

Tradução

Definindo religião, apesar da História*

HANEGRAAFF, Wouter J. Defining religion in spite of History. In: PLATVOET, Jan G. (Org.): MOLENDIJK, Arie L. (Org.). **The pragmatics of defining religion: contexts, concepts and contests.** Leiden: Brill, 1999, p. 337-378.

Tradução de Fábio L. Stern**

A análise das definições de religião é essencialmente o estudo de pesquisadores que as propuseram ou as utilizaram.

Jan Platvoet¹

O problema

Uma das formas possíveis de escrever a história da *Religionswissenschaft*² seria descrevê-la como uma série de estratégias inventadas para resolver – ou pelo menos reduzir – a tensão entre uma perspectiva sistemática e uma perspectiva histórica sobre religião(ões). É claro que sem a perspectiva histórica, baseada em uma investigação empírica detalhada e contextual³ de tradições específicas e fenômenos na cultura humana, a ciência da religião⁴

* Essa pesquisa foi apoiada pela Fundação para a Pesquisa no Campo da Filosofia e Teologia dos Países Baixos, que é subsidiada pela Organização Neerlandesa para o Avanço da Pesquisa (NWO).

** Doutorando em Ciência da Religião (PUC-SP). Bolsista CAPES.

¹ Platvoet, 1990, p. 196.

² N.T.: A Ciência das Religiões surgiu na Alemanha sob o termo *die Religionswissenschaft*.

³ Para a conexão íntima entre o método empírico e o método histórico na ciência da religião, cf. Hanegraaff, 1995, p. 100-101, p. 104-105. No presente artigo, assumirei que uma vez que as realidades empíricas da cultura humana são, a princípio, temporais, uma abordagem empírica para a ciência da religião é necessariamente histórica, e vice-versa.

⁴ N.T.: optou-se traduzir o termo “*study of religion*” como “ciência da religião” todas as vezes que parece se referir a uma disciplina. Há muito debate ao ler textos em língua inglesa se esse tipo de transposição seria apropriado, visto que o termo alemão “*Religionswissenschaft*” é traduzido também como “*religious studies*”, “*history of religions*” e “*comparative religions*”, mas esses termos às vezes são também utilizados por pesquisas que extrapolam a área da *Religionswissenschaft* como entendida nos países germanófonos. Contudo, o título desse texto de Hanegraaff, que aponta a definições do termo “religião” apesar das considerações da história (sua área de formação original), indica que ao tratar de “*study of religion*” o autor pretende se referir à *Religionswissenschaft*. Isso é endossado pelo fato do Hanegraaff ser nativo de um país de língua germânica, já ter sido presidente da Associação Holandesa de Cientistas das Religiões, e utilizar o termo “*Religionswissenschaft*” em suas produções para distinguir quando seus estudos extrapolam o método historiográfico.

não teria qualquer material com que trabalhar. Mas sem pelo menos uma perspectiva sistemática rudimentar (que aspira a afirmações gerais sobre religião, religiões ou fenômenos religiosos), a disciplina é incapaz de definir e demarcar seu próprio objeto, e se desfaz numa variedade de especificações. Muitas pesquisas hoje em andamento são, na verdade, desse tipo. Um especialista em islã, por exemplo, pode muito bem dedicar uma vida inteira à produção de pesquisas sem ter que (embora, é claro, ele possa) se preocupar por um momento sequer sobre o que quer dizer quando se refere ao seu objeto como sendo “religioso”. À medida que muitos desses especialistas de tradições específicas não estudam precisamente religiões *como* religiões, é incorreto classificar, estritamente falando, suas pesquisas como exemplos de “ciência da religião”; no máximo, elas podem ser classificadas pragmaticamente como exemplos do “estudo de [essas tradições humanas que são convencionalmente, intuitivamente, conhecidas como] religiões” (no plural). De uma perspectiva teórica e sistemática, essa abordagem “essencial/intuitiva”⁵ é evidentemente problemática; mas como funciona suficientemente bem na prática, não é uma preocupação premente para a maioria dos estudiosos envolvidos.

