais profundos e determinar mais ou menos exatamente o significado ou valor religioso de cada forma separada de adoração.

O estudo comparativo é, em muitos casos, uma ajuda bastante necessária para a compreensão de ideias religiosas alheias, mas certamente não é um meio ideal. Cada religião deve ser entendida de seu próprio ponto de vista, pois é assim que é entendida por seus próprios adeptos. O resultado da pesquisa comparativa, e de todo tipo de pesquisa histórica, também não é o ideal; somente o conhecimento aproximado é possível. Estejamos completamente conscientes da validade limitada da pesquisa histórica. Essa limitação é imposta pelo próprio sujeito; ou seja, o caráter absoluto de toda fé. Cada crente vê sua própria religião como uma realidade única, autônoma e absoluta. É de valor absoluto e, portanto, incomparável. Isso é verdade não apenas para o cristão, mas com a mesma certeza para o adepto de uma religião não-cristã. E é verdade não apenas para cada religião concebida como um todo, mas também para cada parte e todos os detalhes da crença religiosa. Não só o “Cristianismo” ou qualquer outra religião particular é única, autônoma e incomparável; assim também é cada crença e cada rito sagrado. A crença de que Hades é o doador de toda a vida e o ato sagrado por meio do qual essa crença é atualizada no ritual da religião de mistérios são verdades absolutas para os crentes. Mas o historiador não pode compreender o caráter absoluto dos dados religiosos da mesma

forma que o crente os compreende. O ponto de vista do historiador é outro. Há uma distância entre ele e o objeto da pesquisa, ele não consegue se identificar com ele como o crente. Não podemos nos tornar maometanos quando tentamos entender o Islã e, se pudéssemos, nosso estudo estaria no fim: nós mesmos deveríamos experimentar diretamente a realidade. O historiador procura compreender, e é capaz de fazê-lo de maneira aproximada, aproximada, mas não mais. Por meio da empatia, ele tenta reviver em sua própria experiência aquilo que é “estranho” [*alien*], e disso, também, ele só pode aproximar. Essa revivência imaginativa de uma situação estranha para nós é uma forma de representação, e não a própria realidade, pois esta sempre se afirma com autoridade soberana. Podemos até assumir tal posição de fora em relação à nossa própria herança espiritual: podemos formar uma imagem mais ou menos clara de nosso próprio caráter nacional, e muitas vezes o fazemos. Mas então sempre sentimos as deficiências de nossa própria formulação; a representação é sempre outra coisa que a realidade. A natureza “existencial” do dado religioso nunca é revelada pela pesquisa. Isso não pode ser definido. Aqui vemos o limite para a validade da pesquisa histórica. Todavia, reconhecer um limite de validade não é negar o valor desta pesquisa.

Para entender dados particulares (históricos), devemos frequentemente (e talvez sempre) fazer uso das generalizações que são resultados de pesquisas comparativas. A sacralidade dos reis gregos e romanos deve ser vista à luz do antigo conceito de realeza; sacrifícios particulares à luz da essência religiosa do sacrifício. Agora é verdade que a antiga concepção de realeza ou a essência religiosa do sacrifício é um conceito e não uma realidade histórica (apenas as aplicações particulares são realidade), mas não podemos prescindir desses conceitos. Na pesquisa histórica, eles são virtualmente considerados como realidades: em grande medida, eles dão direção à pesquisa e levam ao resultado satisfatório da compreensão dos dados. O limite de validade dos resultados científicos, consequência do uso de tais realidades fictícias, não é um fenômeno exclusivo da ciência histórica. Tais realidades fictícias e formulações gerais são assumidas em todas as ciências, mesmo nas ciências naturais, onde são formuladas como “leis naturais”. A pesquisa sempre antecipa a essência dos fenômenos, cuja essência é, no entanto, o objetivo de todo esforço científico.

A relação entre história e fenomenologia torna-se assim clara. Um assume a presença da outra e vice-versa. A maneira de trabalhar da fenomenologia (o agrupamento de dados característicos) e sua tarefa (a ilustração da disposição religiosa do homem) fazem dela uma disciplina sistemática. Porém se devemos agrupar os fenômenos segundo características que correspondam tanto quanto possível aos elementos essenciais e típicos da religião, como determinar quais dados tipicamente ilustram a disposição religiosa dos homens e como

