



O conceito de religião

Kevin Schilbrack*
Tradução de Eduardo R. Cruz

Texto publicado originalmente em 28 de março de 2022 na *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/concept-religion/>>. A tradução segue a versão nos arquivos do SEP, disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/concept-religion/>>. Esta versão traduzida, portanto, pode diferir da versão final, que pode ter sido atualizada desde o momento desta tradução. A versão atual está disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/concept-religion/>> e <<https://plato.stanford.edu/entries/concept-religion/notes.html>>. Gostaríamos de agradecer ao autor e editores da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* por conceder permissão para traduzir e publicar este verbete na REVER. O tradutor optou por manter a formatação original do verbete, estando fora das normas típicas de submissão da REVER.

Introdução

É comum, hoje, tomar o conceito religião como um táxon para conjuntos de práticas sociais, um conceito-categoria cujos exemplos paradigmáticos são as chamadas religiões “mundiais” do judaísmo, cristianismo, islamismo, hinduísmo, budismo, confucionismo e daoísmo¹. Talvez igualmente paradigmáticas, embora um pouco mais difíceis de rotular, sejam as formas de vida que não receberam um nome, seja por praticantes ou observadores, mas que são comuns a uma área geográfica ou a um grupo de pessoas – por exemplo, a religião da China ou a da Roma antiga, a religião dos iorubás ou a dos cherokee. Em suma, o conceito é, hoje, usado para um genus de formações sociais que inclui vários membros, um tipo do qual existem muitas representações.

O conceito religião, no entanto, não se referia originalmente a um *genus* social. Suas primeiras referências não foram a tipos sociais e, ao longo do tempo, a extensão do conceito evoluiu em diferentes direções, a ponto de ameaçar a coerência. Como observa Paul Griffiths, que ouvir as discussões sobre o conceito de religião

[...] rapidamente sugere a conclusão de que quase ninguém tem ideia do que está falando - ou, talvez mais precisamente, que há tantas ideias diferentes em jogo sobre

* Professor do Departamento de Filosofia e Religião da APPState (Estados Unidos). ORCID: 0000-0002-8930-0290 - contato: schilbrackke@appstate.edu

¹ Esta é uma lista das religiões “mundiais” representadas na Exposição Mundial Colombiana em Chicago em 1893. Assim como o conceito religião, a ideia de que algumas religiões constituem uma subcategoria de religiões “mundiais” é hoje fortemente criticada (por exemplo, Masuzawa, 2005).

o que é religião que as conversas nas quais o termo figura tornam, de modo significativo, as dificuldades de comunicação na Torre de Babel menores e fáceis de lidar. Essas dificuldades também são aparentes na ciência da religião, e solicitam uma explicação de porque a disciplina não tem uma compreensão coerente ou amplamente compartilhada de seu tópico central (2000: 30).

Este verbete, portanto, fornece uma breve história de como o alcance semântico da religião cresceu e mudou ao longo dos anos e, em seguida, considera duas questões filosóficas que surgem para o conceito contestado, questões que provavelmente surgirão para outros conceitos abstratos usados para classificar tipos (como “literatura”, “democracia” ou “cultura” em si). Em primeiro lugar, a variedade díspar de práticas que, agora, diz-se que se enquadram nessa categoria, e que levanta a questão de saber se podemos entender esse táxon social em termos de propriedades necessárias e suficientes ou se, em vez disso, devemos tratá-lo como um conceito de semelhança familiar. Aqui, a questão é se se pode dizer que o conceito religião tem uma essência. Em segundo lugar, o reconhecimento de que o conceito mudou seus significados, que surgiu em um determinado momento e lugar, mas era desconhecido em outros lugares, e que muitas vezes tem sido usado para denegrir certas culturas, levanta a questão de saber se o conceito corresponde a qualquer tipo de entidade no mundo ou se, em vez disso, é simplesmente um dispositivo retórico que deve ser aposentado. Este verbete, portanto, considera o surgimento de análises críticas e céticas do conceito, incluindo aquelas que argumentam que o termo não se refere a nada.

Uma história do conceito

O conceito religião não se referia originalmente a um *genus* social ou tipo cultural. Foi adaptado do termo latino *religio*, aproximadamente equivalente a “escrupulosidade”. *Religio* também se aproxima de “conscienciosidade”, “devoção” ou “obrigação sentida”, pois *religio* era um efeito de tabus, promessas, maldições ou transgressões, mesmo quando não relacionados aos deuses. Na antiguidade ocidental, e provavelmente em muitas ou na maioria das culturas, havia o reconhecimento de que algumas pessoas adoravam deuses diferentes com compromissos incompatíveis entre si e que estas pessoas constituíam grupos sociais que poderiam ser rivais. Nesse contexto, às vezes se vê o uso de *nobis religio* para significar “nosso modo de culto”. No entanto, *religio* tinha uma variedade de sentidos e, portanto, Agostinho poderia considerá-lo, mas rejeitá-lo, como o termo abstrato correto para “como se adora a Deus”, porque o termo latino (como os termos latinos para “culto” e “serviço”) foi usado para a observância dos deveres tanto nos relacionamentos divinos quanto nos humanos (Augustine *City of God* [1968: Livro X, Capítulo 1, 251-253]). Na Idade Média, à medida que os cristãos desenvolveram ordens monásticas nas quais se fazia votos para viver sob uma regra específica, eles chamavam tal ordem de *religio* (e *religiones* para o plural), embora o termo continuasse a ser usado, como era na antiguidade, em forma de adjetivo para descrever aqueles que eram devotos e em forma de substantivo para se referir ao culto (Billier, 1985: 358; Nongbri, 2013: cap. 2).

A mudança mais significativa na história do conceito foi quando as pessoas começaram a usar a religião como um gênero do qual grupos cristãos e não cristãos eram

espécies. Pode-se ver um exemplo claro desse uso nos escritos de Edward Herbert (1583-1648). À medida que a comunidade cristã pós-Reforma se dividia em campos de guerra literais, Herbert procurou lembrar aos diferentes grupos de protesto o que eles tinham em comum. Herbert identificou cinco “artigos” ou “elementos” que ele propôs foram encontrados em todas as religiões, que ele chamou de Noções Comuns, a saber: as crenças que

1. existe uma divindade suprema²,
2. esta divindade deve ser adorada,
3. a parte mais importante da prática religiosa é o cultivo da virtude,
4. deve-se buscar arrependimento por transgressões, e
5. um é recompensado ou punido nesta vida e na próxima.

Ignorando rituais e pertencimento a grupos, essa proposta toma um monoteísmo protestante idealizado como modelo de religião como tal. Herbert estava ciente de povos que adoravam algo diferente de uma única divindade suprema. Ele observou que os antigos egípcios, por exemplo, adoravam vários deuses e pessoas de outras culturas adoravam corpos celestes ou forças da natureza. Herbert poderia ter argumentado que, sem a crença em uma divindade suprema, essas práticas não eram religiões, mas pertenciam a alguma outra categoria, como superstição, heresia ou magia. Mas Herbert os incluiu, argumentando que eram religiões porque os múltiplos deuses eram, na verdade, servos ou mesmo aspectos de uma divindade suprema, e aqueles que adoravam as forças naturais adoravam a divindade suprema “em Suas obras”.

O conceito de religião, entendida como um gênero social, foi cada vez mais utilizado pelos cristãos europeus à medida que procuravam categorizar a variedade de culturas que encontravam, enquanto seus impérios se moviam para as Américas, Sul da Ásia, Leste Asiático, África e Oceania. Nesse contexto, alimentado por relatos de missionários e administradores coloniais, ampliou-se a extensão do conceito genérico. O exemplo mais influente é o do antropólogo Edward Burnett Tylor (1832-1917), que tinha interesse acadêmico no México pré-colombiano. Como Herbert, Tylor procurou identificar o denominador comum de todas as religiões, o que Tylor chamou de “definição mínima” de religião, e propôs que a característica chave era “a crença em seres espirituais” (1871 [1970: 8]). Essa definição genérica incluía as formas de vida baseadas na crença em uma divindade suprema que Herbert havia classificado como religião. Mas agora também poderia incluir - sem a suposição de Herbert, de que essas práticas eram realmente direcionadas a um ser supremo - as práticas usadas pelos hindus, antigos atenienses e os navajos para se conectarem aos deuses que eles reverenciam, as práticas usadas pelos budistas mahayana para conectar aos bodhisattvas, e as práticas usadas pelos malgaxes para se conectar ao culto dos mortos. O uso de um conceito unificador para práticas tão diversas é deliberado por parte de Tylor, pois ele procurou minar suposições que as culturas humanas mal compreendidas na Europa

2 A visão de Herbert, de que o monoteísmo era culturalmente universal, não era idiossincrática. Martinho Lutero, por exemplo, sustentou que há “conhecimento universal de Deus entre todos os pagãos, isto é, que o mundo inteiro fala sobre a Divindade”, tratando isso como o sentido claro de Romanos 1:19 (Lutero, 1526 [1973: 53]).

cristã – especialmente aquelas desprezadas, “pintadas de preto nos mapas missionários” (1871 [1970: 4]) – não estavam no mesmo espectro que a religião de seus leitores. Essa oposição à divisão de culturas europeias e não europeias em categorias separadas está por trás da insistência de Tylor de que todos os seres humanos são equivalentes em termos de inteligência. Ele argumentou que os chamados povos “primitivos” geraram suas ideias quando lutam com as mesmas questões que todas as pessoas fazem, como a questão biológica do que explica a vida, e o fazem com as mesmas capacidades cognitivas. Eles podem não ter microscópios ou telescópios, mas Tylor afirma que eles procuram responder a essas perguntas de maneiras “racionais”, “consistentes” e “lógicas”. Tylor chama repetidamente os americanos, africanos e asiáticos que estuda de “homens pensantes” e “filósofos”. Tylor estava ciente de que a definição que ele propôs era parte de uma mudança: embora ainda fosse comum descrever algumas pessoas como tão primitivas que não tinham religião, Tylor reclama que aqueles que falam dessa maneira são culpados de “uso de palavras largas em sentidos estreitos” porque eles só estão dispostos a descrever como práticas religiosas as que se assemelham às suas próprias expectativas (1871 [1970: 3-4]).

No século XX, assiste-se a um terceiro e último surto de crescimento na extensão do conceito. Aqui, o conceito de religião é ampliado para incluir não apenas práticas que conectam pessoas a um ou mais espíritos, mas também práticas que conectam pessoas a “poderes” ou “forças” que carecem de mentes, vontades e personalidades. Pode-se ver essa mudança na obra de William James, por exemplo, quando ele escreve: “Se alguém nos pedisse para caracterizar a vida da religião nos termos mais amplos e gerais possíveis, poderíamos dizer que ela consiste na crença de que existe uma ordem invisível, e nosso bem supremo está em nos ajustarmos harmoniosamente a ela” (1902 [1985: 51]; cf. Proudfoot, 2000).

