



E D I T O R I A L

# O que significa o estudo das religiões

## uma ciência monolítica ou interdisciplinar?

---

*A ciência das religiões não é um fenómeno de moda que recebe o direito de existir apenas em períodos propícios aos fenómenos religiosos. Sobretudo no que concerne a religião, existe um cruzamento entre história e modernidade que obriga a seguir o estudo das religiões com uma certa continuidade. Tal como outros fenómenos sociais, as formas contemporâneas da religião não podem ser entendidas sem uma retrospectiva histórica das suas fontes sociológicas ou antropológicas.*

**Steffen Dix**

*Investigador Associado  
Instituto de Ciências Sociais  
Universidade de Lisboa*

---

*...no hablo ahora de las divinas, que tienen por blanco llevar y encaminar las almas al cielo; que a un fin tan sin fin como éste ninguno otro se le puede igualar: hablo de las letras humanas...*

DOM QUIJOTE

---

### *Introdução*

---

Até aos últimos anos do século XX, existiram nas sociedades ocidentais várias teorias diferentes de secularização que previram um desaparecimento da religião nas sociedades modernas. E mesmo hoje em dia existe, por vezes, uma convicção científica que remove o lugar da religião simplesmente para a esfera privada do indivíduo. Desta maneira, a religião foi, e ainda é compreendida como um fenómeno anacrónico ou marginal que já não pode despertar muito interesse no quotidiano ou influenciar a vida pública numa sociedade moderna. Porém, especialmente nos tempos mais actuais podemos testemunhar nas sociedades modernas europeias um certo reaparecimento das religiões, ou pelo menos de alguns assuntos religiosos. Trata-se de um acontecimento que despertou um espanto genuíno ou até uma verdadeira surpresa para os partidários da secularização. Hoje, é possível encontrar, sobretudo no espectro dos *mass media*, frequentemente alguns “especialistas” em questões religiosas que interpretam os importantes eventos religiosos pelo mundo fora. A religião “voltou” de facto para a esfera pública, e este ressurgimento

STEFFEN DIX

provoca muitas vezes conclusões precipitadas e impacientes, tais como a discussão sobre um provável “re-encantamento do mundo”. Com base numa terminologia com poucas variantes, discute-se um “regresso das religiões” no século XXI<sup>1</sup>, e um observador atento é confrontado logo no princípio com dois problemas cognitivos. Em primeiro, a discussão sobre o tal “regresso” pode ser mal entendida se é acompanhada por uma intuição a partir da qual já houve fases históricas nas quais algumas partes da humanidade viveram num mundo inteiramente desencantado ou numa sociedade plenamente secularizada. Esta hipótese pode ser compreendida, pelo menos hoje em dia, como duvidosa (Krech, 2006: 97), tendo em conta a impossibilidade de encontrar uma sociedade onde a religião tenha desaparecido completamente. Na esfera humana, a religião em si nunca desapareceu, mas sim “regressou” fortemente nos debates públicos e científicos. Em segundo, nas observações e opiniões dos tais “especialistas” em temas religiosos surge muitas vezes uma dificuldade semântica. Ou seja, a de saber qual a perspectiva da pessoa que fala sobre um assunto religioso ou sobre uma religião. Muitas vezes estamos confrontados com a convicção a partir da qual uma religião apenas pode ser entendida correctamente pelos crentes da mesma, ou seja encarada de uma *perspectiva interior*. Esta posição pode ser legítima como concepção teológica ou *perspectiva confessional*, mas tem curiosamente a potência virtual de impedir ou atrapalhar numa sociedade plural a discussão pública sobre assuntos religiosos. Desta forma, torna-se problemático que um crente tenha muitas vezes convicções empiricamente incompreensíveis para alguém que não partilha a mesma fé. Ou seja, estas convicções contêm elementos que não podem ser abrangidos cientificamente. Como não existe a possibilidade de discutir cientificamente por exemplo a existência de Deus ou da alma, poder-se-á falar aqui de um “agnosticismo metodológico” (Knoblauch, 1999: 14).

Este ensaio tenta apresentar uma *perspectiva exterior* marcada por uma observação comparativa e histórica dos fenómenos religiosos. O intuito principal é a demonstração de uma *posição imparcial* que possibilita a comparação sistemática de várias religiões nos seus contextos sociais e históricos. A base cognitiva desta forma de estudar cientificamente as religiões é o reconhecimento de que a cultura e a sociedade são factos públicos, o que significa que uma religião nunca pode ser discutida ou analisada em público, independentemente das suas origens culturais.

Por outro lado, este reconhecimento não é um fenómeno autónomo, mas sim o resultado da história intelectual relativamente recente. A possibilidade de observar ou estudar a religião como um produto puramente cultural do homem surgiu no mundo ocidental apenas a partir da célebre *Crítica da Razão Pura* (1781) de Immanuel Kant. Nesta obra “copernicana”, Kant descreveu pela primeira vez, através do seu *transcendentalismo*, o lugar que permite a observação da religião a partir da perspectiva exterior acima referida:

A nossa época é a época da crítica, à qual tudo tem que submeter-se. A religião, pela sua *santidade* e a *legislação*, pela sua majestade, querem igualmente

<sup>1</sup>Este chamado “regresso das religiões” é um fenómeno problemático e polifacetado que não pode ser discutido neste pequeno ensaio. Porém, parece que a Europa continua a ser a famosa “exception that proves the rule” (Davie, 1999: 65) dentro de um mundo que se revela cada vez mais “de-secularizado” (Berger, 1999: 1-18).

subtrair-se a ela. Mas então suscitam contra elas justificadas suspeitas e não podem aspirar ao sincero respeito, que a razão só concede a quem pode sustentar o seu livre e público exame. (Kant, 2001 [1781]: 5)

Por outras palavras, Kant explicou as tarefas da razão ou do “conhecimento *a priori*” dos objectos em semelhança com a ideia principal de Copérnico. Trata-se da impossibilidade em avançar no entendimento “dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador”. A pergunta de Kant é agora “se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis.” (*Ibid.* 20). Esta última argumentação podia ser parafraseada. A questão é saber se não íamos prosseguir na explicação de questões religiosas, enquanto não admitimos que toda a multidão das questões religiosas se move em torno de nós. Talvez daria melhor resultado fazer-nos antes girar a nós próprios e deixar a religião imóvel. Apenas admitindo este horizonte podemos posicionar a religião no seu contexto cultural, e interpretar a mesma dentro das ciências culturais ou humanas. Isto é, com métodos da sociologia, antropologia, psicologia, história ou até certo ponto da fenomenologia. Desta maneira, a religião é compreendida mais como uma construção cultural e humana do que uma revelação divina. Estamos aqui confrontados com uma *ciência da religião* que se diferencia consciente e consequentemente da teologia ou das perspectivas interiores na observação da religião.

Dentro desta separação, surge sem dúvida uma excelente possibilidade de pronunciar considerações independentes e “livres de valorizações” (*wertfrei*) sobre o papel da religião numa sociedade humana, mas pode provocar também uma grande objecção. Partindo desta perspectiva exterior, continuamos a estar completamente inaptos para eliminar uma contradição dentro de estudo das religiões. A religião é um fenómeno que consegue, com mais ou menos sucesso, dar respostas para o grande enigma da existência humana. A ciência da religião é incapaz e não tem a mínima legitimidade de fazer declarações se as respostas religiosas perante a posição do homem no cosmo são verdadeiras ou falsas, nem pode decidir se a religião é, na moderna história humana, um fenómeno transitório ou não<sup>2</sup>. Isso significa principalmente a separação entre a questão da verdade dentro da religião, e a análise das estruturas simbólicas, ou das funções sociais da religião, como foi conceptualizado sistematicamente pela primeira vez por Max Weber e Émile Durkheim. Assim, a religião devia ser encarada cientificamente como um produto da cultura humana; e a tarefa da ciência da religião pode ser apenas a descrição e a descoberta dos fenómenos religiosos num determinado contexto cultural. Por outras palavras, a ciência ou o estudo das religiões não pode ter, e nem devia tentar ter acesso ao lado sobrenatural da religião, mas sim ao lado humano e social da fé religiosa.

<sup>2</sup> Este ponto de vista pode parecer à primeira vista óbvio ou até banal, e a hipótese a partir da qual existe uma ligação estreita entre a modernidade e a transformação da paisagem religiosa é cientificamente correcta ou perfeitamente “livre das valorizações”. Porém, problemático torna-se uma opinião (bastante comum especialmente até aos anos 60) ligada sobretudo à herança do *Iluminismo* que defende este declínio, ou em geral a secularização, como um progresso. Os fenómenos religiosos assumem aqui características negativas ou são compreendidos como “reaccionários” ou ligados à “superstição”. Tudo isso podia ser entendido como teorias anti-religiosas da secularização. Contudo, estas posições estão ligadas principalmente aos chamados “elements of the old paradigm” que foram brilhantemente refutados por Rodney Stark e Roger Finke (2000: 27-42).