determinar quais são os elementos essenciais da religião? Esta pergunta não pode ser respondida com base nos próprios fenômenos, embora isso tenha sido tentado de fato. Há uma noção popular de que o que todas as religiões têm em comum deve ser o núcleo da religião. Se deixarmos de lado tudo o que é peculiar a uma religião particular, o que nos resta são as ideias, sentimentos e práticas comuns, e elas expressam o que é essencialmente religioso. Este é um método que parece tão simples que chega a ser quase mecânico, mas é impraticável. Há muitos elementos que aparecem em todas as religiões. Elementos não essenciais e sem importância também ocorrem em grande número. Por outro lado, nenhum de todos os fatos observados ocorre em todas as religiões. Nem mesmo encontramos o conhecido trio de “Deus, alma e imortalidade” em todos os lugares. Quando consideramos a ideia “Deus”, mesmo ignorando o fato de que isso está ausente no Budismo, devemos concluir que não há nenhuma ideia particular de divindade que seja aplicável em todos os lugares. E se abandonarmos as formas dadas de ideias particulares de divindade para encontrar o que é comum por trás delas, ficaremos então com conceitos vazios. O elemento comum que encontramos dessa forma é tão vago e fugaz que não dá nenhuma orientação na pesquisa da Fenomenologia. Pode-se dizer com a mesma verdade que todos os dados religiosos, vistos mais profundamente, são mantidos em comum. Se prestarmos atenção ao seu significado religioso, eles provarão não ser estranhos para nós, e certamente não para outros crentes. Considere, por exemplo, os muitos deuses da natureza, como Osíris, Deméter e Atena. Assim que aprendemos a compreender sua essência, o elemento estranho desaparece e eles correspondem a sentimentos e percepções que ecoam em nós mesmos. Só por isso podemos entender o que é estranho. Este é o caso de todas as ideias e práticas religiosas assim que as compreendemos em seu verdadeiro significado. Visto mais profundamente, portanto, tudo é mantido em comum. Nada e tudo. É claro que seguindo este caminho não aprendemos a conhecer a essência da religião.

O que é realmente essencial é mostrado pela investigação filosófica. A essência é um conceito filosófico, e a principal tarefa da Filosofia da Religião é formular essa essência. As ideias principais da Fenomenologia são emprestadas da Filosofia da Religião. A filosofia deve fornecer o princípio orientador na pesquisa da Fenomenologia. Em outras palavras, existe uma relação mútua entre as duas. Sim, a Filosofia pressupõe a experiência religiosa pessoal; a teoria da religião pressupõe a prática da religião. Quem procura conhecer a essência da religião deve possuir um quadro geral dos diferentes tipos de pensamento e ação religiosa, de ideias de divindade e atos de culto; este é o material para sua pesquisa. Esse material é justamente o que a Fenomenologia oferece.

A Fenomenologia da Religião e a História da Religião também estão nessa mesma relação mútua. Naturalmente a História fornece o material para a pesquisa da Fenomenologia, mas o inverso também é verdadeiro.

Assim, vemos que os conceitos e princípios antecipados são usados em todas as províncias da ciência geral da religião: história, tipologia e filosofia. Estamos continuamente antecipando os resultados de pesquisas posteriores. Isso tipifica o caráter e a “autoridade” de cada uma das três subdivisões da ciência da religião. Nenhum dos três é independente; o valor e a precisão dos resultados de um deles dependem do valor e da precisão dos resultados dos outros dois. O lugar que a pesquisa da Fenomenologia ocupa entre a história e a filosofia torna-a extraordinariamente interessante e importante. O particular e o universal se interpenetram repetidamente; A Fenomenologia é ao mesmo tempo História sistemática da Religião e Filosofia da Religião aplicada.

É evidente que, na determinação filosófica da essência da religião, utilizamos dados que estão fora do território da filosofia, fora do nosso conhecimento. Fazemos uso de nossa própria experiência religiosa para compreender a experiência dos outros. Nunca seríamos capazes de descrever a essência da religião se não soubéssemos por experiência própria o que é religião (não: qual é a essência da religião!). Essa experiência impõe-se a nós, mesmo na pesquisa puramente histórica. Isso já foi demonstrado pela relação mútua das três áreas de estudo. Uma estrutura racional e sistemática na ciência da religião é impossível. Repetidamente, uma certa dose de intuição é indispensável. Certamente não estamos diante de uma ciência comparada da religião (história-fenomenologia-filosofia) sistematicamente construída como uma unidade lógica. O puramente lógico e racional não indica que caminho devemos seguir porque na Fenomenologia trabalhamos constantemente com presunções e antecipações. Mas é exatamente isso que torna nosso trabalho importante. Este estudo não ocorre fora de nossa personalidade. E o inverso também se verificará: o estudo exerce uma influência sobre a nossa personalidade. Isso dá um caráter pessoal e valor à pesquisa nas áreas que mencionamos. Faz-se um apelo ao nosso sentimento pelos assuntos que queremos compreender, sentimento que nos dá segurança ao nosso “toque”. Há um apelo à simpatia indefinível que devemos ter pelos dados religiosos que às vezes nos parecem tão estranhos. Mas essa simpatia é impensável sem um conhecimento íntimo dos fatos históricos – portanto, novamente uma interação, desta vez entre sentimento e conhecimento factual. Não é verdade que nosso estudo seja uma atividade teórica com a qual nossa vida prática não esteja preocupada. Simplesmente não há dúvida de que crescemos durante nosso trabalho científico; quando a religião é o tema do nosso trabalho, crescemos religiosamente. Ao dizer isso, indicamos o mais alto significado de nossa tarefa científica.

