



O esporte como sistema de criação de significado: percepções a partir da ciência da religião

Richard Sosis*

Jordan Kiper**

Tradução de Eduardo R. Cruz***

Tradução de “*Sport as a meaning-making system: insights from the study of religion*”, publicado originalmente na revista *Religions*, v. 13, n. 10, 2022, com as devidas permissões dos autores, dos editores acadêmicos (Hans Zollner e Carles Salazar) desse número da revista *Religions* e da editora MDPI.

Introdução

Embora a cultura seja amplamente considerada o conceito central da antropologia (Benedict, 1934; Kroeber, Kluckhohn, 1963), ele permanece altamente ambíguo e contestado (Kuper, 1999). Os estudiosos continuam a debater exatamente o que é cultura, e isso se deve mais recentemente ao interesse em facilitar comparações de comportamento entre espécies (Bonner, 1980; Laland, 2017; Pagel, 2012). Para a maioria dos cientistas dentro e fora da antropologia, a cultura é, no entanto, redutível a dois constituintes necessários. Em primeiro lugar, a cultura é um comportamento aprendido que é transmitido de um indivíduo para outro, ocorrendo a transmissão tanto verticalmente através de gerações (normalmente, de pais para filhos) como horizontalmente (dentro de uma coorte geracional). Em segundo lugar, a cultura é partilhada entre indivíduos dentro de uma comunidade ou população; na verdade, os grupos sociais são frequentemente reconhecidos como uma comunidade cultural se partilharem um conjunto de normas e comportamentos (Boyd, 2018; Richerson, Boyd, 2005).

A redução do conceito a estes constituintes fez avançar a nossa compreensão das capacidades cognitivas necessárias para a evolução da cultura entre as espécies e da extraordinária singularidade da cultura humana, particularmente a sua transmissão vertical cumulativa (Henrich, 2016). Mas o reducionismo científico, no seu micro-foco em

* Contato: richard.sosis@uconn.edu – ORCID: 0000-0002-6838-881X. Professor do Departamento de Antropologia da UCONN (Estados Unidos).

** Contato: jkipper@uab.edu – ORCID: 0009-0006-8351-4454. Professor do Departamento de Antropologia da UA (Estados Unidos).

*** Contato: erodcruz@pucsp.br – ORCID: 0000-0002-4921-753X. Professor do PPG em Ciência da Religião da PUC-SP (São Paulo-SP). Doutor em Teologia (LSTC, Estados Unidos).

certas características de um fenómeno, invariavelmente deixa de lado muitos aspectos conceptuais (Sosis, 2017a). Neste caso, a redução científica privilegiou análises que ignoraram em grande parte o que muitos considerariam o aspecto mais importante da cultura: o significado. E embora o conceito de cultura possa permanecer fielmente ligado à antropologia, muitos antropólogos afirmariam que o que torna a disciplina única não é a sua atenção à cultura em si, mas sim a forma como a disciplina estuda a cultura – isto é, descobrindo etnograficamente sistemas de significado¹. Como escreveu Geertz,

Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal suspenso em teias de significado que ele mesmo teceu, considero a cultura como sendo essas teias, e a sua análise como sendo, portanto, não uma ciência experimental em busca de lei, mas sim uma ciência interpretativa. em busca de significado (Geertz, 1973, p. 5).

De acordo com Geertz, muitos antropólogos estudaram a cultura concentrando-se em significados simbólicos; em outras palavras, o que significam os símbolos culturais (por exemplo, Basso, Selby, 1976; Turner, 1974). Além disso, uma quantidade desproporcional desta investigação centrou-se naquilo que os antropólogos e outros observadores académicos, se não sempre os próprios adeptos culturais, considerariam simbolismo religioso (por exemplo, Myerhoff, 1974; Traube, 1986; Turner, 1967). Este interesse pelo simbolismo religioso é compreensível. Não há, sem dúvida, nenhuma instituição na história humana mais bem-sucedida do que a religião em fornecer significado às vidas humanas e em torná-las significativas. Assim, a atenção académica dedicada à compreensão do significado dos símbolos religiosos – o que significam para os adeptos e como lhes proporcionam significado – não é injustificada.

Contudo, olhar apenas para o simbolismo religioso para compreender o significado cultural é tão problemático como o reducionismo científico, pois gera pontos cegos analíticos. Um em particular é que, na era contemporânea, as religiões já não detêm a influência abrangente nas cosmovisões que outrora tinham (Taylor, 2009). Muitos líderes religiosos, e alguns estudiosos nesse sentido, afirmam que o niilismo generalizado da modernidade – ou a crença de que a vida é inerentemente sem sentido – é a consequência do enfraquecimento das cosmovisões religiosas e do declínio do significado encontrado na religião (ver Sacks, 2011). Ao mesmo tempo, a era contemporânea testemunhou uma proliferação de outras instituições sociais que geram significado para as pessoas. Assim, uma questão importante para a antropologia e o estudo da cultura é como as instituições sociais seculares fornecem tal significado.

Abordamos esta questão aqui tratando o significado nas instituições seculares como um problema inverso e, portanto, um problema a considerar perguntando o que o conhecimento prévio sobre a construção de significado religioso pode nos dizer sobre a construção de significado em instituições seculares, com foco nos desportos em particular. Começamos por definir desporto e explicamos por que optamos por concentrar

1 Os sociólogos discordariam justificadamente de tal avaliação, uma vez que os programas de investigação de muitos sociólogos pioneiros procuraram descobrir sistemas de significado em contextos culturais específicos (por exemplo, Goffman, 1967; Weber, 1930), e esta tradição continua a influenciar áreas da investigação sociológica contemporânea, tais como a sociologia interpretativa e o interacionismo simbólico.

a nossa análise no desporto. Oferecemos então um quadro teórico para o estudo da construção de significado que deriva da nossa abordagem conceptual da religião como um sistema adaptativo (Kiper, Sosis, 2014, 2020, 2021, 2022; Sosis, Kiper, 2014, 2018). A seguir, utilizamos esta abordagem, e outras pesquisas antropológicas, para delinear características gerais dos sistemas humanos de criação de significado. Argumentamos que essas características funcionam como relações interconstituíntes que podem efetuar significado quando há coerência e coesão entre elas. Como os esportes têm potencial para essas relações, eles podem oferecer significado aos entusiastas, tanto fãs do esporte quanto atletas. Concluimos com um breve cenário evolutivo especulativo que pode explicar a nossa propensão para a procura de significado e a razão pela qual as instituições seculares continuarão a preencher esse papel quando as cosmovisões religiosas não forem convincentes.

O que é esporte?

Antes de explicar por que optamos por centrar a nossa análise no desporto, vale a pena esclarecer o que entendemos por “desporto”. Seguimos Besnier et al (2018, p. 4) e “abstemo-nos de impor condições necessárias ou suficientes ao que conta como desporto” porque os desportos, como outros conceitos discutidos neste artigo, como cultura, religião e mesmo “significado” (veja abaixo), representam uma categoria difusa sem limites claros. Por exemplo, embora um dos objetivos nas competições desportivas ocidentais seja a determinação de vencedores e perdedores, esta não é certamente uma característica universal do desporto, como os antropólogos há muito notaram (por exemplo, Read, 1965).

Ainda assim, é útil distinguir o desporto das atividades relacionadas, tais como brincadeiras e jogos, e assim é necessário estabelecer alguns limites para circunscrever o nosso tema de discussão, mesmo quando não aderimos rigidamente a esses limites. Os esportes, sugerimos, são competições institucionalizadas. Diferem de outros tipos de competições organizadas, como os jogos, porque nos esportes os movimentos dos competidores impactam o resultado da competição. Esta condição – a forma e o impacto do movimento – ajuda a distinguir jogos, como o xadrez e o Go Fish, de desportos como o hóquei, a ginástica e arco-e-flecha. Xadrez e Go Fish exigem que os jogadores movam peças e cartas respectivamente, mas a maneira como esses movimentos são executados não afeta quem ganha ou perde. É claro que existem atividades que confundem e desafiam estas fronteiras, desde jogos de cartas como Spit até à guerra humana, mas esta definição fornece uma estimativa aproximada do nosso tema de investigação.

A nossa definição de desporto contém uma característica implícita que merece destaque: o desporto não é algo puramente solitário. Embora o treino desportivo seja muitas vezes realizado isoladamente, para constituir o que consideramos desporto, deve haver partilha de experiência e envolvimento coordenado com outras pessoas dentro de uma competição sistematizada. Assim, um corredor solo que corre sozinho, nunca corre contra a concorrência e não partilha a sua paixão com os outros, não está a participar

no desporto tal como o definimos. Rotularíamos tal atividade como exercício, treinamento, recreação ou mesmo hobby. Voltando à questão do significado, não negamos que tais atividades sejam significativas para os objetivos, mas sim que o caminho para a construção de significado é diferente para atividades solitárias e para atividades coletivas como o desporto. Isso nos leva ao nosso próximo ponto importante.

Por que desporto?

Além da religião, as pessoas extraem significado de muitos aspectos da vida, incluindo trabalho, hobbies, natureza, filhos, família, amigos, ciência, arte, música, literatura e ideologias sociopolíticas. Mesmo os horrores da guerra supostamente oferecem significado para alguns combatentes (Hedges, 2002). Embora a construção de significado nestes e noutros modos de vida mereça consideração analítica acadêmica, afirmamos que o desporto oferece uma oportunidade distinta e promissora para avançar a nossa compreensão de como os sistemas de significado emergem, como são mantidos e como interagem com outros sistemas. Destacamos aqui quatro razões pelas quais o desporto é especialmente relevante para o estudo antropológico do significado.