STEFFEN DIX

---

## **U**m panorama histórico do estudo das religiões

---

Crenças e convicções religiosas foram deste muito cedo objecto de questões racionais. Os primeiros raciocínios – independentes de explicações divinas e acompanhados por considerações “sociológicas” – sobre a origem do cosmo encontram-se já nos filósofos pré-socráticos e sobretudo nas perguntas da filosofia naturalista jónica (Dix, 2006: 13). Podemos observar durante o Renascimento uma outra vaga de grande interesse *não-teológico* por questões religiosas, nomeadamente em pensadores humanistas tais como François Rabelais, Thomas More ou Erasmus de Roterdão, ou nos chamados neo-platónicos tais como Georgios Gemistos Plethon, Marsilio Ficino ou Giovanni Pico della Mirandola. Todavia, os primeiros princípios de um estudo sistemático da religião revelam-se na história da filosofia (Kippenberg/Stuckrad, 2003: 24-28), em Thomas Hobbes ou em Espinosa, e sobretudo na filosofia iluminista do século XVIII. Mas os pontos mais importantes de viragem para uma pesquisa científica dos fenómenos religiosos encontram-se particularmente em dois filósofos, cujas obras podem ser consideradas como a origem para a moderna filosofia de moral. Assim, uma das primeiras grandes tentativas em falar sobre a religião fora da teologia está presente na obra *Natural History of Religion* (1757) de David Hume. Com efeito, Hume foi influenciado especialmente por Francis Bacon e desenvolveu um empirismo racional exprimindo pela primeira vez uma crítica forte perante a fundação divina ou ética da religião. Ao contemplar a relação causa/efeito, Hume chegou à primeira causa como origem de todas as coisas. Sendo esta origem ou esta primeira causa na perspectiva teológica um deus ou uma divindade, não poderiam existir teoricamente actos maus e por conseguinte castigos. Por outras palavras, Hume põe em causa a origem divina ou ética da religião e estabelece uma diferenciação entre duas perguntas, sendo esta uma das mais influentes viragens na forma de ver o fenómeno religião. Em primeiro, estamos confrontados com a pergunta sobre a fundação da religião dentro da razão (*foundation in reason*), e depois com a pergunta sobre a origem da religião dentro da natureza humana (*origin in human nature*). Na resposta à segunda pergunta, o filósofo empírico reagiu contra o deísmo do seu tempo que defende um conhecimento de Deus através da ordem e da harmonia do universo. Pelo contrário, Hume argumentou que os primeiros conceitos religiosos nasceram dentro das preocupações e medos perante a vida quotidiana. Na sua pesquisa sobre as fontes antropológicas e psicológicas da religião, é cada vez mais evidente que a religião se baseia numa certa fraqueza irracional e na tendência do homem em acreditar em poderes “inteligentes” e “sobrenaturais” (Hume, 1998 [1757]). Os trabalhos filosóficos de Hume foram ignorados em Inglaterra e ele foi durante muito tempo acusado de ser um pensador ateuista ou materialista. Todavia, as ideias de Hume provocaram um pensamento inédito muito longe da sua cidade natal de Edimburgo, ou seja na obra de um professor de filosofia em Königsberg (hoje Kaliningrad, Rússia). Partindo do cepticismo de Hume que apontou através da sua crítica do racionalismo para a impossibilidade de ter um conhecimento puro, Immanuel Kant sublinhou a impossibilidade de demonstrar racionalmente a existência de Deus, a liberdade ou a imortalidade da alma. Por outro lado, não existe também a possibilidade de negar racionalmente estas ideias, sendo as mesmas uma questão de fé ou de crença. Porém, Kant reconhece que a moral humana não pode existir sem a fé na liberdade, a imortalidade da alma ou Deus. Neste sentido,

a moral aparece cronologicamente antes da religião, e esta explica apenas os deveres morais enquanto mandamentos de Deus. Isso significa concretamente que a religião segue leis morais que já existiam antes da mesma<sup>3</sup>. Para obedecer aos deveres morais, será necessário tirar as consequências certas a partir dos vários ensaios religiosos. Assim, Kant denunciou no seu texto *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* a típica prática religiosa como um “serviço dos padrecos” (*Pfaffendienst*) ou um “*cultus spurius*” (Kant, 2003 [1793/94]). Depois de Kant, não podemos mais falar racionalmente sobre os conteúdos da religião tais como a liberdade, a imortalidade da alma ou a existência de Deus, pois temos agora a capacidade de questionar e pesquisar racionalmente a ética ou a moral que uma religião defende. Só a partir da razão filosófica podemos avaliar ou provar o valor ético de uma religião particular. Kant chamou a atenção para o facto do único verdadeiro lugar de uma prova imparcial do conteúdo ético de uma religião poder ser apenas a universidade, provocando assim imediatamente um conflito aberto com a teologia que considerou uma tal prova como competência exclusiva sua. Como consequência, o rei da Prússia Frederico Guilherme II proibiu Kant de escrever mais sobre o assunto da religião a partir da publicação destes textos de 1793 e 94. Mas, mesmo para além desta proibição, com Kant nasceu definitivamente a capacidade e a necessidade de examinar a religião com os meios da razão filosófica, ou seja através de métodos racionais.

Como o desenvolvimento das capacidades linguísticas no século XVIII se encontrava ainda muito pouco avançado, Kant e outros pensadores limitaram o seu interesse racional ou científico da religião sobretudo ao cristianismo. Esta situação mudou radicalmente na segunda metade desse século. Assim, as traduções do orientalista francês Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron, cuja obra-prima *Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre* saíria em 1771 em Paris, tiveram um impulso enorme para o futuro estudo das religiões. A tradução do livro sagrado dos parses ou seja do Zoroastrismo foi acompanhada por vários comentários sobre as ideias teológicas, rituais e cerimónias religiosos, e considerações sobre os conceitos morais dos parses<sup>4</sup>. Anquetil-Duperron provocou com esta tradução e com a de algumas Upanixades (1801/02)<sup>5</sup>, uma série notável de decifrações de línguas e textos até então desconhecidos, e com isso uma verdadeira “oriental renaissance” (Kippenberg, 2002: 28).

Quase exactamente cem anos depois da tradução da *Zend-Avesta*, o filólogo alemão Friedrich Max Müller iniciou, em 1875, uma colecção dos mais importantes manuscritos religiosos do Oriente. Esta colectânea intitulou-se *Sacred Books of the East*, juntou traduções de textos hinduístas, budistas, muçulmanos, chineses, do Jainismo e do Zoroastrismo e contou finalmente em 1910 exactamente com 50 volumes. Müller dedicou quase toda a sua vida a este trabalho, pensado para uma base segura de uma nova disciplina científica que ele próprio intitulou “ciência comparativa das religiões” (*science of comparative religion*). Em várias outras publicações e comunicações, Müller tentou reforçar este estudo comparativo perante a religião e a mitologia com o objec-

<sup>3</sup>Especialmente neste ponto encontramos uma forte influência de Jean-Jacques Rousseau que entendeu eticamente a verdadeira religião humana como o reconhecimento intuitivo dos deveres do homem.

<sup>4</sup>Anquetil-Duperron viveu quase sete anos com os parses em Surat (Índia) e ganhou assim a confiança de um dos sacerdotes mais importantes da comunidade parse. Este deu-lhe acesso aos manuscritos santos desta religião e introduziu-o em alguns rituais e cerimónias do Zoroastrismo.

<sup>5</sup>Um dos leitores mais atenciosos destas traduções foi Arthur Schopenhauer, cuja obra integral sofreu a influência da sabedoria destes textos.

STEFFEN DIX

tivo de criar uma disciplina científica independente. Em 1870, as suas comunicações na Westminster Abbey tornaram-se particularmente conhecidas e foram a base para a sua publicação *Introduction to the Science of Religion* ou os seus “Gifford Lectures” de 1888 sob o título *Natural Religion*. Müller tentou estabelecer uma classificação genealógica das religiões a partir de grupos linguísticos, estabelecendo uma diferença entre a “família ária” e a “família semita”. No primeiro grupo, encontramos por exemplo o Bramanismo das Vedas ou o Zoroastrismo da Zend-Avesta. O segundo grupo é composto pelo “mosaísmo” do Antigo Testamento e pelo Cristianismo do Novo Testamento, bem como pelo Islão baseando-se no Alcorão. Um terceiro conjunto está dividido entre as religiões chinesas e, entre outros, o grupo dos tâmiles (Müller, 1873). Esta classificação das religiões através das famílias linguísticas pode ser considerada hoje em dia como cientificamente ultrapassada. Porém, Müller influenciou durante algum tempo a antropologia inglesa e até certo ponto a sociologia da religião em Émile Durkheim, e foi reconhecido como um dos fundadores mais importantes da ciência comparada da religião que impulsionou uma autêntica avalanche de estudos científicos sobre fenómenos religiosos. A partir deste autor, estes estudos tiveram cada vez mais um cariz sistemático e marcaram especialmente futuras disciplinas tais como a antropologia, sociologia ou psicologia da religião. Em resumo, é possível dizer que o paralelismo desta viragem do ponto de vista filosófico perante a religião e as primeiras decifrações de textos religiosos não-cristãos estabeleceu uma base fértil, a partir da qual começaram, no século XIX, os primeiros estudos sistemáticos e comparativos das religiões<sup>6</sup>.