Acreditamos que trabalhamos objetiva e cientificamente, mas o trabalho frutífero, sem dúvida, se dá pela iluminação de um Espírito que se estende acima e além do nosso espírito. Vamos simplesmente chamá-lo de intuição – então pelo menos ninguém vai nos contradizer!

Agora devemos fazer algumas observações sobre o método que a Fenomenologia aplica. A fenomenologia tem por objetivo entrar o mais possível em contato e compreender os dados religiosos extremamente variados e divergentes, valendo-se de métodos comparativos. Permitam-me agora contrastar com esse objeto a concepção popular da tarefa da “Religião Comparada” à qual me apeguei no início. De acordo com essa concepção, ela deve determinar o valor relativo dos dados; deve fornecer-nos o padrão por meio do qual podemos distinguir entre as formas inferiores e superiores na vida religiosa da humanidade. Essa comparação é elaborada sistematicamente em uma interpretação evolucionária da história da religião. Essa interpretação foi tida em alta conta no final do século passado, tanto nos círculos acadêmicos quanto em outros lugares. Atualmente, no entanto, ela praticamente desapareceu entre os estudiosos, mas ainda persiste entre grandes setores do público historicamente e religiosamente interessados. Ela é realmente popular e, portanto, não podemos deixá-la fora de nossa consideração. Seremos bem aconselhados a considerá-la cuidadosamente tanto em seus pontos fortes quanto em suas fraquezas. A convicção de base é esta, que a história da humanidade teve apenas nós mesmos como seu objetivo, e depois de terríveis grandes dores gerou nossa civilização, como resultado de tudo o que a precedeu. A história tem um significado: segue uma linha contínua desde o primitivo, passando pelo desenvolvido, até o mais elevado. Tanto na religião quanto no resto de nossa cultura, estamos no ápice da pirâmide histórica. Isso é claramente demonstrado, segundo a visão evolucionista, pela análise comparativa dos tipos históricos de religião. Tal análise leva a uma interpretação evolucionária da história da religião. A teoria evolucionista é de dois tipos: histórica e idealista. De acordo com o evolucionismo histórico, os resultados alcançados em cada período histórico são transmitidos por esses períodos para a geração seguinte e desenvolvidos. Os valores nunca desaparecem; eles são sempre assumidos pelas gerações sucessivas. Há um contato histórico entre todos os períodos da cultura. Essa era a teoria de Tiele, e muitos concordavam com ele. De acordo com o evolucionismo idealista, a ideia de humanidade e da essência da religião tem existência própria. Ela se realiza por meio de fenômenos históricos, mesmo por aqueles além das relações históricas observáveis. Ele se desprende cada vez mais da realidade não desenvolvida que se reveste de formas primitivas e vem à luz em plena clareza na mais alta civilização e nas mais altas religiões. Esse evolucionismo idealista inclui (entre outras visões) a concepção hegeliana

de desenvolvimento; a história da religião é entendida como o autodesenvolvimento dialético da Ideia de religião.

Do ponto de vista filosófico, deve-se reconhecer que um argumento pode ser apresentado para esse tipo evolucionário de pesquisa comparativa. É tarefa da Filosofia da Religião descrever a essência da religião determinando a relação da religião com outras realidades espirituais – os fatores intelectuais, morais e estéticos em nossa vida espiritual – e assim chegar a uma definição da natureza distinta da religião. Claro, quando a essência é descrita, o elemento não essencial nos fenômenos religiosos também tem o direito de ser mostrado. Este é o direito indiscutível da Filosofia da Religião. Algumas formas religiosas, algumas formulações de crenças e alguns ritos sagrados provam então expressar esse elemento essencial melhor do que outros. Formas superiores e inferiores são assim distinguidas e apontadas na história. E a religião é vista como em sua essência uma força viva, que se mantém mesmo quando confrontada com tendências ignóbeis e circunstâncias obstrutivas. Tal concepção de religião leva automaticamente à noção de crescimento, um desenvolvimento da religião no curso da história. Em bases filosóficas, tanto o evolucionismo histórico quanto o idealista podem ser defendidos. O método filosófico é dedutivo; ao discernir como os fenômenos se desenvolvem a partir da essência, os dados históricos são compreendidos.

Deve-se reconhecer, além disso, que a essência da religião é um conceito que não só o filósofo, mas também o historiador e o estudioso da Fenomenologia não podem negligenciar. O estudioso deve ser capaz de separar o essencialmente religioso do não essencial em todos os fenômenos históricos dados que são o objeto de sua pesquisa. Para chegar às conclusões corretas, ele deve ter um sentimento pela religião, uma consciência do que é a religião, e essa consciência é precisamente o que a Filosofia da Religião tenta formular. Muitos historiadores carecem gravemente desse “sentimento”. Mas o inverso é igualmente verdadeiro: o filósofo que deseja descrever o elemento essencial deve trabalhar com dados históricos. Ele não os evoca por pura dedução. Ele não pode decidir que determinado dado deve ter existido. A história e a filosofia devem trabalhar juntas; isto é, uma não pode impor a lei à outra. Cada uma é igualmente autônoma em seu próprio território.