Primeiro, há uma lacuna epistêmica óbvia a ser preenchida. A antropologia, uma disciplina que supostamente se especializa no estudo da construção de significado, tem historicamente ignorado o estudo do desporto (Mcgarry, 2010). O desporto é frequentemente considerado secundário em relação a áreas mais vitais da atividade humana, tais como relações de parentesco, acasalamento, manobras políticas, religião, aquisição de recursos e construção de identidade. Archetti (1998) sugere que a negligência de longa data da antropologia em relação ao desporto se deve à concepção que a disciplina tem do desporto como um fenômeno moderno e, portanto, acredita-se que tenha pouca relevância para as culturas indígenas de interesse etnográfico para os antropólogos.

O esporte ganhou recentemente alguma força entre os antropólogos que trabalham com globalização, incorporação, gênero ou poder (Besnier, Brownell, 2012; Carter, 2002; Kelly, 2019; Klein, 2014; Starn, 2011), e a publicação da monografia abrangente de Besnier et al (2018), que analisa os avanços na antropologia do esporte, sinaliza maior legitimidade dentro da disciplina. No entanto, poucos antropólogos examinaram o desporto e a sua relação com a criação de significado ou com a construção social da realidade cultural (para exceções, ver Bunsell, 2013; Dyck, 2003, 2012; Gonzalez Abrisketa, 2012). Isto é particularmente surpreendente, uma vez que o estudo mais conhecido e citado na antropologia do desporto, o artigo clássico de Geertz (1973) sobre as brigas de galo balinesas, do qual foi extraída a primeira epígrafe acima, trata fundamentalmente da criação de significado e da construção social da realidade cultural. No entanto, para muitos antropólogos que estudam o desporto, a fenomenologia substituiu as explorações de como jogadores e torcedores constroem significado. Como Greg Downey escreve em sua etnografia pioneira, *Learning Capoeira*, “Este livro... enfaticamente *não é sobre significado*...” (grifo no original, Downey, 2005, p. 19).

Em segundo lugar, o fato de as pessoas extraírem significado dos desportos é intrigante e curioso. Embora se acreditasse que as competições atléticas nas sociedades antigas, incluindo as competições realizadas pelos gregos, egípcios e maias, eram presentes dos deuses (Cusack, 2016; Fox, 2012), os desportos contemporâneos são claramente criações humanas. E, ao contrário dos seus antecessores, os desportos modernos não são considerados rituais sagrados; destinam-se expressamente ao lazer. Estritamente falando, então, o desporto dificilmente é o tipo de atividade que se esperaria que gerasse significado para os participantes, mas as pessoas encontram significado no desporto tanto como jogadores como como espectadores. Além disso, o significado derivado do desporto não é superficial, como seria de esperar para o que é um jogo ostensivamente institucionalizado. Como disse o lendário treinador de futebol do Liverpool, Bill Shankly: “Algumas pessoas pensam que o futebol é uma questão de vida ou morte. Garanto que é muito mais sério que isso”.

Terceiro, o desporto aparentemente substituiu a religião para muitas pessoas, e isto acontece porque o desporto pode dar às pessoas um propósito. A observação de que as pessoas podem ver o desporto como vida é a razão pela qual muitos estudiosos destacam os paralelos entre desporto e religião (por exemplo, Alpert, 2015; Carter, 2012; Guttman, 2004; Novak, 1994; Rappaport, 1999), e alguns destes estudiosos reconhecem que estas semelhanças colocam o desporto e religião em competição entre si. Como afirma o historiador Gurock, (2005, p. 8):

Pois o desporto, em muitos aspectos, é uma religião secular e competitiva, completa com o seu próprio livro de regras e sagrada por direito próprio. Possui tradições a serem seguidas, um estilo de vida a ser seguido, figuras históricas centrais e personalidades dignas de imitação, feriados – pense naquela observância cívica americana chamada domingo do Super Bowl – e até mesmo um sistema de crenças que fala reverentemente sobre a salvação pessoal no final dos dias, a busca pela imortalidade através da vitória na linha de chegada.

Da mesma forma, os estudiosos de ciência da religião Bain-Selbo e Sapp (2016, p. 2) argumentam que “os impulsos e necessidades humanas que compelem alguns a fazer parte de uma determinada religião são os mesmos impulsos e necessidades que compelem outros a fazer parte do desporto”. Como resultado, “o desporto pode funcionar como uma religião na medida em que satisfaz as mesmas necessidades e desejos... prometido pelas religiões formais” (ibid.). Quarto, as atividades desportivas são inerentemente orientadas para a comunidade, tal como as práticas religiosas. Como sugerem os filósofos Hubert Dreyfus e Sean Dorrance Kelly: “O desporto pode ser o lugar na vida contemporânea onde os americanos encontram mais facilmente uma comunidade sagrada” (Dreyfus, Kelly, 2011, p. 192). As comunidades desportivas desenvolvem culturas partilhadas com formas características de discurso, vestimenta, ritual e regras morais que as distinguem das outras. Os novatos se tornam prontamente conscientes destas normas distintas, de modo que a sua integração bem-sucedida consiste em aprender o jargão, os valores e os comportamentos da comunidade (Donnelly, 1985; Donnelly, Young, 1988; Downey et al., 2015). Como as comunidades desportivas reúnem indivíduos de diferentes origens, proporcionam uma arena social excepcional para examinar os efeitos da formação de comunidade na construção de significado.

Fundamentação Teórica

Construção Social e Religião

Uma das características mais extraordinárias da humanidade é que criamos os mundos culturais em que habitamos e, apesar de sermos os seus criadores, percebemos que esses mundos culturais são reais, nos envolvemos com eles em conformidade e, notavelmente, extraímos significado deles. A forma como conseguimos isso fascinou e desafiou estudiosos em diversos campos, incluindo filosofia, semiótica, sociologia, história, psicologia, teologia, ciência cognitiva e ciência política (ver Berger, Luckmann, 1966; Elder-Vass, 2012; Lincoln, 2014; Searle, 1995, 2010). A construção social da realidade também é de suma importância para as nossas duas disciplinas focais: a antropologia (D'Andrade, 2006; Fuentes, 2016; Geertz, 1973) e as ciências evolutivas (Laland, 2017; Plotkin, 2003; Wilson, 2009). Uma inferência impressionante destes vários campos é que a religião tem desempenhado um papel fundamental no desenvolvimento dos nossos mundos sociais construídos (Berger, 1967; Harari, 2015; Rappaport, 1999; Wildman, 2009). Partindo desta premissa, desenvolvemos um quadro ao longo da última década que capta o processo pelo qual os sistemas religiosos constroem a realidade (por exemplo, Kiper, Sosis, 2014, 2022; Sosis, Kiper, 2014, 2018). Com os nossos colegas Candace Alcorta, Benjamin Purzycki, John Shaver e Connor Wood, propusemos que a religião apoia e mantém construções sociais porque os seus elementos centrais funcionam como processos que podem transformar a informação e a energia da participação humana e responder ao feedback ambiental. Ou seja, a religião é um complexo adaptativo de características que incorpora elementos cognitivos, neurológicos, afetivos, comportamentais e de desenvolvimento que, juntos, têm efeitos individuais e de grupo (ver Sosis, 2019 para revisão e referências). Essas características são derivadas de sistemas rituais pré-humanos e foram selecionadas nas primeiras populações de homínídeos porque contribuíram para a capacidade dos indivíduos de superar desafios ecológicos sempre presentes (Rappaport, 1999). Em particular, serviram para maximizar a base potencial de recursos para as primeiras populações humanas, promovendo a cooperação e alargando a coordenação das relações sociais através do tempo e do espaço. Assim, avançamos a afirmação de que o sistema religioso é uma adaptação complexa que serve dinamicamente para apoiar a cooperação e coordenação humana extensivas, e a vida social como a conhecemos.

Embora o nosso programa de investigação em curso tente avaliar as principais previsões desta afirmação (por exemplo, Purzycki e Sosis, 2022), a nossa abordagem sistêmica revelou que os sistemas religiosos normalmente mantêm oito elementos centrais: ritual, tabu, autoridade, obrigação moral, mito, valores sagrados, agentes sobrenaturais, e de importância central para o argumento aqui apresentado, significado (Sosis, 2019). Além disso, as interações entre estes oito elementos centrais fornecem a estrutura dos sistemas religiosos e têm o potencial de produzir efeitos a nível individual e de grupo. Os efeitos a nível de grupo incluem esquemas cognitivos partilhados, ethos, significados simbólicos, cultura material, memória histórica e identidade de grupo, que são propriedades emergentes que podem moldar poderosamente as vidas individuais.

Tais efeitos a nível de grupo são as mesmas propriedades culturais que os antropólogos descobriram que produzem a ordem social (Mosko, Damon, 2005), e fazem-no através da criação de mundos sociais estruturados e estáveis nos quais os indivíduos habitam e navegam. Sendo as características mais salientes dos sistemas religiosos, os efeitos a nível de grupo são fenômenos coletivos que dão forma à população inicial e às gerações seguintes, proporcionando assim a base para um envolvimento comunitário sustentado.