Estes estudos estiveram sempre ligados a diferentes interesses e discussões polémicas, especialmente nas áreas da sociologia e da antropologia, e adquiriram muitas vezes um importante papel correctivo na maneira de observar e definir a história e a cultura humana. Neste ensaio, não há espaço para enumerar toda a variabilidade de percepções do mundo, embora seja necessário ter em atenção alguns cientistas considerados como autores clássicos, ou seja, precursores dentro da ciência comparada das religiões.

Por exemplo, existiu no século XIX uma opinião comum que declarou os povos “primitivos” como formas de degeneração de uma antiga civilização desenvolvida. Esta tese da degeneração foi demonstrada, em geral, através do contraste entre as antigas pirâmides egípcias ou mexicanas e os povos culturalmente “atrasados” que viviam à sua volta. Por outro lado, começou nas sociedades europeias, e especialmente em Inglaterra, um imenso progresso industrial que originou uma crença positivista em fenómenos como o desenvolvimento ou o aperfeiçoamento civilizacional. Edward Burnett Tylor foi um dos primeiros cientistas a questionar esta analogia entre degeneração e desenvolvimento, afirmando que as tribos “primitivas” se encontravam num estado inicial de civilização humana. Esta ideia foi demonstrada pela teoria dos *survivals* que explica em sociedades desenvolvidas a existência de alguns fenómenos anacrónicos, tais como superstições ou provérbios que parecem completamente irracionais. Numa tentativa de reconstruir as formas do pensamento (*mode of thought*) em culturas primitivas, Tylor propôs os conceitos de alma/espírito (*anima*) ou a crença nas

<sup>6</sup> De facto, os primeiros estudos sistemáticos e comparativos sobre fenómenos religiosos começaram apenas a partir do século XIX. Porém, é possível encontrar já os primeiros vestígios de um estudo deste género bastante mais cedo, tal como nas comparações etnográficas do historiador grego Heródoto (484-425 AC) ou no pensador muçulmano Muhammad Al-Shahrastani que escreveu em 1127 um *Tratado sobre as seitas filosóficas e religiosas*.

“spiritual beings”<sup>7</sup>, como motor principal na vida intelectual e no desenvolvimento religioso destas culturas “primitivas”. Assim, Tylor denominou em 1871 a forma primordial da religião com o conceito *animism* no qual se baseiam todas as sociedades “primitivas” para explicar (racionalmente) o acontecimento dos fenómenos (Tylor, 1871)<sup>8</sup>. Embora esta hipótese sobre o animismo tenha sido refutada apenas trinta anos mais tarde<sup>9</sup>, e embora as suas teorias tenham actualmente apenas um interesse histórico, Tylor continua a ser um cientista que contribuiu para os futuros estudos das religiões. Para além disso, o seu maior mérito foi o facto de ter estabelecido, pela primeira vez, em 1905 e em Oxford, a antropologia como uma disciplina instrutiva independente.

Embora a religião, especialmente através de Müller e Tylor, se tenha tornado assunto da pesquisa científica dentro das universidades, faltavam ainda trabalhos profundos que sublinhassem a relação geral entre sociedade e religião. Um dos primeiros a chamar a atenção para esta relação foi William Robertson Smith através dos seus *Lectures on the Religion of the Semites*. Smith foi influenciado pelo historiador alemão Julius Wellhausen que reinterpretou o judaísmo antigo (ou seja a sequência canónica do Antigo Testamento) sugerindo que o Deuterónimo podia ser cronologicamente muito mais recente do que o profeta Moisés. Smith sublinhou esta hipótese publicamente num artigo da *Encyclopedia Britannica* (intitulado “Bible”) e dirigiu a atenção dos seus estudos seguintes para o culto judaico. Para este autor, as religiões antigas são em geral compostas por tradições e instituições e não tanto por crenças. Por isso, para Smith o rito ou o culto têm maior importância do que o mito:

So far as myths consist of explanations of ritual, their value is altogether secondary, and it may be affirmed with confidence that in almost every case the myth was derived from the ritual, and not the ritual from the myth. (Smith, 1894: 18)

Smith acabou por descobrir que a função principal do rito ou do culto consiste em possibilitar uma coesão social. Esta descoberta teve nos anos seguintes uma grande influência nos chamados *Cambridge Ritualists* especialmente em volta da figura de Jane Ellen Harrison; e mesmo Émile Durkheim reconheceu que foi sobretudo William Robertson Smith quem lhe deu uma ideia clara sobre o papel essencial da religião dentro de uma sociedade. E de facto, a religião tornou-se a partir de Smith fonte importante para o conhecimento das estruturas sociais. Trata-se de um conhecimento que iniciou uma nova etapa no estudo das religiões, especialmente na sociologia da religião.

Estes estudos poderiam ser designados de uma certa forma como o prólogo para um género de maré-cheia de novas pesquisas em volta da religião na primeira metade do século XX. Numa sequência bastante rápida foram saindo trabalhos importantes e cada vez mais metódicos sobre a religião, tais como os de Max Weber, Émile Durkheim, Sigmund Freud, Aby Warburg, Nathan Söderblom, Rudolf Otto, Marcel Mauss ou Bro-

<sup>7</sup> A crença nas “spiritual beings” foi considerada por Tylor como a definição mais rudimentar da religião.

<sup>8</sup> Tylor queria usar inicialmente o conceito “spiritualism”, o que não aconteceu para evitar uma confusão com uma mundividência que dirige a sua atenção principalmente para fenómenos sobrenaturais.

<sup>9</sup> Foi Robert Ranulph Marett que criticou, em 1900 num ensaio intitulado “Pre-animistic Religion”, o facto de uma religião não poder ser entendida meramente a partir do seu lado intelectual. Pelo contrário, a origem da religião deve ser procurada numa união entre sentimento, afectos, emoções e pensamento.

STEFFEN DIX

nislaw Malinowski<sup>10</sup>. Este fenómeno teve também efeitos dentro do panorama académico originando os primeiros centros ou departamentos de ciência das religiões, como por exemplo em 1912 na universidade alemã de Leipzig ou especialmente nos anos 1960/70 nas grandes universidades americanas e inglesas. E, ainda mais cedo, na viragem entre os séculos XIX e XX, começaram a surgir nas universidades francesas as primeiras secções das *Sciences Religieuses* constituídas por Albert Réville e especialmente por Marcel Mauss, aluno de Émile Durkheim<sup>11</sup>.

Por outro lado, tal como apareceram cada vez mais estudos sobre a religião, multiplicaram-se também as perspectivas teóricas. Assim separaram-se rapidamente duas formas principais de encarar o fenómeno da religião. A partir do princípio do século XX tornou-se comum diferenciar as teses que explicavam a religião principalmente de uma maneira funcional e as teses que entendiam a religião sobretudo de uma forma substancial ou essencial. Os representantes mais conhecidos da forma substancial ou essencial foram, por exemplo, Friedrich Schleiermacher, Rudolf Otto, Mircea Eliade, Nathan Söderblom, Friedrich Heiler, e sobretudo Gerardus van der Leeuw. Neste ponto de vista substancial ou essencial, a religião era encarada ontologicamente através de conceitos como o “sagrado”, o “numinoso”, o “absoluto” ou o “transcendente”. Em conformidade com esta tendência ontológica, o teólogo protestante Rudolf Otto descreveu a religião como uma experiência única do *mysterium tremendum et fascinans* (Otto, 2004 [1917]).

A fenomenologia da religião aparece estreitamente ligada a esta maneira de compreender a religião que procura ter um entendimento da sua “essência” (*Wesen*), e teve especialmente nos anos 1950/60 uma certa popularidade, mas rapidamente criticada por não se tratar de uma disciplina científica propriamente dita. A tentativa de perceber fenómenos religiosos através de uma experiência própria tornou-se cientificamente problemática. A fenomenologia da religião é assim uma maneira subjectiva de existir, de ser ou de compreender (Van der Leeuw, 1956). Devido a esta forma subjectiva, a fenomenologia da religião acabou por desaparecer do âmbito das pesquisas científicas. Hoje em dia trata-se de uma disciplina quase esquecida, ou pelo menos metodologicamente muito pouco praticada.