Mas a autonomia é negada se um padrão particular de desenvolvimento, o padrão evolutivo, for imposto à história. A História da Religião e a Fenomenologia não têm por objeto a formulação de nossa concepção da essência dos dados religiosos. Essa é a tarefa do filósofo. Elas devem, ao contrário, investigar que valor religioso os crentes (gregos, babilônios, egípcios, etc.) atribuíam à sua fé, o que a religião significava para eles. É a religião *deles* que queremos

entender, e não a nossa, e, portanto, não estamos preocupados aqui com a essência da religião, pois isso é necessariamente expresso para nós em nossa própria religião.

Todas as visões e teorias evolucionárias, portanto, nos enganam desde o início, se as deixarmos estabelecer o padrão para nossa pesquisa histórica. Os crentes nunca conceberam sua própria religião como um elo de uma cadeia de desenvolvimento. Talvez tenham pensado nisso algumas vezes como o objetivo, mas nunca como um elo intermediário; no entanto, na visão evolucionária, este é um conceito indispensável. Nenhum crente considera sua própria fé um tanto primitiva, e no momento em que começamos a pensar nisso, na verdade perdemos contato com ela. Estamos, então, lidando apenas com nossas próprias ideias de religião, e não devemos nos iludir de que também aprendemos a conhecer as ideias dos outros. O historiador e o estudioso da Fenomenologia devem, portanto, ser capazes de esquecer-se de si mesmos, de entregar-se aos outros. Só depois disso eles descobrirão que os outros se entregam a eles. Se trazem consigo a sua própria ideia, os outros fecham-se a eles. Nenhuma justiça é feita aos valores que nos são estranhos, porque eles não podem falar em sua própria língua. Se o historiador tenta entender os dados religiosos de um ponto de vista diferente daquele dos crentes, ele nega a realidade religiosa. Pois não há outra realidade religiosa além da fé dos crentes. Os conceitos, formas “primitivas” e “altamente desenvolvidas” de religião, são, portanto, fatais para a pesquisa histórica. As ideias religiosas e os ritos sagrados são rebaixados a uma série de valores relativos, quando na realidade funcionaram como valores absolutos. Devemos entender os outros como indivíduos autônomos e espirituais; não devemos deixar que nossa avaliação seja determinada pelo grau de concordância ou diferença entre eles e nós mesmos. Para o historiador apenas uma avaliação é possível: “os crentes estavam completamente certos”. Somente depois de compreendermos isso podemos entender essas pessoas e sua religião.

Isso não implica, é claro, que toda tendência religiosa passageira encontrada na história possa reivindicar tal avaliação. É claro que surgem repetidas vezes pontos de vista insignificantes ou superficiais, de tão pouco valor que dificilmente merecem nossa atenção ou respeito. Como um pode ser separado do outro? Isso não é um grande problema. Aquilo que é insignificante sempre prova não ter existência duradoura na história. Por causa de seu pequeno valor, esses fenômenos têm apenas uma existência breve. No que diz respeito às religiões antigas, a maioria dos dados desse tipo desapareceu sem nos deixar vestígios, ou pelo menos não são mais visíveis por causa de sua distância de nós. Os fenômenos religiosos que atraem principalmente a atenção do historiador e do fenomenólogo, no entanto, são as formulações de crenças e práticas de culto que duram séculos e às vezes milhares de anos. Eles provaram ser

capazes de suportar a vida de inúmeras gerações, porque expressaram com precisão a consciência religiosa de um povo inteiro. Isso é verdade para as formas muito antigas de adoração da natureza e dos seres espirituais (os dois não podem ser separados nitidamente) que sobreviveram, mesmo em nosso próprio tempo. É também o caso das imagens míticas em que se formula a fé e das práticas e usos sagrados, como as inúmeras formas de sacrifícios, adivinhações, etc. A existência duradoura de todos estes dados religiosos comprova o seu valor religioso: foram sentidos como valores essenciais da vida, e de fato foram apenas isso. As impressionantes civilizações dos povos antigos foram fundadas sobre eles. Isso não pode ser dito dos movimentos passageiros e fenômenos temporários. Assim como indivíduos insignificantes não podem atrair a mesma atenção que personalidades notáveis, ideias transitórias não podem reivindicar o mesmo interesse que convicções que provaram seu poder interior. Ao estudar as religiões antigas, a grande distância no tempo (entre elas e nós mesmos) oferece esta vantagem: inúmeras flutuações passageiras sem dúvida desapareceram de vista, e as principais linhas que indicam o que é duradouro e valioso ficam muito mais claramente em foco. Aquilo que foi cuidadosamente ponderado e aprovado por gerações e foi capaz de servir de base à vida provou seu valor interior. E podemos entender isso apenas no mesmo sentido em que os crentes o entenderam – que esse valor é o valor absoluto da vida.