Por uma “ordem invisível”, James presumivelmente quer dizer uma estrutura que não é empírica, embora não seja claro sobre porque o termo também não inclui ordens políticas, econômicas ou outras ordens invisíveis, mas criadas pelo homem. O mesmo problema atormenta a descrição de James de “um MAIS” operando no universo que é semelhante a, mas fora de um self (1902 [1985: 400], capitalização no original). O antropólogo Clifford Geertz aborda essa questão, definindo também religião em termos de uma “ordem”, mas especificando que ela significa práticas vinculadas a concepções de “uma ordem geral de existência”, ou seja, como ele também diz, algo cuja existência é “fundamental”, “pervasiva” ou “incondicionada” (1973: 98, grifo nosso). As práticas que são distintamente religiosas para Geertz são aquelas ligadas à metafísica ou visão de mundo de uma cultura, sua concepção de “forma geral da realidade” (1973: 104). Como James, então, Geertz incluiria como religiões não apenas as formas de vida baseadas nas crenças teístas e politeístas (ou, mais amplamente, animistas ou espiritualistas) que Herbert e Tylor reconheciam, mas também aquelas baseadas na crença nas operações involuntárias, espontâneas, ou “naturais” da lei do carma, do dao no daoísmo, do princípio no neoconfucionismo e do logos no estoicismo. Essa expansão também inclui o budismo theravada porque a co-origem dependente (*pratītyasamutpāda*) é uma concepção da ordem geral de existência e inclui o zen budismo porque se diz que a natureza de Buda permeia tudo. Essa terceira expansão é o motivo pelo qual

as formas não teístas do budismo, excluídas pelas definições de Herbert e Tylor, mas hoje amplamente consideradas religiões, podem servir como “um teste decisivo” para definições do conceito (Turner, 2011: xxiii; cf. Southwold, 1978). Em suma, então, pode-se pensar no crescimento da versão de gênero social do conceito religião como análogo a três círculos concêntricos – de um critério teísta para um politeísta e depois para um critério cósmico (ou “cosmográfico” [Dubuisson, 1998]). Dada a maneira quase automática como o budismo é considerado hoje uma religião, a versão cósmica agora parece ser a dominante.

Alguns estudiosos resistem a essa terceira expansão do conceito e mantêm uma definição tyloriana, e é verdade que há uma diferença marcante entre práticas que envolvem e práticas que não envolvem a interação com seres semelhantes a pessoas. Nos primeiros casos, antropomórficos, os praticantes podem pedir ajuda, fazer oferendas e rezar com a compreensão de que são ouvidos. Nos últimos casos, não antropomórficos, os praticantes normalmente se envolvem em ações que os colocam “de acordo” com a ordem das coisas. O antropólogo Robert Marett marca essa diferença entre as duas últimas extensões do conceito religião ao distinguir entre “animismo” e “animatismo” (1909), o filósofo John Hick ao distinguir entre “personae” religiosos e “impersonae” religiosos (1989: ch. 14-15). Essa diferença levanta uma questão filosófica: com que fundamento se pode colocar as práticas baseadas nesses dois tipos de realidades na mesma categoria? Os muitos espíritos loa, o criador Alá e o todo-penetrante dao não estão disponíveis para os métodos das ciências naturais, e por isso são frequentemente chamados de “sobrenaturais”. Se esse termo funcionar, então as religiões nos três círculos concêntricos podem ser entendidas como conjuntos de práticas baseadas na crença no sobrenatural. No entanto, “sobrenatural” sugere uma visão de dois níveis da realidade que separa o mundo natural empiricamente disponível de algum outro reino metaforicamente “acima” ou “atrás” dele. Muitas culturas carecem ou rejeitam uma distinção entre natural e sobrenatural (Saler, 1977, 2021). Elas acreditam que pessoas ou poderes desencarnados não estão em algum reino sobrenatural, mas sim no topo de uma certa montanha, nas profundezas da floresta, ou “em todos os lugares”. Para evitar a suposição de uma visão de dois níveis da realidade, alguns estudiosos substituíram o sobrenatural por outros termos, como “sobre-humano”. Hick usa o termo “transcendente”: “a realidade putativa que transcende tudo além de si mesma, mas não é transcendida por nada além de si mesma. (1993: 164)”

Para incluir loa, Alá e o dao, mas excluir nações e economias, Kevin Schilbrack (2013) propõe o neologismo “superempírico” para se referir a coisas não empíricas que também não são produto de nenhuma coisa empírica. Wouter Hanegraaff (1995), seguindo J. G. Platvoet (1982: 30) usa “meta-empírico”. Se há um elemento comum que pode ser identificado que fundamentará coerentemente uma definição substantiva de “religião”, é uma questão não resolvida.

Apesar dessa obscuridade, todas essas três versões são definições “substantivas” de religião porque determinam a participação na categoria em termos da presença de uma crença em um tipo distinto de realidade. No século XX, no entanto, vê-se o surgimento de uma abordagem diferente em um aspecto importante: uma definição que abandona o elemento substantivo e, em vez disso, define o conceito de religião em termos de um

papel distinto que uma forma de vida pode desempenhar na vida de alguém – isto é, uma definição “funcional”. Pode-se ver uma abordagem funcional em Émile Durkheim (1912), que define religião como qualquer sistema de práticas que une um número de pessoas em uma única comunidade moral (quer essas práticas envolvam ou não a crença em quaisquer realidades incomuns). A definição de Durkheim gira em torno da função social de criar solidariedade. Também se vê uma abordagem funcional em Paul Tillich (1957), que define religião como qualquer preocupação dominante que sirva para organizar os valores de uma pessoa (quer essa preocupação envolva ou não a crença em qualquer realidade incomum). A definição de Tillich gira em torno da função axiológica de fornecer orientação para a vida de uma pessoa.

Abordagens substantivas e funcionais podem produzir extensões não sobrepostas para o conceito. Notoriamente, uma abordagem funcional pode sustentar que mesmo formas ateístas de capitalismo, nacionalismo e marxismo funcionam como religiões. A literatura sobre essas instituições seculares como religiões funcionais é enorme. Como diz Trevor Ling, “o volume da literatura que apoia a visão de que o marxismo é uma religião é tão grande que não pode ser facilmente deixada de lado” (1980: 152).

Sobre o capitalismo como religião, ver, por exemplo, McCarraher (2019); sobre o nacionalismo, ver, por exemplo, Omer e Springs (2013: cap. 2). Um funcionalista pode contar a supremacia branca como uma religião (Weed, 2019; Finley et al. 2020) e outro pode contar o antirracismo como uma religião (McWhorter, 2021). Aqui, as celebrações podem alcançar um status religioso e o fandom pode ser a identidade religiosa de alguém (por exemplo, Lofton, 2011; Lovric, 2020). Sem um elemento sobrenatural, transcendente ou superempírico, esses fenômenos não contariam como religiosos para Herbert, Tylor, James ou Geertz. Por outro lado, as interações com seres sobrenaturais podem ser categorizadas em uma abordagem funcional como algo diferente da religião. Por exemplo, o aldeão tailandês que usa um amuleto apotropaico e evita a floresta por causa da crença de que espíritos malévolos vivem lá, ou o antigo cidadão romano que leva um pássaro para ser sacrificado em um templo antes de partir em uma viagem, são exemplos de Durkheim de magia ao invés de religião, e para o cotidiano de Tillich ao invés de preocupações últimas.

Às vezes se supõe que definir a religião como um gênero social é tratá-la como algo universal, como algo que aparece em toda cultura humana. É verdade que alguns estudiosos trataram a religião como pan-humana. Por exemplo, quando um estudioso define religião funcionalmente como as crenças e práticas que geram coesão social ou como aquelas que fornecem orientação na vida, então a religião nomeia uma característica inevitável da condição humana. A universalidade da religião que se encontra então não é uma descoberta, mas um produto de sua definição. No entanto, um gênero social pode estar presente em mais de uma cultura sem estar presente em todas elas e, assim, pode-se definir religião, seja substantiva ou funcionalmente, de maneiras que não são universais. Por mais comuns que tenham sido as crenças em espíritos desencarnados ou ordens cosmológicas na história humana, por exemplo, havia pessoas no passado e há pessoas no presente que não têm visões de vida após a morte, seres sobrenaturais ou metafísica explícita.

Dois tipos de análise do conceito

A história do conceito de religião acima mostra como seus sentidos mudaram ao longo do tempo. Um conceito usado para devoção escrupulosa foi refeito para se referir a um tipo particular de prática social. Mas a questão – que tipo? – agora é complicada. A versão cósmica do conceito é mais ampla do que a versão politeísta, que, por sua vez, é mais ampla do que a versão teísta, e as definições funcionais deslocam o sentido do termo para um registro completamente diferente. O que é considerado religião por uma definição, muitas vezes não é contado por outras. Como essa desordem pode ser entendida? O conceito tem uma estrutura? Esta seção distingue entre dois tipos de resposta a essas perguntas. A maioria das tentativas de analisar o termo tem sido “monotética” na medida em que operam com a visão clássica de que cada instância que é descrita com precisão por um conceito compartilhará uma propriedade definidora que os coloca nessa categoria. As últimas décadas, no entanto, viram o surgimento de abordagens “políticas” que abandonam a visão clássica e tratam religião, em vez disso, como tendo uma estrutura prototípica. Para explicações incisivas da teoria clássica e da teoria prototípica dos conceitos, ver Laurence e Margolis (1999).

Abordagens monotéticas

As abordagens monotéticas usam uma única propriedade (ou um único conjunto de propriedades) como critério que determina se um conceito se aplica. A chave para uma abordagem monotética é que ela propõe condições necessárias e suficientes para pertencer a uma determinada classe. Ou seja, uma abordagem monotética afirma que existe alguma característica, ou conjunto delas, encontrada em toda religião e que se uma forma de vida a possui, então essa forma de vida é uma religião. A maioria das definições do conceito religião tem sido desse tipo. Por exemplo, como vimos acima, Edward Tylor propõe a crença em seres espirituais como sua definição mínima de religião, e este é um critério substantivo que distingue religião de não religião em termos de crença nesse tipo particular de entidade. Da mesma forma, Paul Tillich propõe a preocupação última / empenho supremo como um critério funcional que distingue a religião da não religião em termos do que serve a esse papel específico na vida de uma pessoa. Essas são definições monotéticas de critério único.

Existem, também, definições monotéticas que definem a religião em termos de um único conjunto de critérios. As cinco Noções Comuns de Herbert são um exemplo precoce. Mais recentemente, Clifford Geertz (1973: cap. 4) propõe uma definição que ele divide em cinco elementos:

1. um sistema de símbolos que atua para
2. estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da
3. formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e

4. vestindo essas concepções com tal aura de factualidade que³
5. as disposições e motivações parecem singularmente realistas.

Pode-se encontrar cada um desses cinco elementos separadamente, é claro: nem todos os símbolos são símbolos religiosos; historiadores (mas não romancistas) normalmente consideram suas concepções factuais; e assim por diante. Para Geertz, no entanto, qualquer forma de vida religiosa terá todos os cinco. Atento a abordagens funcionais como a de Tillich, Geertz é explícito que símbolos e rituais que não têm referência a uma estrutura metafísica – isto é, aqueles sem o elemento substantivo que ele requer como seu (2) – seriam seculares e não religiosos, não importa quão intensos ou importantes são os próprios sentimentos sobre eles (1973: 98). A referência a uma entidade ou poder metafísico é o que marca os outros quatro elementos como religiosos. Sem ela, escreve Geertz, “a diferença empírica da atividade religiosa ou da experiência religiosa não existiria” (1973: 98). Como terceiro exemplo, Bruce Lincoln (2006: cap. 1) enumera quatro elementos que uma religião teria, a saber:

1. “um discurso cujas preocupações transcendem o humano, temporal e contingente, e que reivindica para si um status igualmente transcendente”,
2. práticas ligadas a esse discurso,
3. pessoas que constroem sua identidade com referência a esse discurso e a essas práticas, e
4. estruturas institucionais para gerir essas pessoas.