A abordagem sistêmica da religião é especialmente frutífera quando se consideram as normas sociais, isto é, as expectativas e os padrões de comportamento que caracterizam as comunidades. As normas sociais emergem dos efeitos dos sistemas culturais a nível de grupo, e isto não é pouca coisa quando se trata de religião. Como nós, humanos, somos capazes de conceber formas alternativas de envolver, compreender e organizar a vida, as nossas normas sociais – e a forma como definimos as nossas vidas – estão sempre em risco de modificação. No entanto, esta instabilidade potencial é minimizada porque, como observa Rappaport (Rappaport, 1999), as nossas normas sociais são internalizadas e naturalizadas através da nossa participação ritual em sistemas culturais. Ao fazê-lo, passamos a ver as normas nas quais estamos entrelaçados como uma parte natural da nossa existência (Berger, 1967). E este é um ponto extremamente importante: o processo de naturalização das normas sociais parece ser uma condição necessária para a emergência de sistemas de significado abrangentes; pois os humanos são geralmente incapazes de construir sistemas de significado duráveis se perceberem o mundo como arbitrário e caprichoso (Douglas, 1975, 1982; Geertz, 1973).

Construção Social e Esporte

Embora muito do trabalho tenha se concentrado em como os rituais criam e apoiam sistemas religiosos (por exemplo, Rappaport, 1999), muito menos atenção tem sido dada à forma como os rituais produzem construções sociais seculares. No entanto, os rituais geram muitas instituições seculares, incluindo governos, redes de parentesco e, de interesse aqui, mundos desportivos. Curiosamente, estes sistemas seculares são estruturalmente semelhantes aos sistemas religiosos. Os sistemas desportivos, por exemplo, mantêm sete dos oito elementos centrais dos sistemas religiosos, sendo a crença em agentes sobrenaturais a única exceção².

A proximidade entre o desporto e a religião leva-nos a considerar o desporto sob uma nova luz. A maioria dos estudiosos considera o esporte como uma atividade institucionalizada originalmente derivada do jogo (por exemplo, Guttman, 2004). No influente tratado de Johan Huizinga intitulado *Homo ludens*, a religião e o jogo são caracterizados como “mundos temporários dentro do mundo comum” (Huizinga,

2 Embora alguns considerem os heróis do desporto como figuras míticas e possivelmente sobre-humanas (Bain-Selbo, Sapp, 2016; Mandelbaum, 2004), há uma diferença entre eles e os deuses. Nos sistemas religiosos, os agentes sobrenaturais são geralmente vistos como criadores, ou pelo menos endossando e apoiando, a ordem social. Ninguém vê o desporto moderno desta forma. Os heróis do desporto podem fazer lobby para influenciar os regulamentos que regem os seus desportos, mas todos reconhecem que as regras do desporto são construções humanas e estão sob constante negociação por instituições humanas; especificamente, as associações nacionais e internacionais que governam os respectivos esportes (Kew, 1987).

[1938] 2016, p. 10), e outros concordaram, especulando que o fascínio humano pelo desporto e a religião decorre de sua alteridade (por exemplo, Sutton-Smith, 1997). Contrariamente a estes pontos de vista, Richard Schechner adverte contra a compartimentalização das concepções de desporto e jogo: “É errado pensar no jogo como uma interrupção da vida quotidiana... Esta não é considerada um jogo” (Schechner, 1993, p. 42). Do nosso ponto de vista, imaginar que o desporto e a diversão estão separados da vida real e são implicitamente inconsequentes, privou os investigadores de um nicho cultural valioso para examinar a dinâmica social, a construção de comunidades e a forma como as pessoas obtêm significados dentro destas comunidades vibrantes e orgânicas.

Além disso, a maior parte da investigação científica sobre desporto centrou-se nos seus benefícios, como o exercício físico, a aprendizagem de regras morais, a capacidade de lidar com desafios e a experiência dos méritos do compromisso e da diligência (por exemplo, Edwards, Rowe, 2019; Spiegelman, 2017; Wankel, Berger, 1990). No entanto, há surpreendentemente pouca ou nenhuma investigação sobre o significado que os atletas e entusiastas casuais obtêm do desporto. Se o que é verdade para a religião também é verdade para o desporto, de modo que o desporto pode funcionar como um sistema adaptativo complexo, então o significado poderia emergir dele. Tal como acontece com a religião (Sosis, 2020a), esta emergência dependeria da plena integração dos aspectos centrais dos sistemas desportivos. Dito de forma mais formal, prevê-se que o desporto suscite sistemas de significado adaptativos quando os rituais, tabus, valores sagrados, estruturas de autoridade, obrigações morais e narrativas dentro de uma comunidade desportiva se inter-relacionam de forma coesa. Embora análises empíricas para testar esta afirmação aguardem pesquisas futuras, o nosso objetivo no que se segue é muito mais modesto. Como primeiro passo, procuramos descobrir as principais características dos sistemas de criação de significado e explicar, através de uma breve discussão dessas características, porque é que os significados derivados do desporto são de fato convincentes e dignos de uma investigação mais aprofundada.

Qual é o significado de “Sentido”?

É certo que definir “significado” não é mais fácil do que definir outras expressões idiomáticas, como “cultura” e “religião”, que apontam para áreas amplas da atividade e experiência humanas. No entanto, apesar dos esforços académicos assíduos – cultura e religião geraram livros inteiros dedicados às suas respetivas definições (por exemplo, Hughes e Mccutcheon, 2021; Kroeber e Kluckhohn, 1963; Nongbri, 2013) – os significados destes termos permanecem contestados. A sua resistência a definições simples é ainda mais notável porque a cultura, a religião e o significado são categorias ocidentais concebidas para fins analíticos. Eles foram originalmente desenvolvidos para esclarecer conceitos, a fim de avançar em suas áreas específicas de investigação. Não só as definições destes três termos continuam a ser debatidas, mas a sua difusão histórica e geográfica também é contestada. Alguns argumentaram que, como produtos dos estudos ocidentais, estes conceitos, especialmente a religião, só são relevantes para as experiências ocidentais contemporâneas (por exemplo, Asad, 1993; Klass, 1995). E mesmo nos contextos

ocidentais, os seus significados e os significados das palavras associadas mudaram ao longo do tempo (por exemplo, Smith, 1998). Como estes estudiosos observam corretamente, nenhum destes termos são categorias universalmente reconhecidas, embora os referentes destes termos sejam alegadamente universais (por exemplo, Sosis, 2009). As definições descritivas de termos como religião, cultura e significado falharão sempre porque, enquanto construções humanísticas destinadas a fazer avançar a nossa compreensão da humanidade, refletem a contradição e a ambiguidade inerentes à condição humana. Ou seja, são conceitos difusos que não podem ser capturados facilmente em poucas frases. Por exemplo, quando a religião é caracterizada numa frase ou duas, a definição é invariavelmente demasiado geral para excluir instituições culturais que não deveriam ser categorizadas como religiões (por exemplo, nacionalismo e ciência), ou demasiado restrita para que alguns fenômenos que a maioria dos estudiosos e os leigos categorizariam como as religiões são deixados de fora (por exemplo, Budismo e Confucionismo). No entanto, conceitos difusos, como religião, não necessariamente inviabilizam o estudo e a apreensão acadêmica. Assista a qualquer episódio de *Star Trek* e fica rapidamente óbvio que a nossa definição de vida é ambígua e contestada, mas a ciência da vida, isto é, a biologia, avança de forma bastante eficaz, independentemente da ambiguidade de definição. Para a ciência da religião, reconhecer as religiões como sistemas, conforme descrito na secção anterior, oferece uma tábua de salvação para sair do atoleiro de definição (Sosis, 2016). Especificamente, em vez de tentar capturar o conceito de religião numa ou duas frases, é mais produtivo definir a religião como constituindo a interação dinâmica de elementos centrais interdependentes que constituem os blocos de construção de um sistema. E a própria cultura, claro, também foi abordada de forma produtiva como um sistema (Geertz, 1973).

Em vez de desconstruir o termo polissémico “significado”, o nosso ponto focal é analisar as características partilhadas dos sistemas de produção de significado, recorrendo principalmente ao estudo dos sistemas culturais e religiosos. Tal como os termos “cultura” e “religião”, “significado” é melhor abordado pragmaticamente como uma semelhança familiar de instanciações (Wittgenstein, 1953). Assim, delineamos sete características comuns dos sistemas de produção de significado.

Coletivo. A psicologia, que muitas vezes domina as discussões sobre o significado, geralmente aborda a própria construção de significado como um processo através do qual os indivíduos apreendem o mundo (Baumeister, 1991; Frankl, 1969; Park, 2010). Na verdade, Sosis assistiu recentemente a uma palestra onde o orador, um proeminente psicólogo clínico, enfatizou que cada um cria seu próprio sistema de significado único e, num floreio retórico final, afirmou que o mundo mantém atualmente mais de sete bilhões de sistemas de criação de significado. No entanto, a forma como as pessoas organizam ativamente as suas experiências é um comportamento aprendido (Boster, 2012). Consequentemente, os antropólogos (e sociólogos) afirmam que os sistemas de produção de significado não são assuntos puramente individuais, e décadas de evidências etnográficas apoiam a proposição de que os sistemas de produção de significado emergem e operam dentro das comunidades (Geertz, 1973). Isto implica que os sistemas de criação de significado funcionam ao nível do grupo social e são influenciados por fatores culturais, como muitos psicólogos começaram a reconhecer (Baumeister, Landau, 2018).