A forma funcional de encarar os assuntos religiosos, destacando o papel estrutural da religião na vida individual ou social, tornou-se bastante mais influente, nomeadamente dentro da sociologia da religião. Esta forma baseia-se, de uma certa maneira, na crítica da religião protagonizada pelo *Iluminismo*, e tenta perceber até que ponto os fenómenos religiosos podem influenciar ou estruturar um indivíduo ou uma sociedade, sublinhando que a religião significa um dos laços mais relevantes para assegurar a coesão de um colectivo. Émile Durkheim, representante clássico ou “fundador” desta forma funcional, partindo de uma investigação sobre o sistema totémico na Austrália, entendeu a religião em 1912 como um sistema solidário de convicções e práticas dentro de uma comunidade que reúnem socialmente (*lien social*) todos os indivíduos dessa mesma comunidade:

<sup>10</sup> Uma excelente e informativa introdução para os “clássicos” da ciência das religiões encontra-se na colectânea *Klassiker der Religionswissenschaft* de Axel Michaels (2004).

<sup>11</sup> Foi em 1886 que Albert Réville se tornou o primeiro catedrático de uma cadeira das *Sciences religieuses* na Sorbonne. Marcel Mauss dirigiu a partir de 1901 uma disciplina intitulada “Religions des peuples non civilisés” onde se cruzavam métodos antropológicos e sociológicos.

Uma religião é um sistema solidário de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, quer dizer separadas, interditas, crenças e práticas que unem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a elas aderem. (Durkheim, 2002 [1912]: 50)

Neste sentido, a religião está marcada principalmente por três aspectos: *a*) as convicções/crenças religiosas; *b*) as práticas religiosas (os ritos); *c*) a sociedade que corresponde a estas convicções e práticas. Este ponto de vista permite que algumas especificidades individuais ou colectivas possam ser explicadas através do sistema de crenças, práticas ou símbolos religiosos. Ao contrário da forma substancial, o funcionalismo não tenta perceber propriamente *em que* as pessoas acreditam, mas sim *como* opera a fé de uma pessoa religiosa dentro de um colectivo. A explicação funcional, como referiu o sociólogo Hubert Knoblauch, pode ser diferenciada principalmente entre as funções psicológicas e sociológicas. Na relação com a psicologia, a religião tem por um lado uma função cognitiva que permite o entendimento de fenómenos que ultrapassam o raciocínio humano. Por outro lado há uma função afectiva que possibilita a dominação de alguns estados emotivos excepcionais. E ainda, uma função pragmática que admite uma reacção em situações de crise. Sociologicamente, a religião possui as funções de aprofundar valores essenciais que são válidos para indivíduos, grupos ou sociedades; de integrar indivíduos numa sociedade através de valores comuns; e, finalmente, de recompensar pelos sofrimentos ou pela falta de prestígio dentro da sociedade (Knoblauch, 1999: 115-116).

Outros representantes conhecidos deste funcionalismo são Bronislaw Malinowski que defendeu a dimensão pública da religião como estabilização das regras e valores morais (Malinowski, 1954), ou Robert Bellah que utilizou o conceito da *Civil Religion* para descrever como certos elementos religiosos determinam o desenvolvimento de várias instituições políticas no contexto da vida pública dos Estados Unidos (Bellah, 1967). O conceito funcional de religião de Thomas Luckmann, que entende a religiosidade como uma característica antropológica da existência humana, teve uma influência enorme para a recente sociologia da religião. Luckmann negou rigorosamente qualquer identidade entre religião e igreja, formulando, com referência a Max Weber e Émile Durkheim, a hipótese a partir da qual o problema do Ser (*Dasein*) individual numa sociedade moderna é principalmente um problema “religioso”. Neste sentido, a religião torna-se parte da condição humana (Luckmann, 1967). Embora este entendimento da religião tenha sido motivo de muitas críticas por ser demasiado abrangente, será necessário dizer que Luckmann foi um dos primeiros sociólogos que entendeu o fenómeno da secularização como um “mito moderno”.

Uma das viragens mais importantes dentro do estudo das religiões deu-se na segunda metade do século XX, quando o antropólogo Clifford Geertz publicou em 1966 o ensaio *Religion as a Cultural System*. Quase em oposição à forma substancial e funcional, Geertz desenvolveu um modelo cultural-simbólico no qual é defendida a possibilidade de uma religião estabelecer um sentido específico para formas diferentes de existência ou moldar uma ordem cósmica<sup>12</sup>. Segundo Geertz, a tarefa de um investigador seria a reconstrução da ligação que uma religião é capaz de estabelecer entre a

<sup>12</sup>Por várias razões não podemos afirmar que se trate de uma análise puramente funcional, embora este modelo cultural-simbólico sublinhe também uma determinada função de uma religião no que diz respeito à vida e ao seu sentido. Por outro lado, a partir do ponto de vista de Geertz, parece que está a desaparecer a função da religião enquanto laço social.

STEFFEN DIX

moral ou o *ethos* de uma sociedade com a imagem que a mesma faz do seu mundo. A religião é, assim, um sistema cultural de formas simbólicas que provocam nos indivíduos motivações e disposições. Estes, por seu lado, estão ligados a mundividências ou orientações e regras sociais:

(...) a religion is (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic. (Geertz, 1966: 4)

Neste sentido, a análise de uma cultura ou religião, entendidas enquanto fenómenos necessariamente inter-subjectivos, torna-se variável consoante a interpretação do sentido dos símbolos. A pergunta principal seria: de que forma podem símbolos revelar-nos as maneiras como os indivíduos de uma sociedade pensam, interagem ou constroem as suas mundividências. Embora este modelo de análise tenha sido extremamente influente e pareça facultar a capacidade de entender outras formas culturais sem serem prejudicadas pela própria semântica do investigador, surgiram fortes críticas perante dois pontos do modelo interpretativo de Geertz. Por um lado, há vários sistemas de símbolos que tentam provocar motivações nos indivíduos e formulam assim concepções de uma ordem geral da existência, mas que não podem ser considerados como fenómenos religiosos tais como ideologias políticas ou económicas. Por outro lado, surgiu uma crítica forte que pôs em causa o carácter universal desta forma de olhar a religião, pois revelou-se demasiado eurocêntrica. Ou seja, a tentativa de Geertz mostra, indirectamente, uma herança cristã enquanto se questiona sobre o processo de autorização pelo qual uma “religião” é criada. Por outras palavras, uma das questões pertinentes consiste em saber avaliar se uma determinada manifestação humana é ou não uma religião. Neste sentido, o antropólogo Talal Asad argumentou que a identificação de uma “religião” labora em geral com mecanismos de entendimento, associados em geral a especificidades históricas e intelectuais das sociedades ocidentais (Asad, 1993: 37). Tendo em conta que em culturas não-europeias não existem conceitos que correspondem à palavra “religião”, a determinação, por exemplo, do Hinduísmo como religião não deixa de ser, num sentido lato, um colonialismo semântico ou uma construção retórica<sup>13</sup>. Para sermos rigorosos, seria necessário reconhecer que fenómenos como por exemplo o Budismo, o Hinduísmo ou o Islão se tornaram *religiões universais* apenas a partir de um ponto de vista europeu. E, aqui surge um paradoxo quando Talal Asad escreve num tom algo provocatório:

The insistence that religion has an autonomous essence – not to be confused with the essence of science, or of politics, or of common sense – invites us to define religion (like any essence) as a transhistorical and transcultural phenomenon. (Asad, 1993: 28)

<sup>13</sup>Sobre a falta de equivalências semânticas para o termo “religião” em outras culturas ou línguas (ou especialmente no Hinduísmo) vide Gavin Flood (1999: 45). Pelo menos linguisticamente não há nenhuma correspondência para o termo “religião” fora das línguas de origem latina. Assim, nem os gregos antigos conheciam um vocábulo que pudesse ser relacionado com o conceito “religião” (W.C. Smith, 1991: 54ss). Um outro exemplo para as dificuldades em falar sobre a “religião” em povos que não conhecem nenhuma terminologia que corresponda à palavra “religião” encontra-se em Ramon Sarró, *Cómo los pueblos sin religión aprenden que ya tenían religión: notas desde la costa occidental africana* (no prelo).

Esta frase pode ser entendida como provocatória porque, de facto, não há nenhuma possibilidade em identificar a essência da religião sem despertar pressuposições eurocêntricas (históricas)<sup>14</sup>, ou até *teológicas* (Arnal, 2000: 30). Assim, resta-nos questionar até que ponto será viável continuar a investigar fenómenos religiosos apoiando-nos em definições da religião?