Assim, relação entre as perspectivas histórica e a perspectiva sistemática parece ser assimétrica: os historiadores das religiões não precisam do estudo sistemático da religião para realizar suas pesquisas, mas o estudo sistemático da religião precisa da história das religiões. Precisamente essa coexistência necessária das perspectivas sistemática e histórica no “estudo da religião” (singular) é o que torna tão difícil chegar a um consenso, mesmo que modesto – e muito menos uma solução –, para o problema da linha sistemática por excelência: a definição de religião. Não é insignificante que se possa escolher para formular esse problema tanto termos teóricos quanto históricos. No primeiro caso, pode-se falar de opostos teóricos, como universalidade contra especificidade, generalidade contra unicidade, necessidade contra contingência, ou unidade contra diversidade, e ressaltar que qualquer definição de religião aspira a um e está obrigada a ser atacada pelo ponto de vista oposto. No segundo caso, podemos notar que a ciência da religião(ões) está historicamente em dívida, na mesma medida, com duas correntes de pensamento que exemplificam esses

⁵ Snoek, 1987, p. 8-9.

mesmos opostos. Em um artigo clássico, Isaiah Berlin⁶ caracterizou o Iluminismo, em termos de sua ênfase na universalidade, generalidade, necessidade e unidade; e descreveu como essa perspectiva foi contestada pelos representantes de um “Contrailuminismo”, que enfatizavam a especificidade, a unicidade, a contingência e a diversidade⁷. A segunda perspectiva se revelou essencial à ascensão da “consciência histórica”, com o historicismo alemão como sua manifestação mais evidente. A tensão entre as duas perspectivas foi evidente desde o início; e a história intelectual do século XIX e grande parte da primeira metade do século XX foi dominada por tentativas de encontrar uma solução. Em particular, pode-se pensar que as várias tentativas historicistas de salvar a crença iluminista em “leis universais”, reinterpretando-as nos termos do evolucionismo histórico⁸ e projetos de uma hermenêutica histórica associada à tradição de Winderband, Rickert e Dilthey⁹. O problema foi considerado tão urgente devido, sobretudo, ao relativismo, que pareceu surgir inevitavelmente após o Contrailuminismo e a perspectiva historicista. É evidente que a ciência da religião surgiu no contexto desses mesmos debates teóricos¹⁰; portanto, a tensão fundamental entre uma perspectiva sistemática e uma perspectiva histórica sobre religião(ões) pode ser vista como uma manifestação particular da tensão mais geral entre as forças do “Iluminismo” e do “Contrailuminismo” nos séculos XIX e XX. Estava em jogo nada menos que a questão de saber se é possível, para a pesquisa acadêmica, pronunciar-se sobre a verdade da religião(ões). Ainda hoje abordagens religionistas e reducionistas na ciência da religião podem ser interpretadas como tentativas de superar o relativismo “historista”, enquanto abordagens empíricas/históricas são obrigadas a aceitar o relativismo como implícito em sua metodologia¹¹.

⁶ Belin, 1955.

⁷ Infelizmente o termo Contrailuminismo também passou a ser utilizado com frequência como abreviação para não-Iluminismo, anti-iluminismo ou irracionalidade, devido a uma ambivalência crucial no próprio artigo de Berlin. Para isso, consulte Hanegraaff, 1996, p. 411-415.

⁸ O termo “historicismo” é comumente e confusamente utilizado para indicar a perspectiva da escola histórica alemã, bem como a *Geistesgeschichte* evolucionista, proeminente no idealismo alemão. Em outro artigo sugeri utilizar o termo “historismo” no primeiro caso e “historicismo” para a última perspectiva (HANEGRAAFF, 1996, p. 413).

⁹ Para uma excelente discussão, veja Bambach, 1995.

¹⁰ Por exemplo Sharpe, 1986; Morris, 1987. A corrente evolucionista parece, todavia, ter recebido mais atenção que a corrente hermenêutica.

¹¹ Hanegraaff, 1995, p. 104, p. 107-108.

Na minha opinião, o cerne do problema abordado nesse volume pode ser definido pela problemática esboçada a seguir: é possível definir religião, *apesar* do fato da pesquisa histórica e empírica detalhada parecer minar qualquer tentativa de fazer declarações “de aplicação geral”, “universais”, sobre religião ou fenômenos religiosos – para não mencionar a ideia ainda mais problemática de transcender o relativismo, formulando “leis universais” de evolução religiosa, revelando a função da religião na sociedade humana, ou a descoberta de uma “unidade transcendente das religiões”¹²? Que a *história* das religiões é, portanto, em si o desafio fundamental ao projeto de definir religião resulta não só do próprio registro histórico e implicações do método historiográfico, mas também de suas implicações em relação ao futuro. Se no passado os progressos foram governados por contingências e mudanças imprevisíveis, nenhuma declaração sobre a “religião como tal” pode ser mais que uma generalização sobre o passado: nunca existe qualquer garantia de que será aplicável ao futuro da “religião”.