Construído. Os sistemas de criação de significado são construídos socialmente, mas geralmente não são construídos intencionalmente. O que queremos dizer com isto é que a criação de significado normalmente não é a motivação imediata para o envolvimento das pessoas em qualquer sistema. Em vez disso, as pessoas são motivadas, na maioria das vezes, por utilidades imediatas, como vencer uma competição, e os significados derivados do coletivo são produtos culturais de diversas atividades integradas e crenças que funcionam em conjunto. Para que essas atividades se concretizem, o sistema deve ser dinâmico, necessitando de manutenção contínua para sua persistência. Os sistemas de criação de significado são mantidos, temporariamente estabilizados e reforçados por crenças, valores e comportamentos; nomeadamente rituais coletivos e normas sociais. Estes mesmos mecanismos permitem que os sistemas de criação de significado perdurem através das gerações e internalizem os significados de toda a comunidade para os indivíduos dentro de cada geração (Berger, Luckmann, 1966). Assim, os sistemas de produção de significado, como a religião, precisam de ser continuamente construídos e, quando a construção falhar, serão substituídos por sistemas alternativos de criação de significado³.

Subjetivo. O fato de os sistemas de criação de significado serem socialmente construídos não exclui avaliações coletivas ou subjetividades concorrentes. Como os sistemas de criação de significado envolvem atividades centradas em rituais e normas sociais, eles exigem atos de interpretação. Para que essas interpretações sejam coerentes com as ideias sobre os elementos estruturais do sistema, devem destacar-se do mundano (Sosis, Kiper, 2018). Desta forma, qualquer ato pode ser reverenciado, venerado ou santificado. Comer, por exemplo, é apenas um ato de consumo de energia, mas pode ser culturalmente transformado em experiências significativas e até sagradas, como assistir à Sagrada Comunhão, se demarcadas do cotidiano. No entanto, como os antropólogos observam rotineiramente, ritualizar ou normalizar uma atividade não a torna inerentemente significativa para todos os adeptos – o que faz é a coesão de ações e ideias (Rappaport, 1999). Portanto, a construção de significado requer atos de interpretação, que são perspectivos. As atividades dentro de um sistema serão geralmente interpretadas como significativas quando suscitam um sentido relativamente mais profundo de si mesmo, de relacionamentos ou de eventos de vida do que atividades mundanas.

Narrativa. Como um ato de interpretação, os sistemas de criação de significado unem partes da vida num todo maior. As pessoas raramente interpretam os eventos de suas vidas como aleatórios ou não relacionados. Em vez disso, os acontecimentos da vida são percebidos como estando interligados e muitas vezes entendidos como seguindo-se logicamente e até mesmo causalmente uns dos outros. Este processo geralmente contribui para a formação da identidade (Baumeister, 1991; McAdams, 1993) e normalmente assume a estrutura de uma narrativa. A construção de significado depende, portanto, da circulação de histórias convincentes. A humanidade não só obtém significado das histórias, mas as pessoas em todo o mundo dão significado às suas vidas e à comunidade,

3 Isto inclui o niilismo, que, apesar de tudo, é muitas vezes um sistema de criação de significado. Os niilistas normalmente justificam o seu niilismo com argumentos e histórias racionais, usando o niilismo para dar sentido às suas vidas, mesmo quando afirmam que a vida não tem sentido.

apresentando eventos e relações em forma narrativa (Ricoeur, 1988; Sommer et al., 2013). É por isso que a antropologia continua a ser vital para a compreensão da condição e da experiência humanas. Os antropólogos estudam as histórias das pessoas para fornecer uma janela para suas vidas. Eles interpretam a primeira interpretação, e quando os antropólogos fazem bem a sua etnografia, os significados das outras pessoas tornam-se significativos para nós. É certo que o trabalho antropológico invariavelmente fica aquém disso. Na melhor das hipóteses, como escreve Geertz, a compreensão dos “outros” que o antropólogo pode fornecer é mais como “apreender um provérbio, captar uma ilusão, observar uma piada,... ou ler um poema” (Geertz, 1974, p. 45).

Relacional. Os sistemas de significado são relacionais na medida em que representam uma dialética inerente. As tensões dentro dos sistemas culturais – nomeadamente os conflitos entre os elementos dos sistemas culturais e os seus efeitos coletivos – produzem significados (Nuckolls, 1996). Como escreve o antropólogo Roy Wagner: “O significado nas culturas humanas depende de formas simbólicas ou representacionais e só pode ser invocado ou tratado através de símbolos” (Wagner, 1972, pág. 4). O que isto implica é que existe sempre um contraste entre o sinalizador e aquilo que é significado, e é por isso que a informação cultural é frequentemente transformada em metáforas, das quais emergem novos significados (ver também Rappaport, 1999). De modo semelhante, os sistemas de significado estão sempre em tensão com outros sistemas de significado ou, pelo menos minimamente, em tensão com o niilismo. Independentemente das relações específicas, uma coisa é certa na literatura etnográfica: os sistemas de significado, e o significado que eles instilam, distinguem-se em toda parte do mundano ou daquilo que é considerado relativamente sem importância.

Transcendente. Os sistemas de criação de significado são estruturas emocional-cognitivas com propósito transcendente, em contraste com o propósito funcional. Enquanto os propósitos funcionais são compromissos necessários nas atividades diárias, os propósitos transcendentais são objetivos extraordinários que criam sentimentos de importância no mundo, muitas vezes capacitando os indivíduos a persistirem e até mesmo a superarem circunstâncias difíceis (Frankl, [1946] 2006). Por exemplo, é pouco provável que comer com o propósito expresso de satisfazer a fome promova a construção de significado, mas por outro lado comer a mesma refeição a fim de ganhar forças para poder cumprir os mandamentos de Deus, provavelmente o fará. Em sistemas bem-sucedidos de criação de significado, os indivíduos têm razões ou experiências para transcender a si mesmos.

Orientado para o crescimento. No mundo contemporâneo, a forma mais importante de transcendência nos sistemas de produção de significado é o crescimento. Os sistemas bem-sucedidos de criação de significado não só encorajam as pessoas a experimentarem uma ligação a algo maior do que elas próprias, mas fazem-no permitindo que as pessoas alcancem essa ligação através dos seus próprios esforços. Como observa perspicazmente o escritor de ficção científica Kurt Vonnegut: “Temos que saltar continuamente de penhascos e desenvolver as nossas asas durante a descida” (Vonnegut, 2014). Se forem negadas possibilidades de crescimento, criamos desafios para nós mesmos que nos proporcionem oportunidades de aprender, resolver e crescer. Como exploraremos abaixo, o crescimento parece ser o fator crítico para compreender

o sucesso dos sistemas seculares de criação de significado e a capacidade do desporto de oferecer significado aos seus entusiastas.

O esporte como sistema de criação de significado

Como observado acima, o esporte é uma área aparentemente improvável da atividade humana para se encontrar significado. Normalmente associamos significado com seriedade, prioridade e profundidade, enquanto o desporto é entretenimento e, portanto, é percebido como trivial, marginal e insignificante. Mas, como argumenta o filósofo Kass (2017, p. 197),

O esporte é uma espécie de jogo, mas não uma atividade frívola. É verdade que os nossos jogos não servem nenhum propósito utilitário; eles não alimentam os famintos, nem curam os doentes, nem abrigam o frio. Mas o desporto, como todos os jogos, é valioso como um fim em si mesmo, e não apenas por uma questão de vitória, lucro ou algum outro resultado. Pertence ao domínio das atividades humanas que são realizadas por si mesmas – não o domínio da necessidade, mas o do lazer, da liberdade, do cultivo.

Ou, como diz Novak (1994, pp. 32-33),

Bincar é a mais humana das atividades... [ela] não está ligada à necessidade, exceto à necessidade do espírito humano de exercer sua liberdade, de desfrutar de algo que não é prático, ou produtivo, ou necessário para obter alimento ou abrigo.

É claro que muitos povos antigos, como mencionamos, não entenderiam o desporto como lazer e não considerariam o desporto como não prático. Além disso, os atletas profissionais têm certamente objetivos utilitários quando competem, e os entusiastas do desporto contemporâneo, quer sejam jogadores ocasionais ou fãs devotos, muitas vezes extraem significado do desporto. Um olhar mais atento às atividades desportivas revela que cada uma das sete características dos sistemas de criação de significado descritas acima é evidente. Tal como descrevemos agora, estas características permitem que o significado emergja nas atividades desportivas, e os significados que as pessoas obtêm do desporto não são menos sérios ou profundos do que os significados derivados das atividades religiosas.

Algumas características dos sistemas de criação de significado requerem poucos comentários. É óbvio que os sistemas seculares de criação de significado, incluindo os desportos, são construídos socialmente e são também subjetivos. Os esportes, como todas as atividades humanas, não são inerentemente significativos. “O significado”, escreve Novak, “é amplamente conferido pela intenção humana e pelo amor humano; não está totalmente descoberto esperando no mundo” (Novak, 1994, p. 231). No mínimo, o significado no desporto é alcançado através da participação, seja como jogador ou competidor, ou como torcedor. Mas também é claro que a participação por si só é insuficiente para produzir sentido. Qualquer pessoa que tenha frequentado aulas de ginástica na escola primária, com a introdução a uma infinidade de esportes ano após ano, sabe que simplesmente praticar um esporte raramente é uma experiência significativa. Provavelmente há tantas crianças do ensino fundamental que consideram jogar

vôlei nas aulas de educação física uma experiência significativa quanto crianças que, depois de estudarem a cultura grega antiga, decidem adorar Zeus. Em outras palavras, a exposição ou a participação por si só não afeta necessariamente o emocional das pessoas e produz significado – são necessários outros fatores.