Essa definição é monotética, pois, para Lincoln, as religiões sempre têm essas quatro características “no mínimo” (2006: 5)⁴. Com certeza, as pessoas se envolvem constantemente em práticas que geram grupos sociais que precisam ser mantidos e gerenciados por regras ou autoridades. No entanto, quando as práticas, comunidades e instituições carecem do tipo distintivo de discurso que reivindica status transcendente para si, elas não contam para Lincoln como religiões.

Vale a pena notar que quando uma definição monotética inclui múltiplos critérios, não é preciso escolher entre as estratégias substantivas e funcionais para definir a religião, mas, sim, incluir ambas. Se uma definição monotética inclui ambas as estratégias, então, para contar como religião, uma forma de vida teria que se referir a uma realidade substantiva distinta e também desempenhar um certo papel na vida dos participantes.

3 A quarta parte da definição de Geertz, em suas próprias palavras, pergunta metaforicamente como é que uma religião “reveste suas concepções com uma aura de factualidade”. Na discussão estendida, ele responde que “é no ritual — isto é, no comportamento consagrado — que se gera de alguma forma essa convicção de que as concepções religiosas são verdadeiras e de que as diretrizes religiosas são sólidas” (1973: 112). Uma grande parte do ensaio de Geertz discute o ritual público (1973: 112-3) e performance cultural (1973: 113-8), mas pode ser que não colocar esses termos na própria definição tenha contribuído para a afirmação influente, mas imprecisa, de Asad de que Geertz, como Tylor, adota uma concepção de religião simplesmente como uma questão de crença privada (Asad 1993: cap. 1; cf. Lincoln 2006: 1; Vásquez 2011, 221).

4 Lincoln chama sua definição de “politética” (2006: 5), mas como qualquer forma de vida que seja uma religião terá todos esses quatro elementos, esta não é uma definição politética no sentido usual. Em outras palavras, uma abordagem “multifatorial” ainda pode ser monotética, se todos os fatores múltiplos forem necessários.

Essa abordagem de dupla face evita o resultado de definições puramente substantivas que podem contar como religião um conjunto inútil de crenças (por exemplo, “algo deve ter criado o mundo”) desconectado dos desejos e comportamentos dos crentes, evitando também o resultado de definições puramente funcionais que podem contar como religião algum aspecto universal da existência humana (por exemplo, criando efervescência coletiva ou classificação dos valores de alguém). A definição de religião de William James (“a crença de que existe uma ordem invisível, e nosso bem supremo está em nos ajustarmos harmoniosamente a ela”) é de dupla face dessa maneira, combinando a crença na existência de um referente distinto com as disciplinas espirituais com a qual se procura incorporar essa crença. A definição de religião de Geertz também exigia aspectos substantivos e funcionais, que ele chamou de “visão de mundo” e “ethos” (1973: cap. 5). Tratar a religião como “ambos/e” dessa maneira é recusar-se a abstrair um aspecto de uma realidade social complexa, mas ao invés reconhecer, como Geertz coloca, tanto “os aspectos disposicionais quanto conceituais da vida religiosa” (1973: 113)⁵.

Essas “definições de conjunto monotético” tratam o conceito de religião como se referindo a um complexo multifacetado ou multidimensional. Pode parecer *avant garde* hoje ver a religião descrita como uma “constelação”, “montagem”, “rede” ou “sistema”, mas na verdade tratar a religião como um complexo não é algo novo. Os teólogos cristãos tradicionalmente analisavam a anatomia de seu modo de vida como simultaneamente *fides*, *fiducia* e *fidelitas*. Cada um desses termos pode ser traduzido para o português como “fé”, mas cada um na verdade corresponde a uma dimensão diferente de uma prática social. *Fides* se refere a um estado cognitivo, aquele em que uma pessoa concorda com uma determinada proposição e a toma como verdadeira. Pode ser traduzido como “crença” ou “compromisso intelectual”. Crenças ou compromissos intelectuais característicos da participação no grupo estarão presentes quer uma forma de vida religiosa tenha desenvolvido quaisquer doutrinas autorizadas, quer não. Em contraste, *fiducia* refere-se a um estado afetivo no qual uma pessoa é movida por um sentimento ou experiência tão positiva que liga o receptor à sua fonte. Pode ser traduzido como “confiança” ou “compromisso emocional”. Confiança ou compromisso emocional estarão presentes quer uma forma de vida religiosa ensine ou não que a participação em suas práticas visa alguma experiência particular de libertação, iluminação ou salvação. E *fidelitas* refere-se a um estado conativo em que uma pessoa se compromete com um caminho de ação, um caminho que normalmente envolve emular certos modelos e inculcar as disposições que o grupo considera virtuosas. Pode ser traduzido como “lealdade” ou “submissão”. Lealdade ou submissão estarão presentes quer uma forma de vida religiosa seja ou não teísta ou ensine regras morais. Na época de Martinho Lutero, os catecismos cristãos organizavam esses aspectos da vida religiosa em termos dos “três Cs”: o credo que se acreditava, o culto ou adoração que se oferecia e o código que se seguia. Quando Tillich (1957: cap. 2) argumenta que a fé religiosa é

5 Peter Berger (1974) interpreta de forma influente, mas incorreta, a definição de Geertz como carente de um elemento substantivo. Para saber mais sobre definições monotéticas “mistas” (Saler, 1993: 80) ou dupla face, veja Schilbrack (2013).

distorcida quando a tratamos não como um complexo, mas como uma função apenas do intelecto, apenas da emoção ou apenas da vontade, ele está falando de dentro dessa tradição. Essas três dimensões das práticas religiosas — simbolicamente, a cabeça, o coração e a mão — não são necessariamente cristãs. De fato, até que se acrescente um critério delimitador como os discutidos acima, essas dimensões não são nem mesmo distintamente religiosas. Credo, culto e código correspondem a qualquer busca do que um povo considera verdadeiro, belo e bom, respectivamente, e serão encontrados em qualquer movimento coletivo ou tradição cultural. Como diz Melford Spiro, qualquer instituição humana envolverá um sistema de crenças, um sistema de valores e um sistema de ação (Spiro 1966: 98).

Muitos reclamaram que os argumentos sobre como a religião deve ser definida parecem insolúveis. Em grande medida, no entanto, isso ocorre porque esses argumentos não foram simplesmente sobre um aspecto particular da sociedade, mas serviram como substituto em um debate sobre a estrutura da subjetividade humana. Há profunda concordância entre as posições rivais na medida em que pressupõem o modelo cognitivo-afetivo-conativo do ser humano. No entanto, o que poderíamos chamar de coorte “cartesiana” argumenta que a cognição é a raiz das emoções e ações religiosas. Essa coorte inclui os “intelectualistas” cuja influência se estende de Edward Tylor e James Frazer a E. E. Evans-Pritchard, Robin Horton, Jack Goody, Melford Spiro, Stewart Guthrie e J. Z. Smith, e molda muito do campo emergente da ciência cognitiva da religião (por exemplo, Boyer, 2001)⁶. Uma coorte “humeana” discorda, argumentando que o afeto é o que impulsiona o comportamento humano e que a cognição serve apenas para justificar os valores já adotados. Na teologia e na ciência da religião, essa abordagem centrada no sentimento é identificada sobretudo com o trabalho de Friedrich Schleiermacher e Rudolf Otto, e com a tradição chamada de fenomenologia da religião, mas tem um lugar na antropologia da religião desde Robert Marett (aluno de Tylor), e está viva e bem no trabalho de intuicionistas morais (por exemplo, Haidt, 2012) e na teoria do afeto (por exemplo, Schaefer, 2015). Uma coorte “kantiana” trata crenças e emoções em relação a realidades sobrenaturais como relativamente sem importância e argumenta que, para a religião, a vontade é básica⁷. Essa abordagem trata uma religião como no fundo um conjunto de ações necessárias (por exemplo, Vásquez, 2011; C. Smith, 2017). Essas diferentes abordagens discordam sobre a essência da religião, mas todos os três campos operam dentro de uma visão compartilhada do humano. Assim, quando William James descreve a religião como “os sentimentos, atos e experiências do indivíduo [pessoas] em sua solidão, na medida em que eles se apercebem de estar em relação com o que podem considerar o divino” (1902 [1985: 34]), ele está colocando em primeiro plano

6 O campo florescente da ciência cognitiva da religião assumiu amplamente uma definição monotética que é cartesiana (com foco em ideias religiosas ou “representações”) e tyloreana (usando seres “invisíveis”, “sobre-humanos” ou “contra-intuitivos” como a característica delimitadora). Armin Geertz (2016) fornece uma visão geral e é, como Ann Taves (2009), um dissidente. Eles propõem uma definição muito mais rica e “holística” de religião como um pacote de elementos cognitivos, afetivos e conativos que podem ser desmontados e estudados por suas contribuições separadas para o comportamento social.

7 Kant define religião como “o reconhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos” (AA VI: 153, 1793 [1934: 142]). Observe que William James não está na coorte kantiana, e ele lamentou que intitular sua obra mais famosa *The Will to Believe* (1912 [1979]) sugerisse que ele estava.

uma visão afetiva e minimizando (embora não negando) a cognitiva. Quando o colega de James em Harvard, Alfred North Whitehead, o corrige, dizendo que “[r]eligião é o que uma pessoa faz com sua solidão” (1926: 3, ênfase adicionada), Whitehead enfatiza o conativo, embora Whitehead também insista que os sentimentos sempre desempenham um papel. São principalmente desacordos de ênfase que não perturbam esse modelo de subjetividade humana. Houve algumas tentativas de sair dessa estrutura de três partes. Por exemplo, alguns no campo de Hume sugeriram que a religião é essencialmente um sentimento particular com cognição zero. Mas essa sugestão romântica desmorona sob a incapacidade de articular o como um estado afetivo pode ser não cognitivo, mas ainda identificável como um sentimento particular (Proudfoot, 1985).

Embora o modelo trilateral do verdadeiro, do belo e do bom seja um relato clássico do que qualquer grupo social ensina explícita e implicitamente, ainda falta um aspecto. Para reconhecer a sempre pressuposta realidade material das pessoas que constituem o grupo social, mesmo que essa realidade não tenha sido conceituada pelos membros do grupo, deve-se incluir também as contribuições de seus corpos, hábitos, cultura física e estruturas sociais. Para incluir essa dimensão mnemonicamente, pode-se acrescentar um “quarto C”, para comunidade. Catherine Albanese (1981) pode ter sido a primeira a propor a ideia de acrescentar essa dimensão materialista. A famosa anatomia da religião de Ninian Smart (1996) tem sete dimensões, não quatro, mas os dois modelos são realmente muito semelhantes. Smart chama a dimensão afetiva de “experimental e emocional” e, então, divide a dimensão cognitiva em duas (“doutrinária e filosófica” e “narrativa e mitológica”), a conativa em duas (“ética e legal” e “ritual”), e o comunal em duas (“social e institucional” e “material”). Na tentativa de desalojar o foco na subjetividade humana encontrado nos três Cs, alguns argumentam que a dimensão material é a fonte das outras. Eles argumentam, em outras palavras, que os aspectos cognitivos, afetivos e conativos dos membros de um grupo social não são as causas, mas sim os efeitos das práticas estruturadas do grupo (por exemplo, Asad, 1993: cap. 1-4; Lopez, 1998). Alguns argumentam que entender a religião em termos de crenças, ou mesmo em termos de quaisquer estados subjetivos, reflete um viés protestante e que os estudiosos da religião devem, portanto, desviar a atenção dos estados mentais ocultos para as estruturas institucionais visíveis que os produzem. Embora o debate estrutura/agência ainda esteja vivo nas ciências sociais, é improvável que se possa dar uma explicação coerente da religião em termos de instituições ou práticas disciplinares sem reintroduzir estados mentais como julgamentos, decisões e disposições (Schilbrack, 2021).