---

### **“Religião” - definição ou discurso?**

---

Geralmente, devíamos supor que todas as pesquisas académicas se baseiam numa definição rudimentar do objecto da pesquisa. E estas definições de facto não faltam dentro da ciência das religiões. Como já foi muitas vezes citado, o psicólogo americano James H. Leuba enumerou já em 1912 no apêndice do seu livro *Psychological Study of Religion* mais do que 50 definições da religião, e trata-se de uma lista que cresceu bastante nos anos seguintes. Actualmente, enumerar todas as definições existentes da religião tornou-se uma missão impossível. Porém, na ciência das religiões parece haver uma tendência contemporânea em evitar qualquer esforço para definir o objecto da pesquisa. Muitos estudiosos recusam, hoje em dia, qualquer declaração descritiva sobre o termo “religião”, especialmente no que se refere à lista de Leuba e às inúmeras tentativas definidoras dos anos seguintes. E, na verdade, um dos aspectos mais curiosos e salientes no actual estudo científico das religiões é a carência de uma definição do objecto da pesquisa. Esta contradição foi provocada, por um lado, pelo eurocentrismo (acima referido) das definições universais, e, por outro, pelo facto de que o estudo académico das religiões é muito mais recente do que o uso popular do termo “religião” (Arnal, 2000: 21). Apenas devíamos acrescentar que existe uma correlação curiosa entre o uso massificado do vocábulo “religião” e o declínio das práticas religiosas, pelo menos na Europa ocidental.

Quando verificamos, em primeiro, que o recente conceito da religião surgiu como um produto histórico da modernidade ocidental (Smith, 1998; Kippenberg, 2002), e em segundo, que a definição de uma religião pode significar também um acto de demarcação perante uma certa realidade cultural ou sócio-política, temos de reconhecer que a definição de uma religião é muitas vezes um “*obstacle to cross-cultural (including cross-temporal) understanding*” (Arnal, 2000: 32). A questão seria agora mais uma vez: Como avançar no estudo de um fenómeno não acessível para uma formulação definidora?

Embora tenhamos verificado que a religião enquanto definição não existe, podemos sublinhar que a palavra “religião” continua a ser um conceito indispensável para um estudo sensato dos fenómenos religiosos:

“Religion” is not a native term; it is a term created by scholars for their intellectual purposes and therefore is theirs to define. It is a second-order, generic concept that plays the same role in establishing a disciplinary horizon that a concept such as “language” plays in linguistics or “culture” plays in anthropology. There can be no disciplined study of religion without such a horizon. (Smith, 1998: 281-182)

---

<sup>14</sup>Desta forma, a reacção de Asad é bastante radical: “My argument is that there cannot be a universal definition of religion, not only because its constituent elements and relationships are historically specific, but because that definition is itself the historical product of discursive process.” (Asad, 1993: 29)



STEFFEN DIX

Por outro lado, existe a possibilidade de admitir que todas estas definições da religião que James H. Leuba em 1912 enumerou, tais como aquelas que acabaram por surgir até hoje, não são necessariamente erradas, embora possam ser muitas vezes contraditórias. A partir de uma interpretação de Jonathan Z. Smith há simplesmente muitas formas de encarar a religião (*Ibid.*). Porém, exactamente nesta interpretação de Smith esconde-se uma dificuldade que está relacionada com a óptica ou perspectiva da personalidade que pronuncia esta definição. Neste sentido, existem por exemplo ópticas coloniais (ou pós-coloniais), ópticas de género masculino ou ópticas influenciadas pelo *iluminismo* que abrem sem dúvida novos campos para o estudo da religião, mas que incorreram em incoerências devido às suas posições “superiores” (Kippenberg/Stuckrad, 2003: 92). Assim, encontramos dentro do estudo das religiões por vezes situações de confrontação do estudioso com fenómenos religiosos que não fazem racionalmente muito sentido para ele, mas que podem estabelecer, por outro lado, ordens sociais ou instruções para a vida prática de um certo colectivo. Este facto exige que o estudioso das religiões reflecta continuamente a sua própria perspectiva, sobre a sua própria posição ou o seu próprio ponto de vista. Ou seja, o resultado da pesquisa reflecte também a posição mental, social e cultural do investigador. Trata-se de um facto que foi apresentado de uma forma bastante elucidativa por Gavin Flood:

The shift from consciousness to language and the sign means that the epistemic subject must be defined in relation to other subjects and that the subject or observer is not outside of historical and cultural situations. All academic inquiry is from a place. (...) Understanding and explaining religion occur within a conceptual scheme and are always from a particular situation, perspective and gendered place. (Flood, 1999: 144-145)

Neste contexto, não é de estranhar que o estudo das religiões tenha nascido cronologicamente na mesma época em que a Europa teve a sua maior expansão colonial. Os primeiros conhecimentos etnológicos ou descobertas dentro da ciência das religiões surgiram a partir dos contactos (coloniais) com culturas alheias, ou seja muitas vezes com base numa *comparação* directa ou indirecta destas culturas com a cultura de origem. Por esta razão, e como acima já foi referido, a ciência das religiões continua a ser pontual e involuntariamente bastante eurocêntrica. Para atingir um grau mais elevado de objectividade é necessária uma reflexão da própria posição, bem como uma ponderação dos meios de análise científica. Por outras palavras, torna-se fundamental um “metatheoretical discourse” sobre a natureza e a história do estudo das religiões (Flood, 1999; Kippenberg, 2002). Isto significa que ambos, o objecto de análise científica (um texto religioso, uma cultura religiosa, etc.) e a forma como a investigação é levada a cabo (origem social ou cultural do investigador, métodos, etc.), deveriam ser ao mesmo tempo e nível objectos de reflexão. Ou seja, é também essencial uma resposta para questões tais como: Quem observa a religião? Quais são os meios da observação?

Por outro lado, como é que cada religião é um produto histórico e cultural (ou uma construção social), a mesma nunca pode ser examinada fora do seu contexto histórico, cultural e linguístico. E finalmente é essencial lembrar mais uma vez que existe uma diferença entre o fenómeno e o conceito da religião, ou seja uma interacção dialéctica entre a crença e a ciência. Isso implica uma revisão contínua da ligação entre objectivação científica e semântica religiosa. Assim, o estudo das religiões tem de ser refle-

xivo, reconhecendo que a pesquisa científica também tem uma base histórica e é muitas vezes impulsionada por um certo resultado *esperado* antecipadamente. Resultados viáveis apenas podem ser obtidos através de uma interação dialéctica com o objecto da pesquisa (Flood, 1999). Todavia, esta reflexão dialéctica com o objecto da pesquisa científica não significa que o resultado da mesma corresponda necessariamente ao ponto de vista do crente. Esta revisão impele para o uso de uma metalinguagem que permite a *legibilidade* de uma religião<sup>15</sup>, a partir de uma perspectiva simultaneamente interior e exterior.

---

### *Uma ciência monolítica ou interdisciplinar?*

---

O acontecimento talvez mais importante nos tempos modernos foi o desaparecimento da forma singular da palavra *verdade*. Este desaparecimento diz respeito à religião bem como à ciência em geral. A actual ciência das religiões, sendo uma das poucas actividades científicas que não dispõe de um objecto genuíno nem de uma metodologia genuína, parece verificar firmemente esta hipótese. A respeito do objecto da ciência das religiões temos de admitir, por um lado, que ninguém sabe exactamente o que é uma religião e, por outro, que a religião pode ser também objecto de outras disciplinas científicas tais como a história, as ciências políticas, a psicologia ou as filologias. Para além disso, há concepções metodológicas por vezes completamente contraditórias. Existem, por exemplo, concepções hermenêuticas, estruturalistas, pós-colonialistas, construtivistas ou deconstrutivistas. Esta pluralidade das concepções pode ser legítima, mas não consegue estabelecer um método autêntico (Krech, 2006: 99). Especialmente estas duas condições – a ausência de um objecto genuíno e a inexistência de uma metodologia legítima – não permitem ver a ciência das religiões como uma ciência monolítica. Porém, exactamente a ausência de um objecto ou um método genuíno podem ser entendidas como uma vantagem. Tendo em mente esta ausência, o investigador poderá recordar-se durante o seu trabalho de uma frase de Nietzsche onde se defende uma pluralidade de interpretações ou perspectivas com o intuito de aumentar a objectividade da pesquisa:

Existe *só* a visão perspectivada, *só* o “conhecimento” perspectivado; e enquanto permitimos que *mais* afectos falem sobre uma coisa, e enquanto poderemos usar *mais* olhos, olhos diferentes, para observar uma coisa, mais completo será o nosso “conceito”, a nossa “objectividade”, sobre essa mesma coisa (Nietzsche, 1988 [1887]: 365)<sup>16</sup>.