Até agora, a maioria das tentativas de definir religião foram resultados de estudiosos olhando para o registro histórico por um olhar teórico ou sistematizador. Visto que essa abordagem produziu – e é provável que continue a produzir – uma proliferação crescente de definições concorrentes, sem que haja muita evidência de um consenso emergente ou argumento cumulativo, tentarei aqui a sorte com uma abordagem de lógica oposta: olharei para o registro teórico/sistemático com o olhar de um historiador. Isso implica investigar uma seleção representativa de definições existentes, e me aproximar delas (dentro dos limites possíveis) como artefatos intelectuais inventados por certas pessoas para certos motivos em determinados contextos socioculturais e históricos. Ao fazer isso, minha intenção não pode ser somente me focar nos pontos em comum entre as definições existentes, de modo a produzir ao final uma “síntese maior” de minha autoria; isto equivaleria meramente a uma forma indireta de reversão para a abordagem tradicional. Em

¹² A primeira perspectiva é exemplificada melhor pela “antropologia vitoriana” de Tylor, Frazer e seus seguidores (veja, por exemplo, Stocking, 1968 e 1987). A segunda é exemplificada por várias formas de funcionalismo (veja *infra*). Quanto à terceira perspectiva, note os defensores da “unidade transcendente das religiões” (a chamada escola perenialista ou “tradicionalista” de estudos religiosos), que não concordam veementemente com nada tão preciso quanto a atitude “historicista” da pesquisa acadêmica convencional (veja, por exemplo, Smith, 1984; Schuon, 1984; Nasr, 1986a).

vez disso, vou me concentrar nas *diferenças* entre as definições existentes, e questionar o que está por trás delas. Paradoxalmente, ao invés de tentar estabelecer até que medida as religiões são semelhantes, podemos nos aproximar de uma solução perguntando por que as definições são tão diferentes.

Na seleção de meus exemplos, não me limitei apenas àquelas definições que optam chamar o *definiendum* pela palavra “religião”, mas também incluí as definições que preferem o termo “sagrado”. Há várias razões para essa escolha. Em primeiro lugar, os dois termos, de fato, vieram a ser utilizados frequentemente como sinônimos próximos ou sinônimos completos, de modo que muitas definições do sagrado estão realmente e explicitamente pretendendo definir religião (e vice-versa); essa situação clama por esclarecimentos, uma vez que a maioria das teorias em questão fornece um quadro bastante complicado da relação entre os dois termos. Em segundo lugar, percebi que ao excluir as definições de “sagrado”, eu limitaria, na verdade, prematuramente o escopo do campo a ser investigado, e predeterminaria o resultado da análise; o resultado seria um argumento tautológico em que determinadas abordagens de definição (especialmente de tipos “religionistas”) seriam descartadas de antemão, enquanto outras seriam indevidamente privilegiadas. Em terceiro lugar, uma tendência proeminente pode ser discernida ao propor o termo “sagrado” em preferência sobre “religião”, ou seja, usá-lo como uma alternativa melhor para “religião”, e não como um sinônimo da mesma; como tal, o surgimento do termo no final do século XIX e início do século XX, e seu notável sucesso em concorrer com o termo “religião”, é uma parte inseparável e, como veremos, muito significativa da história desse último.

Como exemplos de definições de “religião”, elenquei Emile Durkheim, Clifford Geertz, Melford Spiro, J. Milton Yinger e Jan Platvoet; como exemplos de definições de “sagrado”, elenquei Rudolf Otto, Mircea Eliade, Lynda Sexson e Gregory Bateson. Essa escolha estará inevitavelmente vulnerável a críticas, mas acredito que seja suficientemente representativa para servir de base de referência para que uma hipótese possa ser formulada, que deverá ser verificada com base em uma maior variedade de exemplos em uma fase posterior da

pesquisa¹³. Que abordarei as definições “com olhar de um historiador” implica que não posso me restringir a meramente discutir as várias definições de uma maneira abstrata; sim, adotarei um olhar crítico sobre como os autores em questão construíram seus argumentos, os pressupostos que parecem estar subjacentes a seu raciocínio, e os interesses pelos quais eles parecem estar motivados.

Algumas definições de religião

Émile Durkheim

Na introdução de *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912)¹⁴, Émile Durkheim enfatiza a importância de examinar “o que é a religião em geral”, alegando que fatalmente deve haver um número de elementos duradouros que constituem “o que é eterno e humano na religião”¹⁵. Embora o termo “eterno”, no que diz respeito à humanidade, pareça um tanto extraordinário, está claro desde o início que Durkheim pretende fundamentar a unidade das religiões na unidade da humanidade (ou seja, na vida social humana), em vez de nos referentes metafísicos das religiões. Visto que aparentemente a definição explicativa final de Durkheim sobre a religião deve permanecer ou cair com a aceitabilidade de sua definição operacional preliminar¹⁶, desenvolvida em seu primeiro capítulo, vou me concentrar nele.