Os esportes, assim como as religiões, são assuntos coletivos. No entanto, ao contrário das religiões, os desportos são coletivos de duas formas distintas, das quais apenas uma é indiscutivelmente paralela às práticas religiosas. Em primeiro lugar, e à semelhança das práticas religiosas, a prática desportiva não é uma atividade solitária, mas sim realizada no seio de uma comunidade. É verdade que algum treinamento atlético é realizado sozinho (como acontece com a oração religiosa, que às vezes é privada), mas a maioria das pessoas que treinam sozinhas para um esporte ingressam minimamente em uma comunidade para competir. Em segundo lugar, e ao contrário das religiões, os desportos têm fãs, e o fandom é um assunto coletivo, mas muitas vezes anônimo. Nós, como antropólogos, consideramos esta característica notável. A efervescência coletiva classicamente descrita por Durkheim ([1912] 1995) para destacar a experiência transcendente do ritual religioso coletivo é mais frequentemente vivenciada no mundo moderno em estádios e arenas esportivas⁴. Os rituais, crenças, esperanças e mitos compartilhados pelos torcedores os reúnem em uma comunidade vinculada anonimamente. A força destes laços, se comparada a comunidades da mesma religião que se desconhecem, é uma questão em aberto.

Mas, mais uma vez, é importante sublinhar que as comunidades desportivas, quer sejam torcedores ou jogadores, não criam inerentemente significados que sejam abraçados por todos os membros da comunidade. Existem muitos fãs casuais que não entendem o sentido de passar uma tarde torcendo (digamos) pelos Yankees ou pelo time de basquete feminino da Universidade de Connecticut. E, claro, há muitos praticantes ocasionais de esportes, além de crianças do ensino fundamental nas aulas de educação física, que não extraem significado de seus esforços atléticos. Outros fatores além de serem coletivos, subjetivos e construídos são evidentemente necessários.

Afirmamos que o que é necessário para que o desporto se torne num sistema de criação de significado são fatores que empurram os indivíduos para além de si próprios. Cada uma das restantes características dos sistemas de criação de significado descritos acima – narrativa, relacional, transcendência e crescimento – faz precisamente isso, e cada uma delas é evidente nas comunidades desportivas.

O crescimento, ou mais especificamente, o auto crescimento, é a chave para compreender como os humanos obtêm significado, especialmente do desporto. Afinal, ser humano é crescer (Sosis, 2017b) e, como Geertz reconheceu, impor significado às mudanças e experiências ao longo da vida é a condição fundamental da existência humana (Geertz, 1973, p. 434). Por alguma razão (e especulamos abaixo sobre uma possibilidade), as pessoas encontram significado ao transcenderem-se e o crescimento pessoal é a principal forma como as pessoas influenciadas pelas culturas ocidentalizadas se transcendem. Isto não se restringe à transcendência religiosa, embora as religiões

⁴ Os concertos musicais são outra atividade que comumente suscita efervescência coletiva no mundo moderno.

tenham oferecido experiências profundamente significativas a muitos ao longo da história, e continuem a fazê-lo. No entanto, o preconceito acadêmico de examinar a religião em busca de significado distraiu muitos estudiosos do que talvez seja o maior resultado da investigação etnográfica: os humanos podem extrair significado de quase qualquer tipo de crescimento que afirma a vida.

O desporto proporciona oportunidades para esse crescimento ou, como disse o filósofo Leon Kass, ocasiões para “cultivo”. Os entusiastas do desporto são capazes de crescer porque “a competição final no desporto não é com os outros, mas consigo mesmo” (Novak, 1994, p. 161). Além disso, jogadores e torcedores são capazes de transcender suas vidas conectando-se a algo maior do que eles próprios, seja a história do esporte ou a comunidade anônima de competidores e atletas. “Os esportes”, observa Novak, “são portadores de tradições” (Novak, 1994, pág. 133). As comunidades desportivas contam e recontam mitos partilhados; histórias de heróis e rivais, histórias de sucessos e derrotas espetaculares. Os novatos nas comunidades desportivas aprendem, adotam e identificam-se com estas histórias (Donnelly, Young, 1988). Mas as pessoas não contam histórias apenas nas comunidades desportivas; eles criam histórias, muitas vezes tecendo narrativas de seu próprio desenvolvimento, progresso e conquistas no esporte. Derrota, redenção, dedicação, sacrifício e vitória estão envoltos nessas narrativas. Tais temas não são diferentes daqueles que aparecem nos mitos religiosos. Reconhecendo estes temas paralelos na religião e no desporto, Novak descreve o desporto de forma intrigante como uma “religião salvífica” (Novak, 1994, p. 232).

Além disso, estas narrativas são relacionais: os jogadores não só se comparam – positiva e negativamente – com outros, mas os participantes em comunidades desportivas comparam-se frequentemente com outras comunidades desportivas para justificar a sua lealdade, porque são fãs ou jogadores de um desporto em vez de outro (Sosis, s.d.). Isto é novamente semelhante à forma como os adeptos religiosos explicam os seus compromissos religiosos. Dado que as características dos sistemas de criação de significado são evidentes nas comunidades desportivas, os desportos são lugares, embora não utópicos, onde vidas significativas podem florescer.

De uma forma relacionada, o desporto oferece amplas oportunidades para a formulação de identidade social através da adesão a grupos (Lee et al., 2016). Embora a identidade pessoal diga respeito a como alguém é distinto exclusivamente como indivíduo de outros, a identidade social implica como alguém é identificado dentro e entre grupos (Tajfel, 1979). Uma das formas mais duradouras de identidade social entre culturas é a filiação religiosa (Tajfel, Turner, 2001), mas pertencer a uma comunidade desportiva também está a tornar-se proeminente em todo o mundo (por exemplo, Haslam et al., 2015). Para os psicólogos sociais, a pertença a um grupo contribui para um sentido de significado, aumentando a auto-estima (Mael, Ashforth, 1992), embora muitas vezes ao custo de ter um forte favoritismo intragrupal (Taylor, Doria, 1981) – algo que qualquer fã de desporto sabe muito bem. No entanto, o fervor de alguns adeptos sugere que a formação da identidade no desporto pode ir além da identidade social e constituir uma fusão de identidade, onde as pessoas veem as suas identidades individuais e de grupo como uma só e a mesma (Swann et al., 2012). Nessas condições, os indivíduos podem experimentar os ganhos ou perdas do seu grupo a um nível pessoal e visceral,

e isto pode resultar numa vontade de fazer auto sacrifícios (muitas vezes extremos) pelo grupo interno (Whitehouse, 2018). Se as bases de adeptos forem semelhantes às comunidades religiosas, é provável que formem uma identidade social – e reforcem os compromissos do grupo – através de comportamentos coletivos, tais como rituais de jogos. Estes comportamentos altamente conspícuos e expressões coletivas de valores são susceptíveis de invocar *communitas* e, portanto, sentimentos de significado partilhados.

Para ilustrar melhor a importância destes fatores na construção de significado, examinamos situações sociais em que estas características dos sistemas de construção de significado estão ausentes. Especificamente, recorreremos à análise do sociólogo Oldenburg (1999) sobre “terceiros lugares”. Terceiros lugares são espaços fora de casa e do trabalho (portanto, terceiro lugar), onde as pessoas se reúnem e formam comunidades. O trabalho de Oldenburg centra-se principalmente em cafés e bares e, sem dúvida, não considera as comunidades desportivas. No entanto, muitas subculturas desportivas (ver Donnelly, 1985) ou pequenas comunidades desportivas – ginásios de boxe, ligas de softball, campos de basquetebol de bairro, e assim por diante – partilham quase todas as características definidoras dos terceiros lugares de Oldenburg: são espaços que são inclusivos, locais, divertidos e lúdicos, inexpressivo para os não iniciados e carente de anonimato individual, onde todos se conhecem. Mas, ao contrário dos terceiros lugares de Oldenburg, a conversação não é, sem dúvida, a atividade principal nas comunidades desportivas; praticar esporte é. Em muitos destes locais, a conversa e a camaradagem estão provavelmente em segundo lugar, e algumas pessoas, sem dúvida, participam mais pelas oportunidades sociais do que pelos aspectos físicos do desporto.

Oldenburg provavelmente excluiu as comunidades desportivas das suas análises porque os desportos não são inteiramente niveladores de estatuto, o que para ele é outra característica definidora dos terceiros lugares. Os esportes criam diferenciais de status na quadra, no campo, no campo, na pista, no ringue, no diamante e assim por diante. No entanto, tal como os terceiros lugares, os desportos nivelam outras formas de estatuto, tais como educação, classe e rendimento. Esta pequena diferença entre terceiros lugares e comunidades desportivas revela algo altamente significativo e informativo sobre as condições sociais que podem promover a construção de significado. Os terceiros lugares têm a ver com a comunidade, mas são organicamente concebidos de modo que as pessoas possam “facilmente juntar-se e sair da companhia umas das outras” (Oldenburg, 1999, p. 22), e apoiam relações nas quais “as pessoas não se envolvem desconfortavelmente nas vidas umas das outras” (ibid.).