O ponto de vista evolutivo é, portanto, um ponto de vista não histórico. É extraordinariamente popular porque um sentimento pela história é tão extraordinariamente raro. Para a maioria das pessoas é uma tarefa difícil fazer justiça ao ponto de vista dos outros quando as questões espirituais da vida estão em jogo. Na pesquisa histórica, confrontamos os dados religiosos como observadores; a maioria das pessoas acha essa atitude difícil de alcançar, e assim se coloca diretamente no fluxo da vida e adota apenas as ideias que se ajustam às realidades da vida prática. Quando isso for feito, uma condenação do outro ponto de vista com base no nosso é inevitável. Do ponto de vista prático, essas pessoas estão certas, pois na prática mostramos nossa desaprovação do que é estranho ao não adotá-lo nós mesmos. Do ponto de vista teórico, no entanto, elas estão erradas.

B. O “Sagrado”

Aqui na Introdução não darei uma lista dos trabalhos recentes no campo da Fenomenologia da Religião. As mais importantes são as monografias sobre assuntos particulares, como os ritos de iniciação. Muitos deles serão anotados nos capítulos apropriados. Quero, no entanto, me referir a uma obra, não tanto por sua importância, mas por sua

familiaridade. Este livro é *Das Heilige* de Rudolf Otto; um livro de duzentas páginas quando publicado pela primeira vez em 1917, mas consideravelmente ampliado em edições posteriores. É um dos livros mais lidos na literatura teológica contemporânea.

Otto muito corretamente vê “o sagrado” [*the holy*], o princípio religioso típico, nos complexos muitas vezes muito complicados de ideias e sentimentos que caracterizam a vida religiosa. O sagrado é um elemento *sui generis* e não pode ser expresso em termos intelectuais, éticos ou estéticos. Primeiro, os “momentos”, que são o conteúdo auto-realizador da ideia do sagrado, distinguem-se uns dos outros. Isso não é feito à maneira dialética de Hegel, mas é feito psicologicamente, analisando o fato religioso. A impossibilidade desse tipo de empreendimento é mostrada, no entanto, pelo fato de que, embora o tratamento seja sistemático na forma, não o é no conteúdo.

A contribuição mais importante do livro de Otto, embora não seja particularmente original, é a análise do conceito “santidade”. Os diferentes elementos (também chamados de componentes ou momentos) são providos de rótulos que são agora familiares a todo historiador da religião. Este estudo em Psicologia da Religião é, na verdade, de natureza bastante teórica e pertence propriamente ao campo da Filosofia da Religião, que busca determinar a essência da religião em geral. Mas é fatal para o resto da exposição que Otto, o filósofo e teólogo sistemático, não veja que nessa base nenhuma transição é possível para a compreensão *histórica* que ele estabelece como seu objetivo.

Ele comete o erro oposto de Tiele e Pfleiderer, que com base em dados históricos tentam ascender à formulação da essência da religião. Como Hegel, Otto acredita que na essência está contido o germe de todos os fenômenos, que os fenômenos devem ser entendidos com base na essência. “Na bolota o carvalho está presente em germe”. Esta afirmação não tem ligação com a Botânica. A análise da estrutura das bolotas não nos dá a menor ideia da natureza da árvore em crescimento. É simplesmente uma ilusão pensar que mesmo uma compreensão parcial do organismo desenvolvido pode ser obtida a partir de sua forma germinal. Da mesma forma, é uma ilusão supor que possa haver um desenvolvimento sistemático da ciência da religião que vá da essência aos fenômenos, ou vice-versa, qualquer que seja a noção de essência da religião empregada.

A unidade do estudo psicológico é perturbada pelo padrão evolutivo da apresentação de Otto. O *daimonion* torna-se *theion*; o *numen* (no sentido romano) torna-se *deus*; adoração de objetos naturais torna-se adoração de seres espirituais. Esse crescimento em uma direção definida poderia pelo menos ser possível se a história humana fosse uma espécie de história natural, comparável à bolota tornando-se um carvalho. Mas na história humana, o crescimento