Pretendo defender neste artigo que a ciência das religiões apenas pode funcionar como um *fórum* onde se cruzam, discursivamente, várias disciplinas ou diferentes

<sup>15</sup> Esta *legibilidade* implica, obviamente, também uma *re-legibilidade* o que seria etimologicamente um recurso para a conhecida interpretação ciceroniana da palavra latina *relegere* que pode ser entendida no sentido de “ler novamente”, “interpretar novamente” ou “observar cuidadosamente”.

<sup>16</sup> Tradução do autor. Texto original: «Es giebt *nur* ein perspektivisches Sehen, *nur* ein perspektivisches „Erkennen“; und *je mehr* Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, *je mehr* Augen, verschiedene Augen wir für die selbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser „Begriff“ dieser Sache, unsere „Objektivität“ sein.»

STEFFEN DIX

perspectivas teóricas<sup>17</sup>, tendo o mesmo objecto da pesquisa. Isso significa que a ciência das religiões aproveita métodos ou teorias de várias outras disciplinas, tais como a história, a sociologia, a psicologia, a etnologia, a geografia, a economia ou a estética das religiões<sup>18</sup>. Por exemplo, a história das religiões pretende reconstruir uma antiga realidade religiosa, ou o desenvolvimento histórico de uma religião dentro de uma sociedade particular. Esta reconstrução exige, em geral, elevadas capacidades linguísticas e procura estabelecer classificações através de critérios tipológicos ou funcionais. Só estes conhecimentos históricos podem permitir um estudo comparativo entre as religiões, sendo independente de convicções religiosas ou credos. Uma outra disciplina mais empírica e ligada à actualidade de um colectivo – a sociologia da religião – tem uma envergadura que vai de uma teoria geral da sociedade até pesquisas micro-sociológicas que descrevem a vida e a prática religiosa de um pequeno grupo. Desta maneira, a sociologia da religião não fala propriamente sobre fenómenos religiosos nem verifica a existência dos mesmos, mas discute sobre as acções e motivações humanas em confronto com estes fenómenos. De seguida, temos a psicologia da religião que procura perceber os mecanismos psíquicos nos sentimentos ou experiências religiosas de um indivíduo ou de um grupo. As questões podem colocar-se ao nível dos impulsos mentais que provocam um êxtase ou uma meditação profunda. O representante mais famoso e fundador desta disciplina foi William James que tentou, em 1902, no seu famoso livro *The Varieties of Religious Experience*, mostrar o “lado interior” de uma crença religiosa sem recorrer à típica terminologia teológica. Foi também James que obteve muito cedo uma grande actualidade, demonstrando que a racionalidade moderna não apagará necessariamente a fé religiosa (James, 1896). Para além destes exemplos, existem também as possibilidades em investigar a religião nas áreas da etnografia ou da geografia. Etnograficamente há uma concentração para a relevância social ou individual das convicções ou acções religiosas. Ao contrário das pesquisas históricas, são as religiões vivas que se encontram no centro desta disciplina. Esta forma de pesquisa é muitas vezes marcada, metodologicamente, pela célebre exigência da “observação participante” que implica uma imersão quase total na vida do objecto observado. A única função do observador será, neste caso, seguir completamente as actividades da cultura observada. E, finalmente, há uma geografia da religião que tenta perceber quais são as relações entre um grupo religioso e uma infra-estrutura regional. Outras perguntas seriam se há influências geográficas para grupos religiosos, ou por outro lado, se há fronteiras geográficas que podem marcar fronteiras religiosas? Ou como se muda uma estrutura regional enquanto há uma mudança religiosa? Relativamente recentes, as disciplinas como a economia e a estética das religiões levantam questões que se movem, por exemplo, à volta de problemáticas de financiamento religioso. Com podem as religiões financiar as construções dos seus templos, ou como são pagos os colaboradores das instituições religiosas? Uma outra abordagem, que a economia das religiões permite, passa pelo estudo das religiões através de certas teorias económicas.

<sup>17</sup> Estas perspectivas teóricas não deviam ser confundidas com a *perspectiva interior* do crente que não é uma perspectiva propriamente científica.

<sup>18</sup> Aqui seria possível objectivar que a fenomenologia (ou até a filosofia) das religiões faz também parte destas disciplinas. Porém, tendo em conta que a fenomenologia das religiões procura principalmente encontrar a “essência comum” a todas as religiões, não podemos afirmar que se trata de uma disciplina científica que tem como alvo o homem ou uma comunidade humana. Cientificamente não há meios que permitem falar sobre a “essência comum” a todas as religiões. Ao contrário da fenomenologia das religiões, a moderna ciência das religiões dirige-se principalmente para a vida religiosa nas sociedades humanas.

Assim, Pierre Bourdieu procurou, partindo das teorias de Max Weber, uma apresentação da comunicação religiosa através de uma terminologia económica (Bourdieu, 1971). Em termos de estética das religiões podemos questionar-nos sobre a sensibilidade do crente perante os símbolos visuais, cores, sons ou cheiros durante a prática religiosa. Ou seja, como podem ser estimulados os sentidos dentro e fora de um espaço sacro?

A partir deste panorama sumário das diferentes disciplinas dentro do estudo das religiões, surge a necessidade de repensar a possibilidade em encontrar uma metodologia que se funda na comunicação e interacção destas disciplinas. Uma proposta bastante viável, para um projecto desde género, foi esboçada até certo ponto por Gavin Flood que sublinhou a importância de uma “interpenetration” de várias formas de estudar fenómenos religiosos. Por exemplo, para uma melhor compreensão de um antigo texto religioso não são suficientes apenas capacidades linguísticas, mas também conhecimentos históricos, antropológicos ou sociológicos que permitem o entendimento do contexto social ou cultural em que o texto nasceu (Flood, 1999: 236). Em consequência disso podemos afirmar que o estudo das religiões exige, para além da distância e da auto-reflexão do observador, um equilíbrio entre conhecimentos históricos/linguísticos e trabalhos sociológicos/antropológicos ligados à actualidade da forma religiosa que se encontra sob investigação. Ou seja, o material filológico tem de ser entendido como data empírica, tal como um inquérito ou uma entrevista. Afinal, uma simples exegese das fontes literárias de uma religião não oferece nenhum esclarecimento sem instruções sociológicas ou antropológicas. Apenas estas, por sua vez, permitirão uma análise sistemática (Krech, 2006: 103-104). Neste sentido, a ciência das religiões necessita, ao mesmo tempo, da filologia, da teoria e dos estudos pragmáticos.

### *A situação presente e o futuro do estudo das religiões.*

Na introdução deste artigo alertámos para o estado contraditório em que se encontra a Europa contemporânea no que diz respeito às questões religiosas. Somos confrontados com uma discussão interminável sobre a secularização e modernização do continente europeu e com a confirmação empírica de um declínio galopante das práticas religiosas. E, de facto, os bancos vazios nos edifícios das religiões tradicionalmente institucionalizadas, pelo menos na Europa, parecem demonstrar que estas mesmas são os grandes vencidos no processo da modernização<sup>19</sup>. A partir desta situação poder-se-ia concluir que um estudo das religiões não ultrapassa um certo luxo académico sem a mínima relevância para a vida prática de uma sociedade moderna. Todavia, esta conclusão seria um exagero se repararmos que os jornais diários ou a televisão falam regularmente sobre fenómenos ou acontecimentos religiosos, que pequenos grupos religiosos se multiplicam de uma forma célere, que as cidades modernas estão cheias de lojas com produtos para todas as prelecções esotéricas, e que o apetite popular por livros

<sup>19</sup>Os fenómenos da modernização e especialmente da secularização já provocaram nas ciências sociais uma avalanche impressionante de estudos. Neste caso, as semelhanças com as definições da religião são bastante curiosas. O número das teorias sobre a secularização parece quase igual ao número dos estudos, e a variação é enorme. Porém, muitas destas teorias são marcadas por uma certa falta de distanciamento entre o observador e o objecto observado. Assim, há a possibilidade de encontrar muitas posições onde a teoria sobre a secularização se torna ideologia secular (ou iluminista) como foi demonstrado, entre outros, por José Casanova (1994).

STEFFEN DIX

com conteúdos místicos ou semi-religiosos parece inesgotável. Também para o princípio do século XXI é válido e significativo o que Mark C. Taylor disse sobre o século XX:

Even when appearing resolutely secular, twentieth-century culture is haunted by religion. From Mondrian's theosophical painting to Le Corbusier's purist architecture, from Kafka's kabalistic parables to Derrida's deconstructive criticism, from Joyce's Eucharistic vision to Madonna's pop music and videos, and from Alexander Graham Bell's telepathic spiritualism to cyber-culture's telematic mysticism, religion often is most effective where it is least obvious. When analysis is historically and critically informed, it becomes clear that the continuing significance of religion for contemporary culture extends far beyond its established institutions and manifest forms (Taylor, 1998: 4).