Embora as comunidades desportivas sejam semelhantes, é a competição estruturada – deliberadamente evitada em terceiros lugares – que cultiva o significado. Para os jogadores, manter e lutar pelo domínio atlético invariavelmente contribui para as suas identidades e suscita significados de uma forma que as atmosferas puramente sociais dos terceiros lugares não conseguem. No nosso mundo em rápida e infinita transformação, parecemos procurar significado em ambientes sociais historicamente fundamentados – como os desportos – que, embora estáveis, também estão a mudar. Acrescentaríamos que, à semelhança das observações de Rappaport sobre religião (Rappaport, 1999), através do discurso, especialmente das narrativas míticas, as comunidades desportivas são capazes de proporcionar uma experiência de intemporalidade para aqueles que

nelas estão imersos. É importante ressaltar que essas comunidades enraizadas e estáveis, construídas sobre desempenho e narrativas, oferecem oportunidades para crescermos e criarmos significado.

Por que somos obcecados por significado?

Os seres humanos encontrarão ordem e significado no mundo mesmo onde os padrões evidentes estão ausentes (por exemplo, Whitson e Galinsky, 2008), sejam rostos nas nuvens, pontos em movimento em uma tela, ou interpretando a coincidência como destino (Guthrie, 1995). Além disso, criamos histórias a partir de eventos aleatórios (McAdams, 2008) e vivemos pelas histórias que construímos. Embora exista certamente uma variação na necessidade das pessoas de interpretar os acontecimentos da vida, é justo dizer que os humanos parecem incapazes de viver sem sentido. Ao contrário de qualquer outra espécie, não apenas construímos os mundos sociais que habitamos, mas também os imbuímos de significado. Por que a seleção natural nos dotou de tal apetite pela construção de significado?

Sugerimos que a transcendência, que consideramos a característica chave dos sistemas de produção de significado, oferece uma pista possível. Os humanos são uma espécie orientada para grupos. Em que medida os humanos foram moldados pelas pressões de seleção de grupo permanece em debate (Borrello, 2005; Wilson, 2019), mas há pouco dúvida sobre a importância da vida em grupo na evolução humana. Somos uma espécie social e as pressões seletivas que moldaram a humanidade surgiram todas em contextos de grupo. A nossa atração pelo significado – a nossa adoção de estruturas que nos ajudam a perceber as nossas vidas como ligadas a algo maior do que nós mesmos – pode ter evoluído para nos manter orientados para o grupo.

Como os evolucionistas culturais observaram corretamente, devido à evolução cultural cumulativa os humanos são incapazes de sobreviver sem conhecimento cultural local, e esse conhecimento é armazenado e existe dentro de grupos (Henrich, 2016). Os grupos são necessários para a nossa sobrevivência, mas os grupos não são do tipo fixo ou natural; eles também são construções sociais. Na nossa história evolutiva, os homínídeos evidentemente precisavam de alguma forma de garantir que os indivíduos permanecessem ligados aos grupos em que viviam. Aventurar-se para viver de forma independente raramente, ou nunca, teria sido uma estratégia para melhorar o condicionamento físico. Uma visão crítica das ciências evolucionistas é que a seleção raramente depende da racionalidade humana para resolver problemas sociais. Consideremos, por exemplo, a complexidade da religião como mecanismo para resolver problemas de coordenação e cooperação – os adeptos geralmente desconhecem as funções finais dos seus comportamentos (Sosis, 2009). Na verdade, os mecanismos sociais parecem funcionar melhor quando as suas funções são veladas e despercebidas pelos indivíduos (Berger, 1967).

Um conjunto de mecanismos que podem ter evoluído para evitar o beco sem saída evolutivo de uma vida solitária são as disposições emocional-cognitivas que orientam os indivíduos em direção aos grupos em que vivem. A vida em grupo é tão

vital para a sobrevivência humana que as disposições nas quais os próprios grupos se tornam significativos para os indivíduos, de modo que a orientação do grupo fornece ordem e propósito, poderiam ser favorecidas pela seleção. Como os grupos são diversamente estruturados e transitórios, os mecanismos de ligação ao grupo teriam de ser suficientemente gerais para acomodar tais experiências variantes. Historicamente, tais mecanismos, incluindo disposições para perceber a pertença a um grupo como significativa, podem ter mantido os indivíduos ligados aos grupos em que se encontravam. Mas nos contextos modernos, as nossas comunidades são cada vez mais amorfas e não claramente circunscritas. Consequentemente, essas disposições para nos conectarmos com algo maior do que nós mesmos – que historicamente sempre foi um grupo – estão agora orientadas para qualquer tipo de transcendência, especialmente o crescimento individual. Por outras palavras, tais disposições podem inclinar as pessoas a encontrar significado sempre e onde quer que possam transcender-se.

Conclusões

Anteriormente notámos que alguns estudiosos veem o desporto como uma religião (Bain-Selbo, Sapp, 2016; Gurock, 2005; Novak, 1994). Ao contrário destes estudiosos, não caracterizaríamos o desporto como uma religião (ver também Magdalinski, Chandler, 2002). Em vez disso, o desporto e a religião partilham características comuns e vemos a complementaridade, e não o conflito, como a relação mais comum entre o desporto e a religião. Mas as avaliações sociológicas destes estudiosos relativamente à substituição da religião pelo desporto podem ser precisas, e é sem dúvida verdade que o desporto e a religião podem ser diretamente incongruentes. Embora a tensão seja muitas vezes vista de forma negativa, ela é, no entanto, produtiva, muitas vezes impulsionando os seres humanos para a frente. Esta parece ser uma das lições mais valiosas que o desporto oferece: a competição, repleta de conflitos e tensões, pode criar excelência. Inúmeras entrevistas e autobiografias de atletas, sejam profissionais ou amadores, transmitem a importante interação de suas convicções religiosas e paixões atléticas. Esses atletas muitas vezes atribuem aos seus compromissos religiosos e atléticos os seus triunfos dentro e fora do campo.

O nosso mundo contemporâneo é provavelmente demasiado complexo e variado para que qualquer ideia ou atividade apoie plenamente os objetivos significativos que nós, como seres humanos, evidentemente necessitamos para levar vidas prósperas e manter o niilismo sob controle. Isto é verdade mesmo para aqueles que são religiosos. As religiões de hoje raramente têm a atenção exclusiva dos seus adeptos e, portanto, mesmo indivíduos religiosamente comprometidos devem navegar por múltiplos sistemas de significado nas suas vidas. Os desportos, e as comunidades de indivíduos que os praticam, proporcionam um caminho que pode complementar outras atividades de construção de significado, incluindo as religiões.

Victor Frankl, baseando-se nas suas experiências nos campos de concentração durante a Segunda Guerra Mundial, argumentou notoriamente que a busca humana por significado é a nossa principal motivação na vida. Ecoando as palavras de Nietzsche:

“Aquele que tem um porquê de viver pode suportar quase qualquer coisa”, Frankl observou: “É uma peculiaridade do homem que ele só possa viver olhando para o futuro... [o] prisioneiro que perdeu a fé no futuro – seu futuro – estava condenado” (Frankl [1946] 2006, pp. 73–74). A visão profunda de Frankl foi que o significado poderia emergir de qualquer aspecto da experiência humana: família, amor, religião, trabalho e até mesmo lazer. O que parece importar, segundo Frankl (1969), não é o que dá sentido às nossas vidas, mas sim que temos algo – qualquer coisa – que nos dá um propósito. A investigação sobre a construção de significado, no entanto, tem ignorado largamente o significado derivado de atividades de lazer seculares, tais como jogos e desporto, que são percebidas como superficiais ou triviais e, portanto, indignas de atenção acadêmica. No entanto, é claro que muitas pessoas, possivelmente a maioria das pessoas em algumas sociedades, extraem significado de tais interesses. Aqui esperamos ter iniciado uma conversa que procure remediar esta deficiência no nosso conhecimento sobre a construção de significado no desporto e nos sistemas seculares de construção de significado em geral.

Este artigo também tem um meta-objetivo menos explícito. Em seu livro premiado *O Significado da Existência Humana*, o biólogo evolucionista E.O. Wilson, inesperadamente, defende a “integral importância das humanidades”, descrevendo as humanidades (e não as ciências) como o nosso “bem mais vital” (Wilson, 2014, p. 53). Se as humanidades ou as ciências são mais valiosas é um debate subjetivo e fútil. As ciências procuram explicar descobrindo leis naturais e revelando padrões, trafegando em generalizações. As humanidades, por outro lado, descrevem e interpretam eventos únicos e experiências internas. A ciência desinformada por acontecimentos únicos é cega e a investigação em humanidades que é incapaz de situar acontecimentos únicos em padrões mais amplos é estéril. Em outras palavras, ambos são essenciais para o avanço do conhecimento.