Se uma abordagem monotética se concentra em uma propriedade essencial ou em um conjunto, e se essa essência é a substância ou a função da religião, o fato é que aqueles que usam essa abordagem fazem uma pergunta Sim/Não em relação a um único critério. Essa abordagem, portanto, normalmente produz linhas relativamente claras entre o que é e o que não é religião. Dada a definição monotética de Tylor, por exemplo, uma forma de vida deve incluir a crença em seres espirituais para ser uma religião; uma forma de vida sem essa propriedade não seria uma religião, mesmo que incluísse a crença em uma ordem geral de existência que os participantes tomassem como sua preocupação final, e mesmo que essa forma de vida incluísse rituais, ética e escrituras. Em uma discussão famosa, Melford Spiro (1966) trabalha com uma definição tylolean

e argumenta exatamente isso: sem uma crença em seres sobre-humanos, o budismo theravada, por exemplo, é algo diferente de uma religião⁸. Para Spiro, não há nada de pejorativo nessa classificação.

“Tendo combatido a noção de que ‘nós’ temos religião (o que é ‘bom’) e ‘eles’ têm superstição (o que é ‘ruim’), por que deveríamos ficar desanimados se descobrirmos que aquela sociedade x não tem religião como nós definimos o termo? (1966: 88)”.

Abordagens politéticas

Temos uma ideia muito antiga que um conceito sempre corresponda a algo que possui uma propriedade definidora. Essa suposição sustenta o *Eutífron* de Platão e outros diálogos nos quais Sócrates empurra seus interlocutores para tornar explícita essa propriedade oculta e definidora, e essa busca forneceu um modelo para muito, não apenas da filosofia, mas da teorização em todos os campos. A suposição tradicional é que toda entidade tem alguma essência que a torna a coisa que é, e toda instância que é descrita com precisão por um conceito dessa entidade terá essa essência. O argumento recente de que existe uma estrutura alternativa – que um conceito não precisa ter critérios necessários e suficientes para sua aplicação – tem sido chamado de “revolução conceitual” (Needham, 1975: 351), “uma das maiores e mais valiosas descobertas já feita nos últimos anos na república das letras” (Bambrough, 1960-1: 207).

Nas discussões sobre o conceito de religião, essa abordagem antiessencialista é geralmente atribuída a Ludwig Wittgenstein (1953, póstumo). Wittgenstein argumenta que, em alguns casos, quando se considera a variedade de instâncias descritas com um determinado conceito, vê-se que entre elas existem múltiplas características que “surgem e desaparecem”, resultando em “uma complicada rede de semelhanças que se sobrepõem e se entrecruzam” (Wittgenstein, 1953, §68). As instâncias que se enquadram em alguns conceitos carecem de uma única propriedade definidora, mas, em vez disso, têm uma semelhança familiar entre si, pois cada uma se assemelha a algumas das outras de maneiras diferentes. Todas as abordagens politéticas rejeitam a ideia monotética de que um conceito requer critérios necessários e suficientes. Mas, fica por ser apreciado o fato de que as abordagens politéticas vêm em diferentes tipos, operando com diferentes lógicas. Aqui estão três.

O tipo mais básico de abordagem politética sustenta que a pertença a uma determinada classe não é determinada pela presença de uma única característica crucial. Em vez disso, o conceito mapeia um conjunto de características e, para contar como membro dessa classe, um caso particular precisa ter um certo número delas, nenhuma das quais é necessária. Para ilustrar, imagine que existem cinco características típicas das religiões (chame isso de “conjunto de propriedades”) e que, para ser uma religião, uma forma de vida precisa ter no mínimo três delas (chame isso de “número limítrofe”).

8 A discussão de Spiro é matizada: ele argumenta que o budismo theravada não é uma religião, mas os budistas theravada são religiosos, pois normalmente interagem com seres sobre-humanos culturalmente postulados que não são ensinados como parte do budismo canônico (1966: 93-4). Spiro rejeita explicitamente os critérios funcionalistas de Tillich e Durkheim de “preocupação última” e experiência do “sagrado” (1966: 95-6).

Como essa ilustração limita o número de características no conjunto de propriedades, chamarei esse primeiro tipo de abordagem politética “circunscrita”. Por exemplo, as cinco características que fazem a religião podem ser estas:

- A. crença em seres ou poderes superempíricos,
- B. normas éticas,
- C. rituais de adoração,
- D. participação que se acredita conferir benefícios aos participantes, e
- E. quem participa desta forma de vida se vê como uma comunidade distinta.

Compreender o conceito religião dessa forma politética produz uma hierarquia graduada de instâncias⁹. Uma forma de vida que tenha todas essas cinco características seria um exemplo prototípico de uma religião. Historicamente falando, os exemplos prototípicos do conceito provavelmente são instâncias às quais o conceito foi aplicado pela primeira vez. Psicologicamente falando, elas também provavelmente serão o exemplo que vem à mente primeiro para aqueles que usam o conceito. Por exemplo, tordos e tentilhões são exemplos prototípicos de um pássaro, e quando alguém é solicitado a nomear um pássaro, as pessoas são mais propensas a nomear um tordo ou um tentilhão do que um avestruz ou um pinguim. Uma forma de vida que tenha apenas quatro dessas características ainda seria um claro exemplo de religião¹⁰. Se uma forma de vida tem apenas três, então seria um exemplo limítrofe. Uma forma de vida que tenha apenas duas dessas características não seria incluída na categoria, embora tais casos possam ser considerados “quase religiões” e possam ser as formas sociais mais interessantes para comparar com as religiões (J. E. Smith, 1994). Uma forma de vida que tivesse apenas uma das cinco características não seria notável. As formas de vida que tivessem três, quatro ou cinco dessas características não seriam um conjunto não relacionado, mas sim uma “família” com múltiplas características compartilhadas, mas nenhuma característica (nem mesmo a crença em seres ou poderes superempíricos) possuída por todos eles. Nessa abordagem politética, o conceito de religião não tem essência, e um membro desta família que não tenha apenas uma das cinco características – não importa qual – ainda seria claramente uma religião¹¹. Como Benson Saler (1993) aponta, pode-se usar essa abordagem não essencialista não apenas para o conceito de religião,

9 Classificações “politéticas” foram desenvolvidas entre biólogos e classificações de “semelhança familiar” por filósofos, mas este verbete segue Saler (1993: 170) ao tratar esses dois vocabulários como convergentes. Uma abordagem politética da classificação explica a geração de protótipos estudados por psicólogos e assim, com Ferro-Luzzi (1989), também se poderia chamar isso de “abordagem protótipo-politética”.

10 Se uma das características da formação da religião é que a forma de vida é uma comunidade discreta, não idêntica à participação na sociedade como um todo, isso explicaria por que o cristianismo, o islamismo e o budismo são hoje considerados religiões prototípicas e “a religião de Java” ou “religião romana antiga” não são. As últimas seriam claramente religiões, embora careçam de uma característica que os falantes contemporâneos do português prototipicamente associam ao conceito.

11 Vale a pena notar que Wittgenstein não argumenta que os vários referentes de um conceito politeísta não tenham uma característica comum; eles podem. Defende, antes, que não possuem uma característica comum que justifique por si só o uso do termo, “que nos faça usar a mesma palavra para todos” (PI §65). Assim, mesmo que cada coisa que se chama religião compartilhe a característica de “ser um conjunto de práticas sociais” ou mesmo “ser um conjunto de práticas sociais relacionadas ao que as pessoas consideram sagrado”, essa característica comum pode não ter determinado por que elas foram adicionadas à categoria.

mas também para os elementos dentro de uma religião (sacrifício, escritura etc.) e para religiões individuais (cristianismo, hinduísmo, etc.).

Alguns alegaram que, sem uma essência, as abordagens politéticas da religião tornam o conceito tão vago que se torna inútil (por exemplo, Fitzgerald, 2000: 72-3; Martin, 2009: 167). Dado o exemplo focado de uma abordagem “circunscrita” no parágrafo anterior e a ampla adoção de abordagens politéticas nas ciências biológicas, isso parece claramente falso. No entanto, é verdade que se deve prestar atenção aos parâmetros em ação em uma abordagem politética. Usar um conjunto de propriedades com apenas cinco elementos produz uma classe muito focada, mas o conjunto de propriedades é simplesmente uma lista de semelhanças entre pelo menos dois dos membros de uma classe, e como a classe de religiões pode ter centenas de membros, pode-se facilmente criar um conjunto de propriedades muito maior. Pouco depois da morte de Wittgenstein, uma abordagem politética “limitada” foi aplicada ao conceito de religião por William Alston, que identificou nove características constituintes de religião¹². Southwold (1978) tem doze; Rem Edwards (1972) tem catorze e deixa espaço para mais. Mas, não há razão para que não se trabalhe com um conjunto de propriedades para religião com dezenas ou mesmo centenas de propriedades compartilhadas. Meio século atrás, Rodney Needham (1975: 361) menciona um programa de computador que classificou 1.500 cepas bacterianas diferentes de acordo com 200 propriedades diferentes. Como J. Z. Smith (1982: cap. 1) argumenta, tratar o conceito de religião dessa maneira pode levar a descobertas surpreendentes de padrões dentro da classe e ao co-aparecimento de propriedades que podem levar a teorias explicativas. O segundo parâmetro-chave para uma abordagem politética é o número limítrofe. Alston não estipula o número de características que um membro da classe deve ter, dizendo simplesmente: “Quando um número suficiente dessas características está presente em um grau suficiente, temos uma religião” (1967: 142). Needham (1975) discute a ideia sensata de que cada membro tem a maioria das propriedades, mas isto não é um requisito das abordagens politéticas. Os críticos estão certos de que, à medida que se aumenta o tamanho do conjunto de propriedades e se diminui o número limiar, a categoria resultante se torna cada vez mais difusa. Isso pode produzir uma classe que é tão extensa que é difícil de usar para estudos empíricos.

Estudiosos da religião que usam uma abordagem politética trabalharam tipicamente com uma abordagem “circunscrita” (isto é, com um conjunto de propriedades que é fixo), mas essa não é realmente a visão a qual o próprio Wittgenstein defende. O objetivo de Wittgenstein é chamar a atenção para o fato de que o uso real de conceitos normalmente não é limitado: “a extensão do conceito não é fechada por uma fronteira” (Wittgenstein, 1953, §67). Podemos chamar isso de uma abordagem politética “aberta”.