Para além disso, nas sociedades modernas, a persistência dos acontecimentos religiosos tem principalmente dois efeitos para o estudo das religiões.

Em primeiro, a ciência das religiões não é um fenómeno de moda que recebe o direito de existir apenas em períodos propícios aos fenómenos religiosos. Sobretudo no que concerne a religião, existe um cruzamento entre história e modernidade que obriga a seguir o estudo das religiões com uma certa continuidade. Tal como outros fenómenos sociais, as formas contemporâneas da religião não podem ser entendidas sem uma retrospectiva histórica das suas fontes sociológicas ou antropológicas. Não há dúvidas de que houve, à luz das condições da modernidade, enormes mudanças ou alterações em termos da individualização religiosa. Um indivíduo moderno torna-se inevitavelmente arquitecto da sua própria vida e tem contemporaneamente capacidades e liberdades de escolher uma ou várias orientações religiosas favoráveis<sup>20</sup>. Por outro lado, existe uma tendência permanente das religiões tradicionais em deixarem o seu espaço enquanto mera instituição eclesiástica, para entrarem na comunicação pública a partir da qual conseguem continuar a influenciar a vida social de uma comunidade. Assim, também as sociedades mais modernas permanecem numa situação onde muitos assuntos públicos são discutidos directa ou indirectamente sob a influência da própria tradição religiosa. Como as dimensões estruturais, culturais, institucionais e também religiosas diferem entre si, esta influência é marcada em todas as sociedades modernas por uma grande variedade. Isso significa também que não há sociedades puramente modernas; todas as sociedades representam uma mistura diferente entre modernidade e tradição que não permite defender um desaparecimento absoluto da religião. Assim, as dificuldades em perceber a modernidade de uma sociedade baseiam-se muitas vezes numa analogia: nas sociedades modernas existe paralelamente uma certa continuidade e descontinuidade. Por outras palavras, a modernização não faz desaparecer a religião<sup>21</sup>, mas muda necessariamente as manifestações da

<sup>20</sup> Peter L. Berger falou num dos seus textos mais influentes sobre uma "necessidade" (*imperative*) de uma escolha (Berger, 1979). Esta tese baseia-se indirectamente no paradigma a partir do qual *uma* pessoa só pode ter *uma* religião. Porém, os conceitos de "unidade de pessoa" ou de "individualidade" têm a sua origem num espaço cultural com uma estrutura monoteísta. A questão seria saber se esta unidade de indivíduo desaparecerá sob os efeitos de uma modernidade cada vez mais plural. Assim, surgiria a possibilidade de ter várias orientações religiosas ao mesmo tempo. A modernidade possibilita também credos múltiplos.

<sup>21</sup> Neste ponto devia-se repetir que toda a discussão moderna sobre o "desaparecimento" ou sobre o "regresso" da religião é absurda e inútil tendo em conta que Max Weber viu a irracionalidade do mundo na origem de todas as religiões: "... a experiência da irracionalidade do mundo foi a força impulsora de toda

religião tal como a reacção pessoal do indivíduo perante a religião, ou seja o pensamento religioso do indivíduo. O grande desafio contemporâneo da ciência das religiões consiste na reacção adequada a estas mudanças.

Em segundo, embora uma investigação directa sobre os assuntos religiosos seja bastante mais interessante, torna-se de vez em quando necessária uma discussão sobre a posição teórica da ciência das religiões. Neste sentido, a continuação desta disciplina científica depende também do entendimento de que a religião já há muito tempo não pode ser encarada como uma entidade irreduzível ou estática. E, tendo em conta que entre a semântica religiosa e o desenvolvimento das estruturas sociais existe uma acção recíproca (Krech, 2006: 103-105), temos a obrigação de reconhecer que há também interdependências entre a evolução do sentido religioso e o discurso da ciência. Por outras palavras, como todas as tradições religiosas são ao mesmo tempo um processo e um produto humano, as mesmas não podem ser estudadas só através dos textos sagrados e sem conhecimentos das motivações dos crentes. Esta consequência já não é propriamente nova. Todavia, a ciência da religião continua com grandes dificuldades por falta de métodos empíricos. Assim, nas sociedades modernas continuam a existir diversas ideias ou acções religiosas que podem parecer ao mesmo tempo familiares e absurdos. O desafio actual da ciência das religiões seria então a tentativa de tornar *legíveis* as actividades ou os actos religiosos<sup>22</sup>, o que só pode acontecer – como já referimos – através de um ponto de vista interdisciplinar. E, finalmente, existe a necessidade em reagir aos processos da crescente pluralização religiosa dentro dos contextos nacionais. Dentro de uma sociedade plural já não há grupos religiosos fechados, e a tarefa da ciência das religiões seria, neste contexto, a descrição dos processos de interacção ou de influência entre os diferentes grupos religiosos. Ou seja, a ciência das religiões tem de ser capaz de explicar, por exemplo, como se transforma ou como reage uma tradição nacional em confronto com os actuais processos de migração e pluralização.

Estes são apenas alguns exemplos para os desafios actuais da ciência das religiões. Mas o seu futuro depende da maneira como esta poderá responder às transformações religiosas e culturais numa sociedade moderna.

---

### *Referências bibliográficas*

---

- ARNAL, W.E. (2000), Definition, in Braun, W., McCutcheon, R.T. (orgs.), *Guide to the Study of Religion*, London/New York: Cassell: 21-34.
- ASAD, T. (1993), *Genealogies of Religion – Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore/London: The Johns Hopkins University Press.

---

a evolução religiosa. A doutrina indiana do karma e o dualismo persa, o pecado original, a predestinação e o Deus absconditus, tudo isso surgiu através desta experiência.” (Weber, 2002 [1919]: 548) (Tradução do autor. Texto original: “... die Erfahrung von der Irrationalität der Welt war ja die treibende Kraft aller Religionsentwicklung. Die indische Karmalehre und der persische Dualismus, die Erbsünde, die Prädestination und der Deus absconditus sind alle aus dieser Erfahrung herausgewachsen.”) Embora o homem tenha modernamente a capacidade de viver dentro do mundo de uma forma racional, não existe até agora ainda nenhuma explicação racional sobre o facto simples da existência do mundo. É exactamente neste ponto que Weber encontra a origem da religião, que muito provavelmente continuará a existir até alguém conseguir explicar racionalmente a existência do universo.

<sup>22</sup>Neste sentido, temos de reconhecer que por vezes uma explicação científica tem a capacidade de transformar o ponto de vista de um crente. Trata-se de uma interdependência muitas vezes esquecida pelos dois lados, o de cientista e o de crente.

STEFFEN DIX

- BELLAH R.N. (1967), Civil Religion in America, *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 96, Boston: 1-21.
- BERGER, P.L. org. (1999), *The Desecularization of the World – Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- \_\_\_\_\_ (1979), *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Garden City/New York: Anchor Press.
- CASANOVA, J. (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago/London: The University of Chicago Press.
- DAVIE, G. (1999), Europe: The Exception That Proves the Rule?, in Berger, P.L. (org.), *The Desecularization of the World – Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company: 65-83.
- DIX, S. (2006), Da Crítica à Sociologia da Religião, *Revista Lusófona de Ciências das Religiões* 9-10, 5, Lisboa: 9-24.
- DURKHEIM, É. (2002 [1912]), *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, tradução de M. Serras Pereira, Oeiras: Celta Editora.
- FLOOD, G. (1999), *Beyond Phenomenology – Rethinking the Study of Religion*, London/New York: Continuum.
- GEERTZ, C. (1966), Religion as a Cultural System, in Banton, M. (org.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London: Tavistock Publications. 1-44.
- HUME, D. (1998 [1757]), *Dialogues and Natural History of Religion*, Oxford: Oxford University Press.
- KANT, I. (2004 [1793/94]), *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- \_\_\_\_\_ (2001 [1781]), *Crítica da Razão Pura*, tradução de M.P. dos Santos e A.F. Morujão, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- KIPPENBERG, H.G., STUCKRAD, K. (2003), *Einführung in die Religionswissenschaft*, München: C.H. Beck.
- KIPPENBERG, H.G. (2002), *Discovering Religious History in the Modern Age*, Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- KNOBLAUCH, H. (1999), *Religionssoziologie*, Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- KRECH, V. (2006), Wohin mit der Religionswissenschaft?, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 58, 2: 97-113.
- LEEUW, G. v. d. (1956), *Phänomenologie der Religion*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- LUCKMANN, T. (1967), *The Invisible Religion*, New York: Macmillan.
- MALINOWSKI, B.K. (1954), *Magic, Science and Religion, and Other Essays*, New York: Doubleday Anchor Books.
- MICHAELS, A. org. (2004), *Klassiker der Religionswissenschaft*, München: C.H. Beck.
- MÜLLER, F.M. (1873), *Introduction to the Science of Religion*, London: Longmans.
- NIETZSCHE, F. (1988 [1887]), *Zur Genealogie der Moral* (Bd. 5/KSA), Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- OTTO, R. (2004 [1917]), *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München: C.H. Beck.
- SARRÓ, R. (2006), *Cómo los pueblos sin religión aprenden que ya tenían religión: notas desde la costa occidental africana*, (no prelo).
- SMITH, J.Z. (1998), Religion, Religions, Religious, in Taylor, M.C. (org.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago/London: The University of Chicago Press: 269-284.
- SMITH, W.C. (1991), *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis: Fortress Press.
- SMITH, W.R. (1894), *Lectures on the Religion of the Semites*, London: Adam and Charles Black.
- STARK, R., FINKE, R. (2000), *Acts of Faith – Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley/Los Angeles/ London: University of California Press.