O metaobjetivo não mencionado deste artigo é encorajar pesquisas que alcancem consiliência entre as ciências e as humanidades (Wilson, 1998), tanto metodológica quanto teoricamente. Metodologicamente, as ferramentas etnográficas – encontro e documentação de narrativas pessoais, experiências subjetivas e identidades construídas – serão essenciais para o estudo de qualquer sistema de criação de significado. Estes dados qualitativos devem ser complementados por pesquisas que suscitem respostas quantitativas estatisticamente analisáveis, destinadas a descobrir padrões generalizados de como os sistemas seculares de criação de significado emergem e funcionam. Teoricamente, muitos argumentaram que a abordagem sistêmica aqui defendida proporciona uma ponte natural entre as humanidades e as ciências (Buskell et al., 2019; Lang, Kundt, 2020; Purzycki, Sosis, 2022; Sosis, 2019, 2020b). Sistemas complexos, incluindo comunidades religiosas e desportivas, apresentam não linearidade, amplificação de flutuações aleatórias e contingência histórica. Consequentemente, há sempre aspectos destes sistemas que desafiarão as generalizações científicas e exigirão um exame humanístico, como análises históricas ou etnográficas, centrando-se na forma como pequenos fatores aleatórios impactam a dinâmica do sistema. Embora os nossos compromissos com a investigação humanística e científica possam parecer incomuns, acreditamos que, para avançar no estudo de fenômenos tão complexos como os sistemas de criação de

significado, uma abordagem holística não é simplesmente uma indulgência acadêmica ambiciosa, é uma necessidade vital.

Referencias

ALPERT, Rebecca. Religion and Sports. New York: Columbia University Press, 2015.

ARCHETTI, Eduardo P. The meaning of sport in anthropology: A view from Latin America. *European Review of Latin American and Caribbean Studies* 65: 91–103, 1998.

ASAD, Talal. *Genealogies of Religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

BAIN-SELBO, Eric, e D. Gregory SAPP. *Understanding Sport as a Religious Phenomenon*. London: Bloomsbury, 2016.

BASSO, Keith H., e Henry A. SELBY, orgs. *Meaning in Anthropology*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1976.

BAUMEISTER, Roy F. *Meanings of Life*. New York: Guilford Press, 1991.

BAUMEISTER, Roy F., e Mark J. LANDAU. Finding the meaning of meaning: Emerging insights on four grand questions. *Review of General Psychology* 22: 1–10, 2018.

BENEDICT, Ruth. *Patterns of Culture*. Boston: Houghton Mifflin, 1934. Há versão em Português.

BERGER, Peter. *The Sacred Canopy*. New York: Anchor, 1967. Há versão em português.

BERGER, Peter, e Thomas LUCKMANN. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Anchor, 1966. Há versão em Português.

BESNIER, Niko, e Susan BROWNELL. Sport, modernity, and the body. *Annual Review of Anthropology* 41: 443–59, 2012.

BESNIER, Niko, Susan BROWNELL, e Thomas F. CARTER. *The Anthropology of Sport*. Oakland: University of California Press, 2018.

BONNER, John T. *The Evolution of Culture in Animals*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

BORRELLO, Mark E. The rise, fall and resurrection of group selection. *Endeavour* 29: 43–47, 2005.

BOSTER, James. Cognitive anthropology is a cognitive science. *Topics in Cognitive Science* 4: 372–78, 2012.

BOYD, Richard. *A Different Kind of Animal*. Princeton: Princeton University Press, 2018.

BUNSELL, Tanya. *Strong and Hard Women: An Ethnography of Female Bodybuilding*. London: Routledge, 2013.

BUSKELL, Andrew, Magnus ENQUIST, e Fredrik JANSSON. A systems approach to cultural evolution. *Palgrave Communications* 5: 1–15, 2019.

CARTER, Thomas. On the need for an anthropological approach to sport. *Identities: Global Studies in Culture and Power* 9: 405–22, 2002.

CARTER, Thomas. God does not play dice with the universe, or does he? *Religion and Society: Advances in Research* 3: 142–62, 2012.

CUSACK, Carole M. Sport. In *The Oxford Handbook of the Study of Religion*. In Michael STAUSBERG e Steven ENGLER, orgs. Oxford: Oxford University Press, pp. 472–81, 2016.

D'ANDRADE, Roy. Commentary on Searle's 'Social ontology: Some basic principles' *Culture and institutions. Anthropological Theory* 6: 30–39, 2006.

DONNELLY, Peter. Sport subcultures. *Exercise and Sport Sciences Reviews* 13: 539–78, 1985.

DONNELLY, Peter, e Keter YOUNG. The construction and confirmation of identity in sport subcultures. *Sociology of Sport Journal* 5: 223–40, 1988.

DOUGLAS, Mary. *Implicit Meanings*. London: Routledge, 1975.

DOUGLAS, Mary. *Natural Symbols*. New York: Pantheon Books, 1982. Há versão em Português.

DOWNEY, Greg. *Learning Capoeira: Lessons in Cunning from an Afro-Brazilian Art*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

DOWNEY, Greg, Monica DALIDOWICZ, e Paul H. MASON. Apprenticeship as method: Embodied learning in ethnographic practice. *Qualitative Research* 15: 183–200, 2015.

DREYFUS, Hubert, e Sean D. KELLY. *All Things Shining: Reading the Western classics to Find Meaning in a Secular Age*. New York: Free Press, 2011.

DURKHEIM, Emile. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press, 1995. Original em Francês, 1912. Há versão em Português.

DYCK, Noel. Home field advantage? Exploring the social construction of children's sports. In *Constructing the Field*. London: Routledge, 2003, pp. 40–61.

DYCK, Noel. *Fields of Play: An Ethnography of Children's Sports*. Toronto: University of Toronto Press, 2012.

- EDWARDS, Michael B., e Katie ROWE. Managing sport for health: An introduction to the special issue. *Sport Management Review* 22: 1–4, 2019.
- ELDER-VASS, Dave. *The Reality of Social Construction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- FOX, John. *The Ball: Discovering the Object of the Game*. New York: Harper Perennial, 2012.
- FRANKL, Victor. *Man's Search for Meaning*. Boston: Beacon Press, 2006. Primeiro publicado em 1946. Há versão em Português.
- FRANKL, Victor. *The Will to Meaning*. New York: New American Library, 1969. Há versão em Português.
- FUENTES, Augustin. The extended evolutionary synthesis, ethnography, and the human niche: Toward an integrated anthropology. *Current Anthropology* 57: S13–S26, 2016.
- GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973. Há versão em português.
- GEERTZ, Clifford. From the native's point of view: On the nature of anthropological understanding. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences* 28: 26–45, 1974. Há versão em português.
- GOFFMAN, Erving. *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. New York: Anchor Books. 1967. Há versão em Português.
- GONZALEZ ABRISKETA, Olatz. *Basque Pelota: A Ritual, An Aesthetic*. Lincoln: University of Nebraska Press 2012.
- GUROCK, Jeffrey S. *Judaism's Encounter with American Sports*. Bloomington: University of Indiana Press, 2005.
- GUTHRIE, Stewart. *Faces in the Clouds*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- GUTTMANN, Allen. *From Ritual to Record: The Nature of Modern Sports*. New York: Columbia University Press, 2004.
- HARARI, Yuval N. *Sapiens: A Brief History of Humankind*. New York: Harper, 2015. Há versão em português.
- HASLAM, S. Alexander, Pete COFFEE, and David LAVALLEE. Psychology: Principles, practice, and practice. *Sports Medicine* 45: 1083–96, 2015.
- HEDGES, Christopher. *War is a Force that Gives Us Meaning*. New York: Anchor, 2002.
- HENRICH, Joseph. *The Secret of our Success*. Princeton: Princeton University Press, 2016.

HUGHES, Aaron W., e Russell T. MCCUTCHEON, orgs. *What Is Religion? Debating the Academic Study of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2021.

HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens: A Study of the Play-Element in Culture*. London: Routledge, 2016. First published 1938. Há versão em Português.

KASS, Leon R. *Leading A Worthy Life: Finding Meaning in Modern Times*. New York: Encounter Books, 2017.

KELLY, William W. *The Sportsworld of the Hashin Tigers*. Oakland: University of California Press, 2019.

KEW, Francis. Contested rules: An explanation of how games change. *International Review for the Sociology of Sport* 22: 125–35, 1987.

KIPER, Jordan, e Richard SOSIS. Moral intuitions and the Religious System: An Adaptationist Account. *Philosophy, Theology, and Science* 1: 172–99, 2014.

KIPER, Jordan, and Richard SOSIS. The Systemics of Violent Religious Nationalism: A Case Study of the Yugoslav Wars. *Journal for the Study of Religion, Nature, and Culture* 14: 45–70, 2020.

KIPER, Jordan, e Richard SOSIS. The Roots of Intergroup Conflict and the Co-option of the Religious System: An Evolutionary Perspective on Religious Terrorism. In *Oxford Handbook of Evolutionary Psychology and Religion*. James Liddle e Todd Shackelford, orgs. Oxford: Oxford University Press, 2021, pp. 265–81.

KIPER, Jordan, e Richard SOSIS. Propaganda, Rituals, and Social Coercion: Totalism as a Quasi-Religious System. *Slovenský národopis (Slovak Ethnography)* 70: 273–96, 2022.

KLASS, Morton. *Ordered Universes*. Boulder: Westview Press. 1995.

KLEIN, Alan. *Dominican Baseball*. Philadelphia: Temple University Press, 2014.

KROEBER, Alfred L., e Clyde KLUCKHOHN. *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. New York: Vintage Books, 1963.

KUPER, Adam. *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge: Harvard University Press, 1999. Há versão em Português.