A primeira observação a ser feita é que esse capítulo, como um todo, é permeado por um raciocínio circular de natureza surpreendentemente elementar. Nele todo, Durkheim apela às “religiões” como evidência do que seriam as características definidoras das “religiões”, aparentemente sem perceber que, assim, está negando a própria existência do problema que propôs a resolver¹⁷. De fato, Durkheim parece saber desde o início quais

¹³ O que tenho em mente é proporcionar as primeiras bases para uma abordagem “dialética” ao problema, conforme descrito por Snoek (1987, p. 9).

¹⁴ Minhas referências de páginas se referem ao original em francês (DURKHEIM, 1912), mas minhas traduções serão baseadas na tradução em inglês de Karen E. Fields (DURKHEIM, 1995).

¹⁵ Durkheim, 1912, p. 6.

¹⁶ O próprio Durkheim começa chamando atenção a isso (DURKHEIM, 1912, p. 31-32).

¹⁷ Cf. Spiro (1966, p. 90-91). O primeiro exemplo é, talvez, o mais descaradamente tautológico de todos: “a religião só pode ser definida em função das características que se encontram por toda parte onde houver religião” (DURKHEIM, 1912, p. 32).

fenômenos são “religiões” e quais não são; e as definições existentes são julgadas com referência se estão de acordo com essas suposições não examinada e inexplicadas. Durkheim poderia ter se restringido à simples observação de que as definições existentes têm algumas *desvantagens* (por exemplo, se alguém escolhe a “definição mínima” de Tylor, pode ter que pagar o preço de excluir algumas formas de budismo e jainismo). No entanto, ele realmente sugere que elas estão erradas, por excluïrem fenômenos que são religiosos. Mas de onde Durkheim obtém esse conhecimento privilegiado permanece um mistério.

Acadêmicos anteriores, segundo Durkheim, procuraram expressar a natureza da religião como um todo, e falharam. Uma alternativa melhor seria começar caracterizando “os fenômenos elementares a partir dos quais qualquer religião resulta”¹⁸. O fenômeno elementar é a famosa distinção de Durkheim entre o sagrado e o profano¹⁹:

Seja simples ou complexa, toda crença religiosa conhecida apresenta uma característica comum: pressupõem uma classificação das coisas, reais ou ideais, que os seres humanos concebem em duas categorias – dois gêneros opostos –, que são amplamente designadas por dois termos distintos, que as palavras *profano* e *sagrado* traduzem muito bem. A divisão do mundo em dois domínios [...] esse é o traço distintivo do pensamento religioso²⁰.

O sagrado, enquanto tal, não pode ser definido, exceto pelo simples fato de sua *heterogeneidade absoluta* em relação ao seu oposto, o profano²¹. As manifestações do contraste são variáveis, mas o contraste em si é universal. Esse contraste é o “fenômeno elementar” da religião como tal, do qual surgem as várias religiões específicas. Uma religião específica é constituída pelo fato de que “certo número de coisas sagradas têm relações de coordenação

¹⁸ Durkheim, 1912, p. 49. Ao contrário do que Durkheim sugere, é exatamente isso o que Tylor tentou fazer com sua teoria do animismo. Em outra passagem, Durkheim também tende a deturpar os antropólogos vitorianos iniciais. Na primeira página do capítulo 1, ele afirma que Frazer não conseguiu dar uma definição de religião e, portanto, “falhou em perceber” [*sic.*] a natureza religiosa da crença e da prática aborígine. É verdade que Frazer não deu nenhuma definição na primeira edição do *Golden Bough*, mas corrigiu isso de forma explícita na segunda edição, de 1900 (FRAZER, 1900, p. xx e 221). Frazer continuou a não reconhecer as crenças e práticas indígenas como “religiosas”, não tanto devido à sua falta de definição, como afirma Durkheim, mas (além da informação empírica deficiente sobre os aborígines) simplesmente porque sua definição de religião era diferente da de Durkheim, publicada mais de dez anos depois – algo pelo qual Frazer dificilmente pode ser responsabilizado!

¹⁹ Mas a distinção foi elaborada já em 1887, por Robertson Smith (PADEN, 1991, p. 14, n. 10).