regular em uma direção definida está totalmente ausente. A civilização e a religião egípcias permaneceram as mesmas por dois mil anos e depois desapareceram. E quantos milhares de anos a cultura dos povos primitivos permaneceu no mesmo nível? Além disso, na maioria das religiões, as da Grécia e de Roma, por exemplo, o *daimonion* continua a existir ao lado do *theion*; os deuses da natureza continuam a existir ao lado dos deuses espirituais, etc. Mesmo os mesmos deuses individuais podem ter ambos os significados. É extremamente provável, ou mesmo certo, que ambos os tipos de divindade tenham seus próprios valores religiosos distintos. O padrão evolutivo é evidentemente imposto à realidade histórica – por causa de uma certa concepção das “formas germinais” da consciência religiosa. Otto está errado ao pensar que a história prova a exatidão de sua teoria. Sua visão é realmente imposta a ele por um fato histórico: a diferença entre sua própria concepção e o que chamamos de ideia “primitiva” do divino. Para entender a outra concepção, ele quer preencher a lacuna sistematicamente. A ideia do divino que não tem valor ou significado para mim deve ser a forma germinal da minha própria. Se um padre Parsi culto desejasse apresentar uma visão geral da história da religião, sem dúvida diria que sua própria religião era a coroa do desenvolvimento histórico. Tais declarações vêm, não de um historiador, mas de um teólogo. Na história da religião não se encontra nenhuma prova da veracidade de sua própria fé; a “evolução” prossegue em cem direções diferentes. O crente encontra a validação de sua fé em um reino bem diferente. Essa validação vem, não na abordagem comparativa em que a própria religião é pensada como a forma purificada da herança religiosa da humanidade, mas na prática real da vida religiosa. Qualquer crente dirá que deve a certeza de sua fé a Deus. Essa é a realidade religiosa.

Devemos colocar as questões de maneira diferente de Otto. Não devemos tomar o conceito de “santidade” como ponto de partida, perguntando, por exemplo, como o numinoso se revela nos fenômenos naturais. Ao contrário, devemos perguntar como o crente concebe os fenômenos que ele chama de “santos”. Não precisamos fazer uma aplicação particular do conceito “santidade” a nenhum objeto, pois a santidade é o elemento mais essencial na própria realidade.

A percepção da natureza dos antigos era diferente da nossa, e são *seus* sentimentos e concepções que devemos tentar entender. Então reconheceremos que os crentes estavam certos em sustentar tal visão, e que essa visão não é primitiva, como sustenta Otto. Se chegarmos a entendê-los bem, veremos a verdade de suas ideias, a verdade de que os fenômenos naturais são sagrados ou “santos”. O ponto de partida da Fenomenologia é, portanto, o ponto de vista do crente, e não o conceito de “santidade” em seus elementos ou momentos.

Se aplicarmos esse método fenomenológico, todas as teorias sobre os pontos de vista primitivos, superiores e superiores desmoronam de uma só vez. Chegamos a conhecer o absoluto (ou seja, o que é absoluto para o crente) em suas várias expressões, e o que é absoluto nunca é apenas relativamente absoluto!

Seguindo essa abordagem, conheceremos cada vez mais expressões diferentes do sagrado, mas nunca chegaremos a uma definição do sagrado. De fato, é pressuposto no estudo histórico e fenomenológico que a santidade também é uma realidade para nós, uma realidade *sui generis*. Esta é uma suposição *a priori* em nossa pesquisa. No entanto, o historiador que deseja compreender os fenômenos tem uma atitude diferente do filósofo, que deseja compreender a essência de uma realidade e que tenta compreender a si mesmo. Seria tolice sacrificar uma disciplina pela outra, ou negar o valor distintivo de ambas. O historiador não pode falar como filósofo, ou vice-versa. Otto tentou juntar os dois em sua teoria evolucionária, e seu argumento, portanto, fracassa. Naturalmente, Otto tem mais conhecimento histórico do que Hegel, mas, no entanto, ele continua sendo um filósofo, e não é mais capaz do que Hegel de fazer justiça completa ao traço característico das ideias religiosas estranhas – seu caráter absoluto. O historiador deve abster-se em sua pesquisa de usar uma definição particular ou análise filosófica da religião.

C. Os dois tipos de orientação religiosa

A Fenomenologia da Religião tenta compreender os fenômenos religiosos classificando-os em grupos. Esses grupos, que são os fenômenos típicos, são em número indefinido. Devemos restringir nosso estudo aos grupos maiores e mais claramente delineados. É possível falar muito grosseiramente de dois tipos: o tipo representado por nossa civilização europeia, e especialmente pelo Cristianismo, e o tipo “Antigo” – não conheço nome melhor para isso – que as nações da Antiguidade representam e também, pelo menos na maior parte, aquelas civilizações que são “estranhas” à nossa. Essa distinção entre o nosso e o que nos é estranho é, pelo menos, de importância prática em nosso trabalho. Vê-se uma diferença que é possível formular. Não gastarei muito tempo discutindo isso aqui, pois a elaboração detalhada deve ser feita quando os grupos e tipos especiais são tratados, mas é útil indicar de antemão que a diferença existe.