12 O conjunto de propriedades de Alston consiste na crença em seres sobrenaturais; uma distinção entre objetos sagrados e profanos; atos rituais; um código moral; sentimentos religiosos; oração ou outras formas de comunicação com os deuses; uma visão de mundo; uma organização da vida baseada na visão de mundo; e um grupo social unido pelo acima (1967: 141-2). Alston também sugere que a qualificação como uma religião depende não apenas do número de características possuídas, mas também do grau em que essas características são possuídas (no caso de características graduadas). Portanto, algo que possui três características em alto grau pode se qualificar como religião, enquanto algo que possui quatro características em baixo grau pode não ser.

Para compreender a abordagem aberta, considere um grupo de pessoas que têm um conceito que aplicam a uma certa gama de instâncias. Com o tempo, um membro do grupo encontra algo novo que se assemelha a outras instâncias o suficiente aos seus olhos para aplicar o conceito a isso. Quando a comunidade linguística adota essa nova aplicação, a extensão do conceito cresce. Se o uso do conceito for “aberto”, no entanto, à medida que o grupo adiciona um novo membro à categoria nomeada por um conceito, as propriedades desse novo membro que não faziam parte dos usos anteriores podem ser adicionadas às propriedades, definir e, assim, aumentar a gama de aplicações legítimas do conceito no futuro. Podemos dizer que uma abordagem politética limitada produz conceitos difusos, e uma abordagem politética aberta produz conceitos difusos e evolutivos. Timothy Williamson chama isso de “a qualidade dinâmica dos conceitos de semelhança familiar” (1994: 86). Pode-se simbolizar a mudança de propriedades ao longo do tempo desta forma:

Religião 1: A B C D E
 Religião 2: B C D E F
 Religião 3: C D E F G
 Religião 4: D E F G H
 Religião 5: E F G H I
 Religião 6: F G H I J
 ...

Wittgenstein ilustrou de maneira famosa essa abordagem politética aberta com o conceito de jogo, e também a aplicou aos conceitos de linguagem e número (Wittgenstein, 1953, §67). Se substituirmos nosso conceito pelo exemplo de Wittgenstein, no entanto, seu tratamento também se encaixa na religião:

Por que chamamos algo de “religião”? Bem, talvez porque tenha uma relação direta com várias coisas que até agora foram chamadas de religião; e pode-se dizer que isso dá uma relação indireta com outras coisas que chamamos de mesmo nome. (Wittgenstein, 1953, §67).

Dada uma abordagem politética aberta, um conceito evolui à luz dos precedentes que os falantes reconhecem, embora, com o tempo, o que as pessoas rotulam com o conceito possa se tornar muito diferente do uso original.

Na ciência da religião, as discussões de abordagens monotéticas e politéticas têm sido principalmente a serviço do desenvolvimento de uma definição do termo¹³. Como as definições alternativas de religião podem ser avaliadas? Se alguém oferecesse uma

13 Este verbete concentrou-se deliberadamente em “abordagens” em vez de definições, porque, como Wittgenstein mostra, os conceitos podem ser inteligíveis e úteis mesmo quando não se pode defini-los. Mikel Burley coloca bem este ponto: “Ao expor a noção de haver semelhanças de família entre os vários usos de uma palavra ou conceito, Wittgenstein nos convida a nos libertar das garras da suposição de que uma condição necessária da significação de termos como “religião” e “religioso” é que deve haver algo comum a todas as instâncias dos fenômenos aos quais os termos são aplicados. Assim também nos libertamos da exigência, explícita ou implícita, de que “devemos definir nossos termos” antes de podermos nos engajar em qualquer diálogo frutífero sobre crenças e práticas religiosas” (2019: 46).

definição lexical (isto é, uma descrição do que o termo significa no uso comum, como uma definição de dicionário), então a definição oferecida poderia se mostrar errada. No uso comum, por exemplo, o budismo normalmente é considerado uma religião e o capitalismo normalmente não é. Nesse ponto, alguns acreditam erroneamente que se pode corrigir uma definição apontando algum fato sobre os referentes do termo. Pode-se ver essa suposição, por exemplo, naqueles que argumentam que a descoberta ocidental do budismo mostra que as definições teístas de religião estão erradas (por exemplo, Southwold, 1978: 367). Pode-se corrigir uma definição real ou lexical dessa maneira, mas não uma definição estipulativa, ou seja, uma descrição do significado que se atribui ao termo. Quando se oferece uma definição estipulativa, essa definição não pode estar errada. As definições estipulativas são avaliadas não por serem verdadeiras ou falsas, mas, sim, por sua utilidade, e esta avaliação será relativa ao propósito (cf. Berger, 1967: 175). De Muckadell (2014) rejeita as definições estipulativas de religião por esse motivo, argumentando que não se pode criticá-las e que elas forçam os estudiosos simplesmente a “aceitar qualquer definição que seja oferecida”. Ela dá o exemplo de uma definição estipulativa problemática de religião como “patinar no gelo enquanto canta” que, ela argumenta, só pode ser rejeitada usando uma definição real de religião que mostra que a definição de patinação no gelo é falsa. No entanto, mesmo sem conhecer a real essência da religião, pode-se criticar uma definição estipulativa, seja por ser menos adequada ou apropriada para um determinado propósito (como estudar formas de vida entre culturas) ou, como no exemplo da patinação no gelo, por estar tão longe de uma definição lexical que é adequada ou apropriada para quase nenhum propósito.

As definições politéticas são cada vez mais populares hoje, à medida que as pessoas procuram evitar a afirmação de que uma categoria social em evolução tem uma essência anistórica¹⁴. No entanto, a diferença entre essas duas abordagens não é que as definições monotéticas se prendem a uma única propriedade, enquanto as definições politéticas reconhecem mais. As definições monotéticas podem ser multifatoriais, como vimos, e podem reconhecer tantas propriedades que são “comuns” ou mesmo “típicas” das religiões, sem serem essenciais. A diferença também não é que a identificação monotética da essência da religião reflita um etnocentrismo que as abordagens politéticas evitam. A identificação politética de uma religião prototípica é igualmente etnocêntrica. A diferença entre elas, sim, é que uma definição monotética ordena instâncias com um mecanismo Sim/Não e, portanto, é digital, e uma definição politética produz gradações e, portanto, é analógica. Segue-se que uma definição monotética trata um conjunto de instâncias em que todas possuem a propriedade definidora como igualmente religião, enquanto uma definição politética produz uma área cinzenta para instâncias que são mais prototípicas ou menos. Isso torna uma definição monotética superior para casos (por exemplo, casos legais) em que se busca uma resposta Sim/Não. Mesmo que uma abordagem politética aberta descreva com precisão como um

14 As abordagens monotéticas propõem condições necessárias e suficientes para a atribuição de um conceito e, portanto, são tipicamente associadas a essências anistóricas e limites claros. É possível, no entanto, que se reconheça que as condições necessárias e suficientes têm limites difusos e que mudam ao longo do tempo. Por essas razões, não é preciso abandonar uma abordagem monotética para incluir casos limítrofes ou mudanças históricas.

conceito opera, portanto, pode-se, para fins de foco ou clareza, preferir trabalhar com uma abordagem politética fechada que limita o conjunto de propriedades, ou mesmo com uma abordagem monotética que limita o conjunto de propriedades para um. Ou seja, pode-se julgar que é valioso tratar o conceito de religião como estruturalmente difuso ou temporalmente fluido, mas, mesmo assim, colocar limites nas formas de vida que serão comparadas.

Essa estratégia dá origem a um terceiro tipo de abordagem politética, que estipula que uma propriedade (ou um conjunto de propriedades) é necessária. Chame isso de uma definição politética “ancorada”. Consistentemente tratando conceitos como ferramentas, Wittgenstein sugere essa ideia “ancorada” quando escreve que quando olhamos para a história de um conceito, “o que vemos é algo em constante flutuação... [mas podemos, no entanto] colocar contra essa flutuação algo mais fixo, assim como se pinta um quadro estacionário da face constantemente alterada da paisagem” (1974: 77).

Dada uma “âncora” estipulada, um conceito possuirá então uma propriedade necessária, e esta propriedade reintroduz o essencialismo. Tal definição, no entanto, ainda reflete uma abordagem politética porque a presença da propriedade necessária não é suficiente para fazer de algo uma religião. Para ilustrar essa estratégia, pode-se estipular que as únicas formas de vida que se considerará uma religião incluirão

- A. uma crença em seres ou poderes superempíricos
- B. (excluindo assim o nacionalismo e o capitalismo, por exemplo), mas a presença dessa propriedade não basta para contar essa forma de vida como uma religião. Considere o conjunto de propriedades apresentado acima que também inclui
- C. normas éticas,
- D. rituais de adoração,
- E. participação que se acredita conferir benefícios aos participantes, e
- F. aqueles que participam desta forma de vida se veem como uma comunidade distinta.

Se o número limítrofe ainda for três, então, para ser uma religião, uma forma de vida teria que ter três dessas propriedades, uma das quais deve ser (A). Uma definição ancorada de religião como essa teria os benefícios das outras definições politéticas. Por exemplo, não produziria uma linha clara entre religião e não religião, mas articularia gradações entre diferentes formas de vida (ou entre versões de uma forma de vida em diferentes épocas) que são menos ou mais prototipicamente religiosas. No entanto, dada a sua âncora, produziria uma gama mais focada de casos¹⁵. Dessa forma, o uso de uma âncora pode tanto refletir a visão cosmológica contemporânea do conceito religião quanto também abordar a crítica de que abordagens politéticas tornam um conceito muito vago.

15 A abordagem politética circunscrita original levou a um tipo prototípico, cinco tipos “claros” e dez tipos “limítrofes”. A abordagem politética ancorada também reconheceria um tipo prototípico, mas apenas quatro tipos “claros” e seis “limítrofes”.

Reflexividade, referência e ceticismo

Nos últimos quarenta anos, mais ou menos, houve uma reviravolta reflexiva nas ciências sociais e humanas, à medida que os estudiosos puxaram a câmera para trás, por assim dizer, para examinar a natureza construída dos objetos anteriormente assumidos como "estando lá" sem problemas. Estudiosos reflexivos argumentaram que o fato de que o que conta como religião muda de acordo com a definição de alguém reflete uma arbitrariedade no uso do termo. Eles argumentam que o fato de a religião não ser um conceito encontrado em todas as culturas, mas sim uma ferramenta inventada em um determinado tempo e lugar, por certas pessoas para seus próprios propósitos, e depois imposta a outras, revela seu caráter político. A percepção de que a religião é uma invenção conceitual politicamente motivada, portanto, levou alguns ao ceticismo sobre se o conceito escolhe algo real no mundo. Assim como o instrumentalismo na filosofia da ciência, a reflexão sobre a religião levantou dúvidas sobre o status ontológico do referente de um termo técnico.