²⁰ Durkheim, 1912, p. 50-51.

²¹ Durkheim, 1912, p. 53.

e subordinação entre si, de modo a formar um sistema que tem certa coerência e não pertence a qualquer outro sistema do mesmo tipo”²².

Até agora, o raciocínio circular de Durkheim ainda não se mostrou fatal para sua definição. Mas, infelizmente, em vez de parar por aqui, ele insiste em “completar” a definição, distinguindo religião da “magia”²³. A discussão que se segue é ainda mais tautológica que a anterior. Embora Durkheim supostamente aborde o problema de como definir magia e sua relação com a religião, na verdade ele já parece saber de antemão todas as respostas. Assim, após listar *primeiramente* muitos pontos semelhantes existentes entre “magia” e “religião”, ele afirma que os dois são, não obstante, essencialmente diferentes, o que se dá por causa “da repugnância acentuada da religião para a magia, e a hostilidade em retorno da magia para a religião”²⁴. O que se segue é uma série de declarações *ex cathedra* nas quais Hubert e Mauss são citados como evidência de que “há algo inerentemente antirreligioso sobre as manobras do feiticeiro”²⁵, e que geralmente está permeado pela ideia de uma hostilidade universal e eterna entre “o sacerdote e o feiticeiro”²⁶. Fica cada vez mais claro que as hipóteses de Durkheim sobre magia são semelhantes às da maioria de seus antecessores: são pouco mais que uma reformulação das categorias heresiológicas cristãs, aplicadas sem críticas à religião em geral. É nesse contexto que Durkheim apresenta a segunda parte crucial de sua definição. As crenças religiosas são compartilhadas por, e constitutiva de, um grupo social, que Durkheim se refere como uma “Igreja”; feiticeiros, em contrapartida, têm apenas uma clientela individual. Em resumo: a religião é social, enquanto a magia é não-social. Mais uma vez, encontramos um tipo de raciocínio agora já familiar. “Na história não encontramos religião sem Igreja”²⁷ – mas isso, claro, é apenas

²² Durkheim, 1912, p. 53.

²³ Durkheim, 1912, p. 58.

²⁴ Durkheim, 1912, p. 59.

²⁵ Durkheim, 1912, p. 60. A referência a Hubert e Mauss corresponde com Mauss (1902-1903, p. 15). No mesmo contexto, Durkheim vai ainda mais longe, ao se referir ao estereótipo cristão da missa negra como prova de que “a magia precisa de certo prazer profissional em profanar coisas santas” (*op. cit.*, p. 60, n. 1). O leitor deve aceitar esse fenômeno específico da cultura cristã como tendo relevância probatória no que diz respeito a todas as religiões, incluindo a religião aborígine.

²⁶ Durkheim, 1912, p. 62. Veja a crítica dessa ideia “melodramática e insustentável” (derivada, nomeadamente, de Tylor e Frazer) em Tambiah (1990, p. 53).

²⁷ Durkheim, 1912, p. 60.

porque Durkheim acaba de definir o próprio conceito de religião em termos de ter uma Igreja! Da mesma forma, “*não existe nenhuma Igreja de magia*”²⁸ – e, obviamente, mais uma vez, no caso de descobrirmos uma, seria automaticamente religião. Por mais que Durkheim aponte a “realidade” como a evidência empírica de suas definições, essa mesma realidade já foi categorizada por essas mesmas definições. Essas definições, por sua vez, são baseadas em suposições prévias clichês e não examinadas, em vez de em provas empíricas ou argumentos fundamentados. Essa, então, é a base da definição final de religião de Durkheim:

Uma religião é um sistema unificado de crenças e práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, as coisas separadas e proibidas – crenças e práticas que unem em uma única comunidade moral, chamada de Igreja, todos aqueles que aderirem a ela²⁹.

Caso alguém possa ficar tentado a usar apenas a distinção sagrado-profano, e esquecer o resto, o próprio Durkheim acrescenta que o segundo elemento não é menos essencial do que o primeiro: “Ao mostrar que a ideia de religião é inseparável da ideia de uma Igreja, antecipa-se a noção de que a religião deve ser uma coisa eminentemente social”³⁰. Na verdade, nada parecido foi “mostrado” (ou seja, demonstrado, provado): a noção fundamental de religião como “algo eminentemente social” é uma premissa da pesquisa de Durkheim, em vez de uma conclusão a partir dela. Concluo que apenas a ideia de Durkheim sobre a distinção entre sagrado e profano merece consideração séria com vista à definição de religião; o restante pode ser descartado.