LALAND, Kevin N. *Darwin's Unfinished Symphony*. Princeton: Princeton University Press, 2017.

LANG, Martin, e Radek KUNDT. Evolutionary, cognitive, and contextual approaches to the study of religious systems. *Method and Theory in the Study of Religion* 32: 1–46, 2020.

LEE, Insun, Graham BROWN, Katherine KING, e Richard SHIPWAY. Social identity in serious sport event space. *Event Management* 20: 491–99, 2016.

LINCOLN, Bruce. *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

MAEL, Fred, e Blake E. ASHFORTH. Alumni and their alma matter: A partial test of the reformulated model of organizational identification. *Journal of Organizational Behavior* 13: 103–23, 1992.

MAGDALINSKI, T., e T. CHANDLER, orgs. *With God on Their Side: Sport in the Service of Religion*. London: Routledge, 2002.

MANDELBAUM, Michael. *The Meaning of Sports*. New York: Public Affairs, 2004.

MCADAMS, Dan P. *The Stories We Live By*. New York: William Morrow, 1993.

MCADAMS, Dan P. Personal narratives and the life story. In *Handbook of Personality: Theory and Research*. Oliver P. JOHN, Richard W. ROBIN e Lawrence A. PERVIN, orgs. New York: Guilford Press, 2008.

MCGARRY, Karen. Sport in transition: Emerging trends on culture change in the anthropology of sport. *Reviews in Anthropology* 39: 151–72, 2010.

MOSKO, Mark S., e Fred H. DAMON, orgs. *On the Order of Chaos: Social Anthropology and the Science of Chaos*. Oxford: Berghahn Books, 2005.

MYERHOFF, Barbara. *Peyote Hunt: The sacred journey of the Huichol Indians*. Ithaca: Cornell University Press, 1974.

NONGBRI, Brent. *Before Religion: A History of a Modern Concept*. New Haven: Yale University Press, 2013.

NOVAK, Michael. *The Joy of Sports, Revised Edition*. Seattle: Madison Books, 1994.

NUCKOLLS, Charles W. *The Cultural Dialectics of Knowledge and Desire*. Madison: University of Wisconsin Press, 1996.

OLDENBURG, Ray. *The Great Good Place: Cafes, Coffee Shops, Bookstores, Bars, Hair Salons, and Other Hangouts at the Heart of a Community*. Boston: Da Capo Press, 1999.

PAGEL, Mark. *Wired for Culture*. New York: WW Norton, 2012.

PARK, Crystal L. Making sense of the meaning literature: An integrative review of meaning making and its effects on adjustment to stressful life events. *Psychological Bulletin* 136: 257–301, 2010.

PLOTKIN, Henry. *The Imagined World Made Real*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2003.

PURZYCKI, Benjamin, e Richard SOSIS. *Religion Evolving: Cultural, Cognitive, and Ecological Dynamics*. New York: Equinox, 2022.

- RAPPAPORT, Roy A. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- READ, Kenneth E. *The High Valley*. New York: Scribner, 1965.
- RICHERSON, Peter, e Robert BOYD. *Not By Genes Alone*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- RICOEUR, Paul. *Time and Narrative*, Volume 3. Chicago: University of Chicago Press, 1988. Há versão em Português.
- SACKS, Jonathan. *The Great Partnership: Science, Religion, and the Search for Meaning*. New York: Schocken, 2011.
- SCHECHNER, Richard. *The Future of Ritual*. London: Routledge, 1993.
- SEARLE, John. *The Construction of Social Reality*. New York: Simon and Schuster, 1995.
- SEARLE, John. *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- SMITH, Wilfred C. *Believing: An Historical Perspective*. London: Oneworld, 1998.
- SOMMER, Kristin L., Roy F. BAUMEISTER, e Tyler F. STILLMAN. The construction of meaning from life events: Empirical studies of personal narratives. In *The Human Quest for Meaning*. London: Routledge, 2013, pp. 343–60.
- SOSIS, Richard. The adaptationist-byproduct debate on the evolution of religion: Five misunderstandings of the adaptationist program. *Journal of Cognition and Culture* 9: 315–32, 2009.
- SOSIS, Richard. Religions as complex adaptive systems. In *Mental Religion: The Brain, Cognition, and Culture*, N. CLEMENTS, org. New York: Macmillan, 2016, pp. 219–36.
- SOSIS, Richard. The road not taken: Possible paths for the cognitive science of religion. In *Religion Explained? The Cognitive Science of Religion after 25 Years*. L. MARTIN e D. WIEBE, orgs. London: Bloomsbury Press, 2017a, pp. 155–67.
- SOSIS, Richard. On human natures: Anthropological and Jewish musings. In *Verbs, Bones, and Brains: Interdisciplinary Perspectives on Human Nature*. A. FUENTES e A. VISALA, orgs. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2017b, pp. 96–103.
- SOSIS, Richard. The building blocks of religious systems: Approaching religion as a complex adaptive system. In *Evolution, Development & Complexity: Multiscale Models of Complex Adaptive Systems*. G. Y. GEORGIEV, J. M. SMART, C. L. FLORES MARTINEZ and M. PRICE, orgs. Berlin/Heidelberg: Springer, 2019, pp. 421–49.

SOSIS, Richard. The Last Talmudic Demon? The Role of Ritual in Cultural Transmission. *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 375: 20190425, 2020a. [CrossRef]

SOSIS, Richard. Four advantages of a systemic approach to the study of religion. *Archive for the Psychology of Religion* 42: 142–57, 2020b.

SOSIS, Richard, e Jordan KIPER. Religion is more than belief: What evolutionary theories of religion tell us about religious commitment. In *Challenges to Religion and Morality: Disagreements and Evolution*. M. BERGMANN e P. KAIN, orgs. Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 256–76.

SOSIS, Richard, e Jordan KIPER. Sacred versus Secular Values: Cognitive and Evolutionary Sciences of Religion and Religious Freedom. In *Homo Religiosus? Exploring the Roots of Religion and Religious Freedom in Human Experience*. T. S. SHAH e J. FRIEDMAN, orgs. Cambridge: Cambridge University Press, 2018, pp. 89–119.

SOSIS, Richard. n.d. *An Anthropologist Explores Meaning in a Marginal Sport*. Boston: Wildhouse Publications.

SPIEGELMAN, Bruce, orgs. *Hormones, Metabolism and the Benefits of Exercise*. Berlin/Heidelberg: Springer, 2017.

STARN, Orin. *The Passion of Tiger Woods: An Anthropologist Reports on Golf, Race, and Celebrity Scandal*. Durham: Duke University Press, 2011.

SUTTON-SMITH, Brian. *The Ambiguity of Play*. Cambridge: Harvard Uni. Press, 1997.

SWANN, William B., Jolanda JETTEN, Angel GÓMEZ, Harvey WHITEHOUSE, e Brock BASTIAN. When group membership gets personal: A theory of identity fusion. *Psychology Review* 119: 441–56, 2012.

TAJFEL, Henry. Individuals and groups in social psychology. *British Journal of Social and Clinical Psychology* 18: 183–90, 1979.

TAJFEL, Henry, e John TURNER. An integrative theory of intergroup conflict. In *Relations: Essential Readings in Social Psychology*. Michael A. HÖGG e Dominic ABRAMS, orgs. London: Psychology Press, 2001, pp. 94–109.

TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2009. Há versão em Português.

TAYLOR, Donald, and Janet R. DORIA. Self-serving and group-serving bias in attribution. *Journal of Social Psychology* 113: 201–11, 1981.

TRAUBE, Elizabeth G. *Cosmology and Social Life*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

TURNER, Victor. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press, 1967. Há versão em Português.

TURNER, Victor. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press, 1974. Há versão em Português.

VONNEGUT, Kurt. *If This Isn't Nice, What Is?* New York: Seven Stories Press, 2014.

WAGNER, Roy. *Habu: The Innovation of Meaning in Daribi Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1972.

WANKEL, Leonard M., e Bonnie G. BERGER. The psychological and social benefits of sport and physical activity. *Journal of Leisure Research* 22: 167–82, 1990.

WEBER, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Routledge, 1930. Há versão em Português.

WHITEHOUSE, Harvey. Dying for the group: Towards a general theory of extreme self-sacrifice. *Behavioral and Brain Science* 7: e192, 2018.

WHITSON, Jennifer A., e Adam D. GALINSKY. Lacking control increases illusory pattern perception. *Science* 322: 115–17, 2008.

WILDMAN, Wesley J. *Science and Religious Anthropology*. London: Routledge, 2009.

WILSON, David Sloan. Evolutionary social constructivism: Narrowing (but not yet bridging) the gap. In *The Believing Primate*. Jeffrey SCHLOSS e Michael MURRAY. Oxford: Oxford University Press, orgs., pp. 318–38, 2009.

WILSON, David Sloan. *This View of Life*. New York: Pantheon, 2019.

WILSON, Edward O. *Consilience: The Unity of Knowledge*. New York: Vintage, 1998. Há versão em Português.

WILSON, Edward O. *The Meaning of Human Existence*. New York: WW Norton & Company, 2014. Há versão em Português.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical Investigations*. New York: Macmillan, 1953. Há versão em Português.

Recebido em: 18/11/2023.

Aprovado em: 05/12/2024.

Conflito de interesses: Nenhum declarado.

Editor responsável: Fábio L. Stern.