É um fato notável que os povos da Antiguidade muitas vezes se entendiam surpreendentemente bem em assuntos religiosos, apesar de todas as suas diferenças de caráter nacional e religião. Isso não é apenas evidente pelas relativamente poucas declarações literárias

sobre o assunto; é especialmente claro a partir do acordo de suas ideias e instituições religiosas básicas, não obstante as diferentes maneiras pelas quais elas são expressas. Nós, europeus modernos, às vezes temos muita dificuldade em entender essas ideias religiosas antigas. Isso fica evidente pelos inúmeros erros cometidos, mesmo no que é mais essencial: o caráter real e o valor religioso dessas noções estranhas. Esses erros foram cometidos mesmo por estudiosos sérios do assunto durante os últimos séculos – incluindo o XX – apesar das grandes ajudas fornecidas pela filologia e pela arqueologia. É certo que há uma distância maior entre nós e as nações da Antiguidade do que entre essas próprias nações antigas. A diferença de tempo não é a única causa, pois havia maiores diferenças de tempo entre os próprios antigos do que entre eles e nós. A clivagem, aliás, existia antes mesmo do início da era cristã.

O que realmente temos a ver aqui são dois tipos de “civilização” no sentido mais amplo, e esses dois tipos chamamos de Antigos e Modernos. Nosso tipo de civilização surgiu no início da história grega com o iluminismo clássico. Esse racionalismo em que o indivíduo tomava consciência de suas capacidades conquistou a posição de liderança na Grécia e em Roma, mas o tipo Antigo continuou a conviver com ele.

Esse tipo racionalista foi empurrado para segundo plano pelo Cristianismo antigo até o século XIII. Então a mentalidade do “Iluminismo” recuperou muito terreno perdido por meio do Renascimento e especialmente pelo renascimento da filosofia aristotélica na Escolástica. Desde então, caracterizou toda a civilização moderna. Nossa orientação científica e ética é preponderantemente aristotélica, ou seja, “clássico-iluminista”⁶⁰². É esta orientação que nos torna tão difícil compreender os Antigos e avaliá-los com justiça.

O que é característico das civilizações e religiões antigas é a vívida consciência da cooperação entre, na verdade, uma fusão dos fatores finitos e infinitos em todos os fenômenos relacionados com o essencial da vida. O homem moderno também está ciente de que tudo o que ele sabe e entende é baseado em uma realidade desconhecida. O que é força? O que é energia? Os princípios básicos de toda a mecânica – gravidade e força centrífuga – são ideias míticas? E sobretudo, qual é o processo de vida mais simples, a própria vida? Desde o tempo dos gregos, porém, tem dominado no homem moderno a convicção de que o desconhecido pode e deve ser cada vez mais limitado e que não se mostra essencialmente diferente do que já se conhece. O

⁶⁰² O Prof. Kristensen faz uma distinção nítida entre os termos “Antigo” e “Clássico” com referência às civilizações antigas, identificando “Clássico” com “racionalista” e “iluminado”. Quando o autor usa “Antigo” neste sentido especial, referindo-se não tanto a um período de tempo quanto a um estado de espírito, isso é indicado por letras maiúsculas. O significado de “iluminado”, como o autor usa o termo, é semelhante ao racionalismo do Iluminismo do século XVIII (holandês, *verlichting*; alemão, *Aufklärung*) [nota do tradutor do texto para o inglês].

que inspira essa linha de pensamento é o sentido da atividade autônoma e dominante da mente humana em submeter a natureza a si mesma.

Mas todo valor é ganho à custa de outro valor; aqui é à custa da consciência do fundo místico da existência. No homem da Antiguidade predominava justamente esse sentido do mistério que nos cerca, um sentimento das forças e energias espontâneas cujo significado ele sempre entendeu na forma de mito. Ele estava, com certeza, também familiarizado com as relações racionais de causalidade, mas atribuiu importância primária ao que iludiu a compreensão conceitual. Era esse fator irracional que era mais importante para ele. Pode-se pensar que isso não deveria ser tão difícil para nós entendermos, que reconheceríamos que os Antigos estavam completamente certos e que pensaríamos exatamente da mesma maneira. Uma grande diferença, no entanto, permanece. Compreendemos as inúmeras expressões do mistério de estar em uma visão total. O fundamento místico do ser é sempre o mesmo em todos os lugares e em suas expressões: tudo que existe e tudo que acontece testemunha a realidade e a atividade de Deus. Para os antigos, ao contrário, o mistério de um fenômeno diferia do de outro tanto quanto os próprios fenômenos diferem; cada caso é novo e especial e aponta para um novo “numen”. De acordo com essa visão, cada fenômeno da vida é único; não deve ser reduzido a qualquer outra coisa, e possui uma qualidade única de ser. Substâncias autônomas que diferem umas das outras não podem ser reduzidas a um mesmo princípio; caso contrário, elas não seriam autônomas. Elas apontam, portanto, para diferentes deuses. Esse é o realismo nessa visão. O politeísmo é a concepção do divino que corresponde à infinita variedade no mistério do ser. As diferenças racionais (de tamanho, peso e força) são relativas e podem ser compreendidas em uma generalização, mas não com diferenças irracionais. É justamente nesses fatos que se baseia o valor religioso do politeísmo. Uma força final atua na semente que brota, diferindo da que atua na popa que sustenta a folha, e que também é diferente da força presente na formação da espiga. Isso é que é politeísmo. O último e autônomo é visto como energia divina, mesmo em eventos e objetos que certamente não *nos* induziriam à adoração. Considere, por exemplo, os animais, que para os Antigos eram muitas vezes emblemas divinos ou seres divinos. É muito difícil para nós entender que santidade especial as nações da Antiguidade e outros povos viam nos animais e que significado eles atribuíam a eles. Nossa abordagem moderna, usando o método da generalização, não nos dá resposta a essa pergunta.