Clifford Geertz

O artigo clássico de Clifford Geertz, “*Religion as a Cultural System*” (1966), continua sendo, ao meu ver, uma das obras mais brilhantes da análise sistemática que a ciência da religião moderna produziu. Na maioria das contribuições posteriores ao debate sobre a

²⁸ Durkheim, 1912, p. 61, grifo do autor.

²⁹ Durkheim, 1912, p. 65.

³⁰ Durkheim, 1912, p. 65.

definição, apenas a famosa definição quántupla de Geertz tende a ser citada, mais ou menos fora de contexto. Porém, essa definição na verdade é apenas uma formulação condensada de um argumento complexo, que deve ser estudado em sua totalidade³¹. Devido à sua densidade conceitual e plenitude de ideias, uma análise em profundidade provavelmente excederia o comprimento do próprio artigo de Geertz. Portanto, restringir-me-ei ao mínimo aqui indispensável.

Nem todos os aspectos da definição de Geertz são específicos à religião como tal. Ele afirma que não apenas a religião, mas *toda* a cultura humana é “um sistema de símbolos” (primeiro elemento), através do qual padrões de significado são transmitidos³². O caso das “disposições e motivações” (segundo elemento) parece um pouco mais ambíguo; apesar de Geertz descrevê-los com referência aos símbolos “sagrados” e os apresentar como parte de sua definição de religião, sua discussão não contém qualquer evidência clara de que esses elementos devam ser vistos como exclusivos da religião, como distintos de todas as outras manifestações da cultura³³. Ainda assim, parece pertencer a essa parte da definição que define a religião como um sistema cultural, em vez da parte que descreve quais sistemas culturais devem ser vistos como *especificamente* religiosos. Isso muda com a introdução do terceiro elemento, “uma diretriz à existência”. Para compreender sua importância, temos que voltar ao início do artigo. Tendo definido “cultura” como um sistema simbólico historicamente transmitido pelo qual os seres humanos dão sentido às suas vidas, Geertz formula seu paradigma básico: “os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo [...] e sua visão de mundo”³⁴, ou seja, “a religião sintoniza as ações humanas com uma ordem cósmica prevista, e projeta imagens dessa ordem cósmica para o plano da experiência humana”³⁵. A definição que se segue é apresentada por Geertz como uma

³¹ Cf. Saler 1993, p. 93 (com referência a Marvin Harris).

³² Cf. Geertz, 1966, p. 4-8 (primeiro elemento) com 3 (def. de cultura).

³³ Pelo contrário, ele afirma que sem a combinação dos elementos 2 e 3, “a diferenciação empírica da atividade religiosa ou experiência religiosa não existiria” (GEERTZ, 1966, p. 13).

³⁴ Geertz, 1966, p. 3.

³⁵ Geertz, 1966, p. 4.

exemplificação deste “paradigma” de base³⁶. Que a noção de “ordem cósmica”³⁷ é, portanto, o elemento crucial na definição é confirmado pelo próprio Geertz:

Se fosse para ensaiar uma definição mínima da religião hoje, talvez não seria a famosa definição de “crença em seres espirituais” de Tylor [...], mas sim o que Salvador de Madariaga chamou de “o dogma relativamente modesto de que Deus não é louco”³⁸.

Essa é certamente uma maneira inesperada de afirmar a ideia de “ordem cósmica”. A defesa de Geertz nos leva ao cerne de sua definição: “Os seres humanos dependem dos símbolos e sistemas simbólicos com tamanha dependência, a ponto de ser decisivo à sua viabilidade como criatura; e como resultado, sua sensibilidade a até mesmo a mais remota indicação de que eles podem se provarem incapazes de lidar com um ou outro aspecto da experiência levanta, dentro deles, o tipo mais grave de ansiedade”³⁹. Concepções de uma “diretriz de existência” são a resposta à ameaça de uma *não-interpretabilidade* radical da experiência humana. Existem três tipos de situações em que a ameaça invade o ser humano: “nos limites de suas capacidades analíticas, nos limites de seu poder de resistência, e nos limites de sua visão moral”⁴⁰. É, em primeiro lugar, psicologicamente intolerável para os seres humanos viverem com experiências anômalas, as quais eles são completamente incapazes de interpretar e dar sentido: o espectro de um mundo absurdo de alguma forma deve ser exorcizado. Em segundo lugar, os seres humanos precisam encontrar uma maneira de se resignar ao fato do sofrimento⁴¹. Em terceiro lugar, eles precisam desenvolver uma perspectiva sobre o problema do mal, de modo a serem capazes de fazer julgamentos morais sadios. As experiências universais de frustração, sofrimento e mal reforçam, todas elas, a

³⁶ Geertz, 1966, p. 4: “Vamos, portanto, reduzir nosso paradigma a uma definição”.