Um texto divisor de águas para a virada reflexiva sobre o conceito de religião é *Imagining Religion* (1982), de Jonathan Z. Smith. Smith se engaja simultaneamente em comparar religiões e em analisar a prática acadêmica de comparação. Um tema central de seus ensaios é que o conceito religião (e subcategorias como religiões mundiais, féis abraâmicas ou tradições não letradas) não são termos científicos, mas muitas vezes refletem os preconceitos não reconhecidos daqueles que usam esses conceitos para classificar seu mundo naqueles que são ou não são "como nós"¹⁶. Smith mostra que, repetidas vezes, o conceito de religião foi moldado por pressupostos protestantes implícitos, senão por uma apologética protestante explícita. No curto prefácio desse livro, Smith diz:

[...] *não há dados para religião*. Esta é apenas a criação do estudo do estudioso. Ela é criada para os propósitos analíticos do estudioso por seus atos imaginativos de comparação e generalização. A religião não tem existência independente à parte da academia. (1982: xi, grifo do autor).

Essa declaração dramática às vezes foi tomada como a afirmação de Smith de que o conceito de religião não tem referente. No entanto, em sua prática efetiva de comparar sociedades, Smith não é um não realista sobre religião. Em primeiro lugar, ele não achava que a natureza construída da religião fosse algo particular deste conceito: qualquer julgamento de que duas coisas fossem semelhantes ou diferentes em algum aspecto pressupunha um processo de seleção, justaposição e categorização pelo observador. Esse é o processo de imaginação no título de seu livro. Em segundo lugar, Smith não achava que o fato de os conceitos serem produtos humanos minava a possibilidade de que eles correspondessem com sucesso a entidades no mundo: um conceito inventado para estruturas sociais pode ajudar a descobrir a religião – não a "inventá-la" – mesmo

16 Embora a religião tenha sido usada para classificar as culturas por sua semelhança com as formas de vida cristãs, há cristãos hoje que querem evitar colocar suas práticas na mesma categoria das outras e, portanto, negam que o cristianismo seja uma religião. William James comenta sobre a resistência que as pessoas muitas vezes sentem ao ser descritas com conceitos genéricos (1902 [1985: 51]).

em sociedades cujos membros não conheciam o conceito¹⁷. Seu slogan é que o mapa (conceitual) não é o mesmo e deve ser testado e retificado pelo território (não conceitual) (J. Z. Smith, 1978). Por fim, Smith não achava que os estudiosos deveriam deixar de usar a religião como uma categoria redescritiva ou de segunda ordem para estudar pessoas na história que careciam de um conceito comparável. Pelo contrário, ele criticou os estudiosos da religião por se contentarem com estudos específicos da tradição, evitando comparações interculturais e por não defenderem a coerência do conceito genérico. Ele escreve que os estudiosos da religião devem estar “preparados para insistir, de forma explícita e coerente, na prioridade de alguma categoria genérica de religião. (1995: 412; cf. 1998: 281-2)”

O próprio Smith usa repetidamente religião e termos técnicos relacionados que ele inventou, como “religião locativa”, para iluminar estruturas sociais que operam, independentemente de aqueles assim descritos terem ou não nomeado essas estruturas – estruturas sociais que existem, como diz seu subtítulo de 1982, da Babilônia até Jonestown.

O segundo livro mais influente na virada reflexiva na ciência da religião é *Genealogies of Religion*, de Talal Asad (1993). Adotando a abordagem “genealógica” de Michel Foucault, Asad procura mostrar que o conceito de religião que opera na antropologia contemporânea foi moldado por pressupostos cristãos (na medida em que se toma a crença como um estado mental característico de todas as religiões) e modernos (na medida em que se trata religião como essencialmente distinta da política). O ponto foucaultiano de Asad é que, embora as pessoas possam ter todos os tipos de crenças, experiências, humores ou motivações religiosas, o mecanismo que as inculca serão as técnicas disciplinadoras de algum poder autoritário e, por esta razão, não se pode tratar a religião simplesmente como estados internos. Assim como Smith, então, Asad pede aos estudiosos que mudem sua atenção para o conceito de religião e reconheçam que as suposições incorporadas ao conceito distorceram nossa compreensão das realidades históricas. No entanto, também como Smith, Asad não tira uma conclusão não realista¹⁸. Para Asad, a religião nomeia uma coisa real que operaria no mundo mesmo que o conceito não tivesse sido inventado, a saber, “um complexo existencial coerente” (2001: 217). O objetivo crítico de Asad não é minar a ideia de que a religião existe como realidade social, mas, sim, minar a ideia de que a religião é essencialmente um estado interior independente do poder social. Ele aponta que antropólogos como Clifford Geertz adotam uma abordagem hermenêutica da cultura que trata as ações como se fossem textos que dizem algo, e essa abordagem reforçou a atenção dada ao significado dos símbolos religiosos, desenraizados de seu contexto social e histórico. Asad procura equilibrar esse viés para o subjetivo com uma abordagem disciplinar que vê a subjetividade humana também como produto de estruturas sociais. Smith e Asad são, portanto, exemplos de

17 Por exemplo, J. Z. Smith diz que os conquistadores espanhóis estavam errados ao pensar que os indígenas dos Andes não tinham religião (1998: 269). Ele também fala da “descoberta” da religião na África, Austrália e outros lugares. “O impacto desta descoberta é difícil de superestimar” (citado em Lehrich 2021: 95).

18 Em sua crítica original à religião, Asad rejeita explicitamente o nominalismo (1993: 15) e, desde então, protestou contra interpretações não realistas de seu trabalho (ver Asad 2001, Asad & Martin 2014).

estudiosos que criticam o conceito de religião sem negar que ele ainda possa se referir a algo no mundo, algo que existe antes mesmo de ser nomeado. Eles são capazes, por assim dizer, de olhar para a janela conceitual de alguém sem negar que a janela fornece uma perspectiva sobre as coisas do lado de fora.

Outros críticos foram mais longe. Eles se baseiam nas alegações de que o conceito religião é uma categoria inventada e que sua expansão semântica moderna andou de mãos dadas com o colonialismo europeu, e eles argumentam que as pessoas deveriam parar de tratar a religião como se ela correspondesse a algo que existe fora da esfera de influência europeia moderna. É comum hoje ouvir o slogan de que não existe uma “coisa” como religião. Em alguns casos, o objetivo de rejeitar o caráter de coisa é negar que a religião nomeie uma categoria, todas as instâncias das quais se concentram na crença no mesmo tipo de objeto – isto é, o slogan é uma rejeição de definições substantivas do conceito (por exemplo, Possamai, 2018: cap. 5). Nesse caso, a objeção reforça uma definição funcional e não nega que a religião corresponda a uma forma de vida funcionalmente distinta. Aqui, a afirmação “não existe tal coisa” reflete a questão não resolvida, mencionada acima, sobre os fundamentos das definições substantivas de “religião”. Em outros casos, o objetivo dessa objeção é negar que a religião nomeie uma característica definidora de qualquer tipo – isto é, o slogan é uma rejeição de todas as definições monotéticas do conceito. Talvez a religião (ou uma religião, como o judaísmo) deva sempre ser referida no plural (“judaísmos”) em vez do singular. Nesse caso, a objeção reforça uma definição politética e não nega que a religião corresponda a uma família distinta de formas de vida. Aqui, a afirmação “não existe tal coisa” rejeita a suposição de que a religião tem uma essência. Apesar de sua negatividade, essas duas objeções ao conceito ainda são realistas na medida em que não negam que a frase “uma religião” possa corresponder a uma forma de vida operando no mundo.

Mais radicalmente, vemos uma negação desse realismo, por exemplo, na crítica feita por Wilfred Cantwell Smith (1962). A tese de Smith é de que, em muitas culturas diferentes, as pessoas desenvolveram um conceito para os indivíduos que consideravam piedosos, mas não desenvolveram um conceito para uma entidade social genérica, um sistema de crenças e práticas relacionadas a realidades superempíricas. Antes da modernidade, “não existe tal entidade [como religião e] ... o uso de um plural, ou com um artigo, é falso” (1962: 326, 194; cf. 144). Smith recomenda abandonar a religião. Não só faltava o conceito aos assim descritos, mas o uso do conceito também trata o comportamento das pessoas como se a frase “uma religião” nomeasse algo além desse comportamento. Individualista metodológico, Smith nega que os grupos tenham qualquer realidade não explicada pelos indivíduos que os constituem. O que se encontra na história, então, são pessoas religiosas, e por isso o adjetivo é útil, mas não há entidades religiosas acima e além dessas pessoas, e assim o substantivo reifica uma abstração. Smith afirma que “[n]em a religião em geral nem qualquer uma das religiões... é em si uma entidade inteligível, um objeto válido de investigação ou de preocupação para o erudito ou para a [pessoa] de fé. (1962: 12)”

Mais radicais ainda são os não realistas, que argumentam que os conceitos religião, religiões e religiosos são todos quiméricos. Muitas vezes com base em argumentos pós-estruturalistas, esses críticos propõem que a noção de que as religiões existem é

simplesmente uma ilusão gerada pelo discurso sobre elas (por exemplo, McCutcheon, 1997; 2018; Fitzgerald, 2000; 2007; 2017; Dubuisson, 1998; 2019). Como escreve Timothy Fitzgerald, o conceito de religião “não captura nada e não esclarece nada [...] a palavra não tem um trabalho analítico genuíno a fazer e seu uso continuado apenas contribui para a ilusão geral de que ela tem um referente genuíno [...] (2000: 17, 14; também 4)”

Os defensores dessa posição às vezes chamam sua abordagem de “Ciência da Religião Crítica” ou simplesmente “Religião Crítica”, um nome que sinaliza seu afastamento da suposição pré-crítica de que a religião nomeie entidades no mundo, e seu foco em quem inventou o conceito, os termos de contraste cambiantes que ele teve e os usos aos quais foi colocado¹⁹. Como o conceito de bruxas ou o conceito de raças biológicas (por exemplo, Nye, 2020), a religião é uma ficção (Fitzgerald, 2015) ou uma fabricação (McCutcheon, 2018), um conceito inventado e implantado não para responder a alguma realidade do mundo, mas, sim, para classificar e controlar as pessoas. A classificação de algo como “religião” não é neutra, mas “uma atividade política, e particularmente relacionada à situação colonial e imperial de uma potência estrangeira, tornando as sociedades recém-encontradas digeríveis e manipuláveis em termos adequados à sua própria cultura e agenda. (McCutcheon & Arnal, 2012: 107)”

Como parte dos projetos coloniais europeus, o conceito foi imposto a pessoas que o careciam e não consideravam nada em sua sociedade “sua religião”. Na verdade, o conceito foi durante séculos a ferramenta central usada para classificar as sociedades em uma escala de primitiva a civilizada. Para evitar essa “violência conceitual” ou “imperialismo epistêmico” (Dubuisson, 2019: 137), os estudiosos precisam deixar de naturalizar esse termo inventado na Europa moderna e, em vez disso, historicizá-lo, desvendando as condições que deram origem ao conceito e os interesses a que serve. A ciência da religião fora da Europa deve terminar. Como escreve Timothy Fitzgerald, “A categoria ‘religião’ deve ser o objeto, não a ferramenta, de análise” (2000: 106; também 2017: 125; cf. McCutcheon, 2018: 18).