Essa noção pluralista do mistério das expressões da vida é induzida pelo sentido religioso da natureza, sentido que os antigos tinham muito fortemente, mas que perdemos. Esse sentido religioso da natureza, no entanto, não estava apenas relacionado à “natureza” que nos cerca (a base da cosmologia), mas também intimamente relacionado à humanidade. Em nossa

vida, também, há energias (divinas) últimas e autônomas em ação – no crescimento e na reprodução, no poder criativo do corpo e da mente. A consciência dessas energias resulta em uma concepção do homem (uma antropologia) que nos parece completamente estranha. Os Antigos realmente falavam da santidade do homem, não em geral, mas em aspectos muito definidos; isso podemos chamar de realismo religioso.

O mesmo fato divino, o nascimento de uma criança, por exemplo, que é o mistério da origem da vida humana, é concebido de maneira bastante diferente por diferentes povos. Os gregos acreditavam que o nascimento acontecia através do trabalho dos poderes do reino dos mortos, que eles consideravam o lar da vida absoluta. Os persas, por outro lado, acreditavam que o nascimento ocorria em oposição direta aos poderes da morte. O mesmo rito (neste caso, a “purificação” da jovem mãe) pode, portanto, ter origens bastante diferentes em diferentes religiões. Não penetramos na realidade religiosa se não formos além de formular teorias sobre a santidade em geral, ou mesmo sobre a santidade da jovem mãe; simplesmente permanecemos na superfície. Cada qual deve ser entendida, na medida do possível, em seus próprios termos. Então fica evidente que cada fato religioso, com todas as suas particularidades, está fundamentado em uma orientação religiosa particular, e que cada um desses fatos tem um valor religioso autônomo. Explicações abrangentes de dados religiosos são sempre mais ou menos superficiais e muitas vezes até enganosas.

Do ponto de vista da Fenomenologia, o senso de santidade [*the sense of sanctity*] aparece em todas as instâncias em que os fenômenos despertam a consciência de fatores espontâneos que são infinitos e absolutos. Outro mundo invade o mundo que conhecemos, e esse outro mundo é um mundo incalculável que torna todos os cálculos da vida comum bastante insignificantes. Neste outro mundo está o mistério de todos os fundamentos da vida. Por esta invasão, toda a sociedade pode ser deslocada e mutilada. Os fatores infinitos e incompreensíveis no processo da natureza, sejam eles construtivos ou destrutivos, assumem o controle e abolem a ordem ordinária da vida com seu dispêndio proposital das forças sob o comando do homem. Os vários tabus que devem ser observados em tal momento são apenas o reconhecimento e a aceitação dessa situação extraordinária. Toda a sociedade está em uma esfera de santidade, cercada por poderes desconhecidos e espontâneos. Nenhum deus em particular confronta a comunidade religiosa; os próprios fenômenos são sagrados e divinos. Nós não vemos nada de infinito em tais fenômenos, pelo menos nada além do elemento infinito que pode ser dito estar presente em todos os fenômenos, mas o crente realmente vê esses fenômenos particulares como tendo uma qualidade especial de infinito. E não podemos dizer que ele está errado. Gostamos de pensar nos eclipses (do sol e da lua) como fenômenos que podem ser completamente

explicados, tão completamente explicados quanto a sombra que a árvore projeta no chão, mas é um fato que um eclipse do sol engendra uma profunda emoção em todos que o observam. Pode-se iludir pensando que isso é completamente natural, mas o movimento dos corpos celestes, incluindo o nascer do sol todas as manhãs, não deixa de despertar a sensação da presença invasora de poderes infinitos. É simplesmente tolice chamar esse sentimento de superstição primitiva e ingênua.

Ganhamos uma concepção diferente do “santo” [*holy*] quando tomamos a realidade da fé dos crentes como nosso ponto de partida do que quando escolhemos tomar a “essência” da religião em geral como ponto de partida. Essa realidade se mostra auto-subsistente e absoluta; está além de toda nossa crítica racional. A única dificuldade para nós é formar uma concepção precisa dessa realidade e compreendê-la de dentro.

Os temas da Fenomenologia da Religião podem ser classificados em três grupos: as concepções ou doutrinas que encontramos nas várias religiões sobre o mundo, sobre o homem e sobre a prática do culto. Essas três subdivisões são, em outras palavras, cosmologia religiosa, antropologia religiosa e cultos.