³⁷ Na verdade, Geertz se refere a isso por várias formulações: “uma diretriz à existência”; “um quadro cósmico”, “uma concepção de vitalidade que permeia tudo”, “um fim incondicionado”, “uma esfera mais ampla” etc. A centralidade deste elemento é confirmada por Platvoet (1990, p. 202, n. 34), quem fala da tradição da “definição de religião como cosmologia”. Mas não concordo com Platvoet (1990, p. 190) que a proposta de Geertz é apenas mais uma definição funcional com “os mesmos méritos e deméritos de Durkheim”.

³⁸ Geertz, 1966, p. 13.

³⁹ Geertz, 1966, p. 13-14.

⁴⁰ Geertz, 1966, p. 14.

⁴¹ Geertz, 1966, p. 19. “Como um problema religioso, o problema do sofrimento, paradoxalmente, não jaz em como evitar o sofrimento, mas em como sofrer, como fazer da dor física, da perda pessoal, da derrota mundana ou da contemplação impotente da agonia dos outros, algo tolerável, suportável – algo, como dizemos, sofrível”.

suspeita de que poderia não haver ordem verdadeira alguma no mundo, e que a vida humana pode ser, em última instância, sem sentido.

E a resposta religiosa para essa suspeita é, em cada caso, a mesma: a formulação, através dos símbolos, de uma imagem de uma espécie de ordem verdadeira do mundo, que será responsável por, e até celebrará, as ambiguidades percebidas, os enigmas e os paradoxos na experiência humana. O esforço não é negar o inegável [...], mas negar que existem eventos inexplicáveis, que a vida é insuportável, e que a justiça é uma miragem. Os princípios que constituem a ordem moral podem, de fato, muitas vezes iludir o ser humano [...], mas o que é importante, para um religioso pelo menos, é que essa indefinição seja contabilizada, para que não seja resultante do fato de que não existem tais princípios, explicações ou formas⁴².

Mas como e por que as pessoas passam a acreditar em tal concepção de “ordem cósmica”, ou seja, vestem-na com uma “aura de fatalidade” (quarto elemento)? Geertz argumenta que a perspectiva religiosa difere do “senso-comum”, da “ciência” e da “estética” em termos do tipo de autoridade que aceita. A autoridade da perspectiva religiosa é gerada por meio do *ritual*: “Em um ritual, o mundo tal como é vivido e o mundo como é imaginado, fundidos sob a ação de um único conjunto de formas simbólicas, passam a ser o mesmo mundo [...] – é, pelo menos em primeira instância, fora do contexto das ações concretas de observância religiosa que a convicção religiosa emirja no plano humano”⁴³. Assim, o ritual é fundamental para a crença. Por fim, resta-nos a questão de como o mundo dos símbolos religiosos se relaciona com o mundo da experiência cotidiana: como é que, apesar da evidência diária apontando ao contrário, o conceito religioso de ordem é feito para parecer “excepcionalmente realista” (quinto elemento)? Geertz parece aceitar

⁴² Geertz, 1966, p. 23-24. Conforme apontado por Jan Platvoet, a retórica de Geertz (a ameaça de não-interpretabilidade e o absurdo que “desconcerta os seres humanos” etc.) trai a influência de Sartre e Camus, e tende a projetar a experiência existencialista sobre os povos não ocidentais (Platvoet, comunicação pessoal). Na minha opinião, as ideias básicas de Geertz podem ser utilizadas, evitando essas etnocentricidades. Deve-se notar que, em minha própria reformulação da definição de Geertz (ver infra), não adoto sua ideia de religião como uma “resposta” à suspeita de não-interpretabilidade. Eu diria que os sistemas simbólicos religiosos geralmente impedem as pessoas de sempre enfrentarem a existência como absurda; sua “estrutura profunda” (que normalmente permanece inconsciente ao indivíduos) é de forma a minimizar a chance de que as pessoas vão realmente encontrar-se em um dos três tipos de situações descritas por Geertz.