Inspirados pelas críticas pós-estruturalistas de que a religião não se aplica a culturas que não possuem o conceito, alguns historiadores argumentam que o termo não deveria mais ser usado para descrever quaisquer sociedades pré-modernas, mesmo na Europa. Por exemplo, Brent Nongbri (2013), citando McCutcheon, argumenta que embora seja comum falar de religiões existentes no passado, a história humana até o conceito emergir na modernidade é entendida com mais precisão como um tempo “antes da religião”. Seu objetivo é “dissipar a ideia comum de que existe algo como ‘religião antiga’” (2013: 8). Citando Nongbri, Carlin Barton e Daniel Boyarin (2016) argumentam que o latim *religio* e o grego *thrēskeia* não correspondem à compreensão moderna de religião e aqueles que estudam a antiguidade deveriam deixar de traduzi-los com esse conceito. Não havia “realidade religiosa romana”, dizem (2016: 19). Esses historiadores sugerem que, se uma cultura não tem o conceito de X, então a realidade de X não existe para essa cultura. Boyarin chama essa posição de “nominalismo”, argumentando que a

19 Este rótulo é enganoso se implica que o estudo reflexivo do conceito implica em não realismo. Presumivelmente, a ciência da religião crítica incluirá tanto um não realismo crítico quanto um realismo crítico.

religião é “de forma alguma um objeto ‘real’, um objeto que é histórico ou ontológico, antes que o termo venha a ser usado” (2017: 25).

Esses críticos estão certos em chamar a atenção para o fato de que, na mente da maioria das pessoas contemporâneas, o conceito de religião implica características que não existiam nas sociedades antigas, mas o argumento de que a religião não existia na antiguidade envolve um truque. Nenhum desses historiadores argumenta que as pessoas na antiguidade não acreditavam em deuses ou outros seres espirituais, não procuravam interagir com eles com sacrifícios e outros rituais, não criavam templos ou escrituras e assim por diante. Se alguém usa a definição de religião de Tylor como crença em seres espirituais ou a definição de religião de James como ajustar sua vida a uma ordem invisível – ou qualquer uma das outras definições consideradas nesta entrada –, então a religião existia na antiguidade. O que esses historiadores estão apontando é que antigas práticas relacionadas aos deuses permeavam suas culturas. Como diz Nongbri, “certamente, os povos antigos tinham palavras para descrever a devida reverência aos deuses, mas ... a ideia mesmo de “ser religioso” requer que seja acompanhada por outra noção sobre o que significaria ser “não religioso”, mas essa dicotomia não era parte do mundo antigo” (2013: 4).

Não havia “esfera discreta de religião existente antes do período moderno” (2019: 1). E, para Barton e Boyarin, “a questão não é... que não havia práticas com respeito a ‘deuses’ (de qualquer tipo), mas que essas práticas não foram divididas em esferas separadas [...]” (2016: 4).

Steve Mason também argumenta que a religião não existia na antiguidade, pois a religião é “uma esfera de atividade voluntária, separada em princípio” da política, trabalho, entretenimento e serviço militar (2019: 29). Em suma, o que as pessoas mais tarde passaram a conceituar como religião não era na antiguidade uma entidade independente. O argumento nominalista, em outras palavras, acrescenta à definição do conceito “religião” uma característica distintamente moderna (geralmente, alguma versão da “separação entre igreja e Estado”) e, em seguida, argumenta que o referente desse conceito agora circunscrito não existia na antiguidade. Seu argumento não é que a religião não existiu fora da modernidade, mas que a religião moderna não existiu fora da modernidade.

Esses argumentos pós-estruturalistas e nominalistas que negam que a religião esteja “lá fora” têm uma alternativa realista. De acordo com essa alternativa, existe um mundo independente da conceituação humana, e algo pode ser real e pode até afetar a vida de alguém, quer algum ser humano o tenha identificado ou não. Isso é verdade para coisas cuja existência não depende de acordo coletivo, como cascatas de sinalização bioquímica ou partículas beta radioativas, e é igualmente verdade para coisas cuja existência depende de acordo coletivo, como estruturas de parentesco, regras linguísticas e compromissos religiosos. Um realista sobre estruturas sociais sustenta que uma pessoa pode estar em um sistema de parentesco bilateral, pode falar uma língua urálica e pode ser membro de uma religião - mesmo que não tenha esses conceitos.

Essa afirmação realista de que as estruturas sociais existiram sem serem conceituadas levanta a questão: se os seres humanos tinham diferentes formas de praticar a religião desde os tempos pré-históricos, por que e quando as pessoas “finalmente” criaram o táxon? Quase todos os estudiosos envolvidos na virada reflexiva dizem que a religião é uma invenção

moderna²⁰. A crítica do conceito religião torna-se, então, parte de sua crítica da modernidade. Dado os usos potentes da religião – para categorizar certas culturas como ímpias e, portanto, inferiores ou, mais tarde, para categorizar certas culturas como supersticiosas e, portanto, atrasadas – o significado da crítica da religião para os estudos pós-coloniais e decoloniais é inegável. No entanto, não é plausível que os europeus modernos tenham sido os primeiros a querer um conceito genérico para diferentes formas de interagir com os deuses. É fácil imaginar que se a maneira como um povo adora seus deuses permeia seu trabalho, arte e política, e eles não conhecem caminhos alternativos, então não seria provável que eles tivessem criado um conceito para isso. Há pouca necessidade de um conceito genérico que abstraia um aspecto particular da cultura de alguém como uma opção entre muitas até que se esteja em uma sustentada situação pluralista. As ações que hoje são categorizadas como práticas religiosas – ritos de enterro, oferendas, imitação de ancestrais divinizados – podem ter existido por dezenas de milhares de anos sem que os praticantes experimentassem essa diversidade ou se preocupassem em nomeá-la. No entanto, é provável que o desejo de comparar as regras pelas quais diferentes pessoas vivem em relação a seus deuses tenha surgido em muitas partes do mundo muito antes da modernidade. Seria de se esperar encontrar pessoas desenvolvendo tais abstrações sociais à medida que cidades e impérios surgissem e suas culturas entrassem em contato umas com as outras. Nessa perspectiva realista, não é surpresa que, de acordo com o argumento detalhado e repleto de exemplos de Barton e Boyarin (2016), o primeiro uso da religião como categoria social genérica, distinta do conceito de política, pelas formas que pessoas interagem com deuses, não é um produto do renascimento, da reforma ou do colonialismo moderno, mas pode ser encontrado nos escritos de Josefo (37EC – c. 100 EC) e Tertuliano (c. 155 – c. 220 EC)²¹. Do ponto de vista realista, não é surpresa ver o desenvolvimento de termos análogos na China medieval, séculos antes da interação com os europeus (Campany, 2003, 2012, 2018) e no Islã medieval (Abbasi, 2020, 2021). O surgimento de tipos sociais não depende da linguagem, e o desenvolvimento da linguagem para tipos sociais não é apenas um projeto ocidental. Se isso estiver certo, então o desenvolvimento de um conceito de religião como gênero social tem pelo menos dois mil anos, embora a realidade social assim rotulada seja muito mais antiga.

Bibliografia

Abbasi, Rushain, 2020, “Did Premodern Muslims Distinguish the Religious and the Secular? The Dīn-Dunyā Binary in Medieval Islamic Thought”, *Journal of Islamic Studies*, 31(2): 185–225. doi:10.1093/jis/etz048

20 Reivindicações como essas agora são extremamente comuns: “um resultado dramático da ‘descoberta’ do Novo Mundo foi a invenção da ‘religião’” (Lehrich 2021: 146) e “A religião como descrição do comportamento humano foi criada através do colonialismo e seus governos, suas ciências e suas teologias” (Lofton 2012: 384). Harrison afirma que o primeiro uso da religião como gênero é no renascimento (1990: 14).

21 Nongbri também observa que o primeiro uso de *religio* em um sistema de classificação com as formas singulares indicando um gênero e as formas plurais indicando várias espécies foi na antiguidade (2013: 45). Vários outros exemplos pré-modernos de *religio* usados como gênero são oferecidos em Riesebrodt, 2007 [2010] e Casadio, 2016.

Abbasi, Rushain, 2021, "Islam and the Invention of Religion: A Study of Medieval Muslim Discourses on Dīn", *Studia Islamica*, 116(1): 1–106.

Albanese, Catherine, 1981, *America: Religions and Religion*, Belmont, CA: Wadsworth.

Alston, William P., 1964, *The Philosophy of Language*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Alston, William P., 1967, "Religion", *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed.), New York: Macmillan.

Asad, Talal, 1993, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, MD: John Hopkins University Press.

Asad, Talal, 2001, "Reading a Modern Classic: W. C. Smith's *The Meaning and End of Religion*", *History of Religions*, 40(3): 205–222. doi:10.1086/463633

Asad, Talal and Craig Martin, 2014, "Genealogies of Religion, Twenty Years On: An Interview with Talal Asad", *Bulletin for the Study of Religion*, 43(1): 12–17. doi:10.1558/bsor.v43i1.12

Augustine, *City of God*, Volume III: Books 8–11, David S. Wiesen (trans.), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968.

Bambrough, Renford, 1960–1, "Universals and Family Resemblances", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 61: 207–222. doi:10.1093/aristotelian/61.1.207

Barton, Carlin A. and Daniel Boyarin, 2016, *Imagine No Religion: How Modern Abstractions Hide Ancient Realities*, New York: Fordham University Press.

Berger, Peter L., 1967, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Doubleday.

Berger, Peter L., 1974, "Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 13(2): 125–133. doi:10.2307/1384374

Billier, Peter, 1985, "Words and the Medieval Notion of 'Religion'", *Journal of Ecclesiastical History*, 36(3): 351–369. 10.1017/S0022046900041142

Boyarin, Daniel, 2017, "Nominalist 'Judaism' and the Late-Antique Invention of Religion", in *Religion, Theory, Critique: Classic and Contemporary Approaches and Methodologies*, Richard King (ed.), New York: Columbia University Press, ch. 2.

Boyer, Pascal, 2001, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, New York: Basic Books.

Burley, Mikel, 2019, "'Being Near Enough to Listen': Wittgenstein and Interreligious Understanding", in *Interpreting Interreligious Relations with*

- Wittgenstein: Philosophy, Theology, and Religious Studies, Gorazd Andrejč and Daniel H. Weiss (eds), Leiden: Brill, 33–53.
- Campany, Robert Ford, 2003, “On the Very Idea of Religions (in the Modern West and Early Medieval China)”, *History of Religions*, 42(4): 287–319.
doi:10.1086/378757
- Campany, Robert Ford, 2012, “Chinese History and Writing about ‘Religion(s)’: Reflections at a Crossroads”, in *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe: Encounters, Notions, and Comparative Perspectives*, Marion Steineke and Volkhard Krech (eds), Leiden: Brill, 273–294.
- Campany, Robert Ford, 2018, “‘Religious’ as a Category: A Comparative Case Study”, *Numen*, 65(4): 333–376. doi:10.1163/15685276-12341503
- Casadio, Giovanni, 2016, “Historicizing and Translating Religion”, in *The Oxford Handbook of the Study of Religion*, Michael Stausberg and Steven Engler (eds), Oxford: Oxford University Press.
- De Muckadell, Caroline Schaffalitzky, 2014, “On Essentialism and Real Definitions of Religion”, *Journal of the American Academy of Religion*, 82(2): 495–520.
doi:10.1093/jaarel/lfu015
- Dubuisson, Daniel, 1998 [2003], *L’Occident et la religion: mythes, science et idéologie*, Bruxelles: Editions Complexe. Translated as *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology*, William Sayers (trans.), Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003.
- Dubuisson, Daniel, 2019, *The Invention of Religions*, Martha Cunningham (trans.), Sheffield: Equinox. French original published as *L’invention Des Religions: Impérialisme Cognitif et Violence Épistémique*, Paris: CNRS éditions, 2020.
- Durkheim, Emile, 1912 [1915], *Les formes élémentaires de la vie religieuse, le système totémique en Australie*, Paris: F. Alcan. Translated as *The Elementary Forms of the Religious Life, a Study in Religious Sociology*, Joseph Ward Swain (trans.), London: George Allen & Unwin, 1915.
- Edwards, Rem, 1972, *Reason and Religion: An Introduction to the Philosophy of Religion*, New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Ferro-Luzzi, Gabriella Eichinger, 1989, “The Polythetic-Prototype Approach to Hinduism”, in *Hinduism Reconsidered*, Günther-Dietz Sontheimer and Hermann Kulke (eds), New Delhi: Manohar, pp. 294–304.
- Finley, Stephen C., Biko Mandela Gray, and Lori Latrice Martin (eds.), 2020, *The Religion of White Rage: Religious Fervor, White Workers and the Myth of Black Racial Progress*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Fitzgerald, Timothy, 2000, *The Ideology of Religious Studies*, New York: Oxford University Press.