- TAYLOR, M.C. (1998), Introduction, in Taylor, M.C. (org.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago/London: University of Chicago Press: 1-19.
- TYLOR, E.B. (1871), *Primitive Culture, Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, London: John Murray.
- WEBER, M. (2002 [1919]), Politik als Beruf, in Kaesler, D. (org.), *Max Weber – Schriften 1894-1922*, Stuttgart: Kröner. 512-556.

---

### *Algumas informações úteis para o estudo científico das religiões*

---

Nesta secção final encontram-se algumas ajudas ou instrumentos para a pesquisa científica das religiões. Trata-se especialmente de alguns *links* úteis na Internet, de alguns jornais (on-line e em papel), de introduções gerais no estudo das religiões e de algumas importantes obras de consulta.

Este quadro de instrumentos de pesquisa baseia-se em grande parte nos primeiros trabalhos de Hans G. Kippenberg e Kocku von Stuckrad (2003, 188-189) ou especialmente de Oliver Krüger (), mas foi entretanto actualizado e aumentado por alguns endereços importantes especialmente para o mundo lusófono. Tendo consciência de que esta lista está incompleta, correcções, comentários ou acréscimos são sempre bem vindos.

#### **Apoio de pesquisa na Internet (escolha)**

- Academic Info - Religion Gateway  
<http://www.academicinfo.us/religindex.html>
- Facets of Religion  
<http://www.facetsofreligion.com/>
- Finding God in Cyberspace  
<http://www.kenrickparish.com/gresham/contents.htm>
- Journals for the Scientific Study of Religion  
<http://www.oliverkrueger.org/Religion.html>
- RE MID - "Religious Studies Media and Information Service" in Germany  
[http://www.remid.de/english\\_general.htm](http://www.remid.de/english_general.htm)

#### **Organizações (escolha)**

- American Academy of Religion (AAR)  
<http://www.aarweb.org/>
- European Association for the Study of Religions (EASR)  
<http://www.easr.de/>
- International Association for the History of Religions (IAHR)  
<http://www.iahr.dk/>
- Religious Research Association  
<http://rra.hartsem.edu/>
- The Council of Societies for the Study of Religion  
<http://www.cssr.org/>
- The Pluralism Project at Harvard University  
<http://www.pluralism.org/>
- The Society for the Scientific Study of Religion (SSSR)  
<http://www.ssrweb.org/>

STEFFEN DIX

### Jornais (On-line e em papel) (escolha) (geral)

- BANDUE - Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones  
<http://www.secr.es/Bandue/>
- History of Religions - The University of Chicago Press  
<http://www.journals.uchicago.edu/HR/journal/>
- ILU Revista de Ciências de las Religiones - Universidad Complutense Madrid  
<http://www.ucm.es/BUCM/revistasBUC/portal/modules.php?name=Revistas2&id=ILUR>
- Interdisciplinary Journal of Research on Religion  
<http://www.religjournal.com/>
- Journal of Contemporary Religion - Routledge  
<http://www.tandf.co.uk/journals/titles/13537903.asp>
- Journal for Cultural and Religious Theory  
<http://www.jcrt.org/>
- Journal of Religious History - Blackwell Publishing  
<http://www.blackwellpublishing.com/journal.asp?ref=0022-4227>
- Journal of Ritual Studies - University of Pittsburgh  
<http://www.pitt.edu/~strather/journal.htm>
- Journal of the American Academy of Religion - Oxford University Press  
<http://jaar.oxfordjournals.org/>
- Journal for the Study of Religions and Ideologies  
<http://www.jsri.ro/old/index.html>
- Marburg Journal of Religion  
<http://web.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/mjr/>
- Numen International Review for the History of Religions - Brill  
[http://www.brill.nl/m\\_catalogue\\_sub6\\_id7403.htm](http://www.brill.nl/m_catalogue_sub6_id7403.htm)
- Religion - Elsevier  
[http://www.elsevier.com/wps/find/journaldescription.cws\\_home/622940/description#description](http://www.elsevier.com/wps/find/journaldescription.cws_home/622940/description#description)
- Revista Lusófona de Ciência das Religiões - Universidade Lusófona Lisboa  
<http://ciencia-religiosas.ulisboa.pt/>
- Revista de Estudos da Religião (REVER) - PUC São Paulo  
<http://www.pucsp.br/rever/index.html>
- Revue de l'histoire des religions - Armand Colin  
<http://rhr.revues.org/>
- Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte - Brill  
[http://www.brill.nl/m\\_catalogue\\_sub6\\_id7591.htm](http://www.brill.nl/m_catalogue_sub6_id7591.htm)
- Zeitschrift für Religionswissenschaft - diagonal-Verlag  
<http://www.zfr-online.de/>

### Religião e Sociedade

- Fieldwork in Religion - Equinox Publishing  
<http://www.equinoxpub.com/journals/main.asp?jref=55>
- Journal of Media and Religion - Lawrence Erlbaum Associates, Mahwah/NJ  
<http://www.leaonline.com/loi/jmr?cookieSet=1>
- Journal of Feminist Studies in Religion - Indiana University Press  
<http://www.hds.harvard.edu/jfsr/>
- The Journal of Law and Religion - Hamline University, School of Law  
<http://www.hamline.edu/law/jlr/>
- The Journal of Religion and Film - University of Nebraska  
<http://avalon.unomaha.edu/jrf/>

Method & Theory in the Study of Religion - Brill  
[http://www.brill.nl/m\\_catalogue\\_sub6\\_id7362.htm](http://www.brill.nl/m_catalogue_sub6_id7362.htm)  
 Heidelberg Journal of Religions on the Internet - Universität Heidelberg  
<http://online.uni-hd.de/>  
 Religious Studies - Cambridge University Press  
<http://journals.cambridge.org/action/displayIssue?iid=452718>  
 Religioni e Società - Firenze University Press  
<http://www.religioniesocieta.com/>  
 Religião & Sociedade - Instituto de Estudos da Religião (ISER) Rio de Janeiro  
<http://www.iser.org.br/religioesociedade/>  
 Sociology of Religion - Wake Forest University  
<http://www.sociologyofreligion.com/asrjourn.htm>  
 Social Compass - Sage  
<http://scp.sagepub.com/>

### Estudo das Religiões (Filosofia/Teologia)

Anthropos - Anthropos Institute  
<http://www.anthropos-journal.de/>  
 Implicit Religion - Equinox Publishing  
<http://www.equinoxpub.com/journals/main.asp?jref=32>  
 International Journal for Philosophy of Religion - Brill  
<http://springerlink.metapress.com/content/1572-8684/>  
 International Journal of Education and Religion - Brill  
<http://springerlink.metapress.com/content/1570-0623/>  
 The Journal of Religion - University of Chicago Press  
<http://www.journals.uchicago.edu/JR/home.html>  
 Religiologiques: Sciences humaines et religion - Presses de l'Université du Québec  
<http://www.unites.uqam.ca/religiologiques/>  
 Reviews in Religion & Theology - Blackwell Publishing  
<http://www.blackwellpublishing.com/journal.asp?ref=1350-7303&site=1>  
 Review of Religious Research - E-Jornal  
<http://rra.hartsem.edu/reviewof.htm>  
 Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses  
 - Faculté de Théologie Protestante de Strasbourg  
<http://www.rhpr.net/fr/rhprtoc.html>  
 Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft - EOS Verlag  
<http://www.eos-verlag.de/html/eos06009.htm>  
 Zygon® Journal of Religion & Science - Blackwell Publishing  
<http://www.blackwell-synergy.com/loi/zygo>