- Fitzgerald, Timothy, 2007, *Discourse on Civility and Barbarity: A Critical History of Religion and Related Categories*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780195300093.001.0001
- Fitzgerald, Timothy, 2015, “Critical Religion and Critical Research on Religion: Religion and Politics as Modern Fictions”, *Critical Research on Religion*, 3(3): 303–319. doi:10.1177/2050303215613123
- Fitzgerald, Timothy, 2017, “The Ideology of Religious Studies Revisited: The Problem with Politics”, in *Method and Theory in the Study of Religion: Working Papers from Hannover*, Steffen Führding (ed.), Leiden: Brill, 124–152.
- Geertz, Armin W., 2016, “Conceptions of Religion in the Cognitive Science of Religion”, in *Contemporary Views on Comparative Religion*, Peter Antes, Armin W. Geertz, and Mikael Rothstein (eds), Sheffield: Equinox, 127–139.
- Geertz, Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.
- Griffiths, Paul J., 2000, “The Very Idea of Religion”, *First Things*, 103(May): 30–35. [Griffiths 2000 available online]
- Haidt, Jonathan, 2012, *The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion*, New York: Vintage.
- Hanegraaff, Wouter J., 1995, “Empirical Method in the Study of Esotericism”, *Method and Theory in the Study of Religion*, 7(2): 99–129.
- Harrison, Peter, 1990, *‘Religion’ and the Religions in the English Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511627972
- Hick, John, 1989, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Hick, John, 1989, 1993, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, New Haven, CT: Yale University Press.
- James, William, 1902 [1985], *The Varieties of Religious Experience*, London: Longmans, Green, and Co.; reprinted, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
- James, William, 1912 [1979], *The Will to Believe*, London: Longmans, Green, and Co.; reprinted, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979.
- Kant, Immanuel, 1793 [1934], *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Königsberg. Translated as *Religion within the Limits of Reason Alone*, Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson (trans.), La Salle, IL: The Open Court, 1934.
- Laurence, Stephen and Eric Margolis, 1999, “Concepts and Cognitive Science”, in *Concepts: Core Readings*, Eric Margolis and Stephen Laurence (eds), Cambridge: MIT Press, 1–81.

- Lehrich, Christopher I., 2021, *Jonathan Z. Smith on Religion*, London: Routledge.
- Lincoln, Bruce, 2006, *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*. Second edition. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ling, Trevor, 1980, *Karl Marx and Religion: In Europe and India*, London: Palgrave Macmillan.
- Lofton, Kathryn, 2011, *Oprah: The Gospel of an Icon*, Berkeley, CA: University of California Press.
- Lofton, Kathryn, 2012, “Religious History as Religious Studies”, *Religion*, 42(3): 383–394. doi:10.1080/0048721X.2012.681878
- Lopez, Donald S., Jr., 1998, “Belief”, in *Critical Terms for Religious Studies*, Mark C. Taylor (ed), Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Lovric, Bruno, 2020, “Pokémon Fandom as a Religion: Construction of Identity and Cultural Consumption in Hong Kong”, in *Handbook of Research on the Impact of Fandom in Society and Consumerism*, Cheng Lu Wang (ed.), Hershey, PA: IGI Global, 460–479.
- Luther, Martin, 1526 [1973], *Der Prophet Jonah, Nuremberg*. Translated in *Lectures on the Minor Prophets, Volume II*, Hilton Oswald (ed.), (Luther’s Works, 19), Saint Louis, MO: Concordia.
- Marett, Robert Ranulph, 1909, *The Threshold of Religion*, London: Methuen and Co.
- Martin, Craig, 2009, “Delimiting Religion”, *Method and Theory in the Study of Religion*, 21(2): 157–176. doi:10.1163/157006809X431015
- Mason, Steve, 2019, “Our Language and Theirs: ‘Religious’ Categories and Identities”, in *Roubekas 2019*: 11–31.
- Masuzawa, Tomoko, 2005, *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago: University of Chicago Press.
- McCarragher, Eugene, 2019, *The Enchantments of Mammon: How Capitalism Became the Religion of Modernity*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- McCutcheon, Russell T., 1997, *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, New York: Oxford University Press.
- McCutcheon, Russell T., 2018, *Fabricating Religion: Fanfare for the Common e.g.*, Berlin: de Gruyter. doi:10.1515/9783110560831
- McCutcheon, Russell, and Arnal, William, 2012, *The Sacred is the Profane: The Political Nature of “Religion”*, New York: Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199757114.001.0001

- McWhorter, John, 2021, *Woke Racism: How a New Religion has Betrayed Black America*, New York: Portfolio/Penguin.
- Needham, Rodney, 1975, "Polythetic Classification: Convergence and Consequences", *Man*, New Series 10(3): 349–369. doi:10.2307/2799807
- Nongbri, Brent, 2013, *Before Religion: A History of a Modern Concept*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Nongbri, Brent, 2019, "Introduction: The Present and Future of Ancient Religion", in *Roubekas 2019*: 1–8.
- Omer, Atalia and Jason A. Springs, 2013, *Religious Nationalism: A Reference Handbook*, Santa Barbara, CA: ABC-CLIO.
- Platvoet, J. G., 1982, *Comparing Religions: A Limitative Approach*, The Hague: Mouton.
- Possamai, Adam, 2018, *The i-zation of Society, Religion, and Neoliberal Post-Secularization*, Singapore: Palgrave Macmillan. doi:10.1007/978-981-10-5942-1
- Proudfoot, Wayne, 1985, *Religious Experience*, Berkeley, CA: University of California Press.
- Proudfoot, Wayne, 2000, "William James on an Unseen Order", *Harvard Theological Review*, 93(1): 51–66. doi:10.1017/S0017816000016667
- Riesebrodt, Martin, 2007 [2010], *Cultus und Heilsversprechen: eine Theorie der Religionen*, München : Verlag C.H. Beck. Translated as *The Promise of Salvation: A Theory of Religion*, Steven Rendall (trans.), Chicago: The University of Chicago.
- Roubekas, Nickolas P. (ed.), 2019, *Theorizing "Religion" in Antiquity*, (Studies in Ancient Religion and Culture), Bristol, UK: Equinox Publishing.
- Saler, Benson, 1977, "Supernatural as a Western Category", *Ethos*, 5(1): 31–53. doi:10.1525/eth.1977.5.1.02a00040
- Saler, Benson, 1993, *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, Leiden: E. J. Brill.
- Saler, Benson, 1999, "Family Resemblance and the Definition of Religion", *Historical Reflections / Réflexions Historiques*, 25(3): 391–404.
- Saler, Benson, 2021, *The Construction of the Supernatural in Euro-American Cultures: Something Nice about Vampires*, London: Bloomsbury.
- Schaefer, Donovan O., 2015, *Religious Affects: Animals, Evolution, and Power*, Durham, NC: Duke University Press.
- Schellenberg, J. L., 2005, *Prolegomena to a Philosophy of Religion*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

- Schilbrack, Kevin, 2013, "What Isn't Religion?", *Journal of Religion*, 93(3): 291–318. doi:10.1086/670276
- Schilbrack, Kevin, 2018, "Mathematics and the Definitions of Religion", *International Journal for Philosophy of Religion*, 83(2): 145–160. doi:10.1007/s11153-017-9621-6
- Schilbrack, Kevin, 2021, "Religious Practices and the Formation of Subjects", in *The Future of the Philosophy of Religion*, M. David Eckel, C. Allen Speight, and Troy DuJardin (eds), (Boston Studies in Philosophy, Religion and Public Life 8), Cham: Springer International Publishing, 43–60. doi:10.1007/978-3-030-44606-2_4
- Smart, Ninian, 1996, *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*, Berkeley, CA: University of California Press.
- Smith, Christian, 2017, *Religion: What it is, How it Works, and Why it Matters*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Smith, John E., 1994, *Quasi-religions: Humanism, Marxism, and Nationalism*, New York: St. Martin's Press.
- Smith, Jonathan Z., 1978, *Map is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Leiden: Brill.
- Smith, Jonathan Z., 1982, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Smith, Jonathan Z., 1995, "Afterword: Religious Studies: Whither (Wither) and Why?", *Method and Theory in the Study of Religion*, 7(4): 407–414. doi:10.1163/157006895X00171
- Smith, Jonathan Z., 1998, "Religion, Religions, Religious", *Critical Terms for Religious Studies*, Mark C. Taylor (ed.), Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Smith, Wilfred Cantwell, 1962, *The Meaning and End of Religion*, New York: Macmillan.
- Southwold, Martin, 1978, "Buddhism and the Definition of Religion", *Man*, New Series 13(3): 362–379. doi:10.2307/2801935
- Spiro, Melford, 1966, "Religion: Problems of Definition and Explanation", in *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Michael Banton (ed.), London: Tavistock, 85–126.
- Taves, Ann, 2009, *Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and other Special Things.*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Tillich, Paul, 1957, *Dynamics of Faith*, New York: Harper and Row.

Tillich, Paul, 1963, *Christianity and the Encounter of the World Religions*, New York: Columbia University Press.

Turner, Bryan S., 2011, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularization and the State*, Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511975660

Tylor, Edward Burnett, 1871 [1970], *Primitive Culture*, two vols., London: John Murray, 1871; vol. 2 reprinted as *Religion in Primitive Culture*, Gloucester: Peter Smith, 1970.

Vásquez, Manuel A., 2011, *More than Belief: A Materialist Theory of Religion*, Oxford: Oxford University Press.

Weed, Eric, 2019, *The Religion of White Supremacy in the United States*, Lanham, MD: Lexington.

Whitehead, Alfred North, 1926, *Religion in the Making*, Cambridge: Cambridge University Press.

Williamson, Timothy, 1994, *Vagueness*, London: Routledge.

Wittgenstein, Ludwig, 1953 [2009], *Philosophical Investigations*, G. E. M. Armstrong (trans.), Oxford: Basil Blackwell; reprinted: 4th edition, Malden: Blackwell, 2009.

Wittgenstein, Ludwig, 1974, *Philosophical Grammar*, Anthony Kenny (trans.), Oxford: Blackwell.

Submetido em: 27/07/2022

Aprovado em: 07/09/2022

Editor responsável: Fábio L. Stern