⁴³ Geertz, 1966, p. 22. Note que, inusitadamente, embora o conceito de ritual seja central para o quarto elemento da definição de Geertz, ele não é mencionado em sua forma sumária! Geertz ressalta que existem formas não religiosas de revestir conceitos de ordem cósmica com uma “aura de fatalidade”.

imprecisamente uma distinção durkheimiana entre uma esfera “sagrada” e uma esfera “profana” (o termo “sagrado” é utilizado rotineiramente em todo o artigo), mas de resto é desconsiderado o legado durkheimiano. O ritual permite aos seres humanos saltarem do mundo cotidiano para um “quadro de sentido” e vice-versa⁴⁴; e nesse processo, não só a pessoa muda, como seu senso comum de mundo também é alterado, pois “agora é visto como uma forma parcial de uma realidade mais ampla que lhe corrige e completa”⁴⁵. É neste sentido que um sistema simbólico religioso não só interpreta a realidade sociopsicológica, mas também a forma; um motivo contradurkheimiano que se repete em todo o artigo de Geertz⁴⁶.

A meu ver, o argumento de Geertz (em vez da versão resumida bem conhecida) implica em uma definição operacional de religião que pode ser formulada com maior precisão do que ele próprio fez. Retomarei isso na parte final desse artigo.

Melford Spiro

Talvez a coisa mais notável sobre o artigo de Melford E. Spiro (1966), originalmente publicado no mesmo livro que o de Geertz, é a maneira pela qual ele contrapõe sua definição substantiva ao paradigma durkheimiano. O “sagrado” de Durkheim é interpretado incorretamente e criticado por Spiro como um termo para “a natureza essencial da religião”⁴⁷. Esse estranho mal entendido pode ser decorrente do fato de que, como se verá, os estudiosos posteriores a Durkheim dariam uma nova interpretação ao seu conceito de sagrado, porém, enquanto continuavam a citar Durkheim para sustentá-lo. Tendo criticado Durkheim por uma posição que pertence mais propriamente a Eliade, Spiro rejeita também seu funcionalismo. A definição viável, argumenta ele, deve não só satisfazer o critério da aplicabilidade intercultural, mas também o de “intuitivismo intracultural”⁴⁸; definições

⁴⁴ Geertz, 1966, p. 38.

⁴⁵ Geertz, 1966, p. 38-39.

⁴⁶ Cf. Geertz, 1996, p. 35-36: “A religião é sociologicamente interessante, não porque [...] descreve a ordem social [...] mas porque [...] forma ela”; e veja seu parágrafo de fechamento.

⁴⁷ Spiro, 1966, p. 89.

⁴⁸ Spiro, 1966, p. 91.

funcionalistas, no entanto, levam a resultados contraintuitivos (o comunismo, o mercado de ações, ou o baseball como “religião”). Agora, qualquer definição que não inclui a crença em “super-humanos [...], seres que têm poder para ajudar ou prejudicar os humanos” é, segundo Spiro, contraintuitiva⁴⁹. Embora apresente isso como uma implicação direta do critério de intuitivismo (“portanto”), isso não pode esconder o fato de que ele realmente apresenta as intuições pré-reflexivas de um acadêmico ocidental moderno (ele mesmo) como a base verdadeira para qualquer definição aceitável de religião. Nesse sentido, e após o que considero ser uma refutação muito convincente do argumento de Durkheim com relação ao budismo “ateísta”, ele apresenta sua própria definição: “[Religião é] uma instituição que consiste em interações culturalmente modeladas com seres sobre-humanos culturalmente postulados”⁵⁰. Os três elementos-chave nesta definição são “instituição”, “interação” e “seres sobre-humanos”⁵¹. Ao definir religião como uma instituição social, Spiro agora cita Durkheim para dar suporte: isso, diz ele, é o que Durkheim entende por seu termo “Igreja”. Isso pode ser verdadeiro, mas me parece que Spiro dificilmente pode reivindicar autoridade por Durkheim, visto que ignora o fato de que ele apenas chegou à sua posição ao diferenciar primeiramente “religião” de magia. A importância disso emerge do debate de Spiro sobre o elemento de “interação”. Aqui, ele faz a distinção entre dois tipos de atividades: as que “realizam, encarnam, ou [são] compatíveis com a vontade ou desejo dos seres sobre-humanos ou dos poderes” e aquelas “que se acredita influenciar os seres sobre-humanos para satisfazer as necessidades dos intervenientes”⁵². Essa distinção parece introduzir uma visão convencionalmente feita sob medida de “magia como coerção” em contraste a “religião como súplica”, mas Spiro apresenta ambas como religião e, novamente, evita qualquer menção à palavra magia. É de se perguntar por quê. Desconfio que Spiro percebeu que a introdução do problema da magia na discussão abriria uma caixa de Pandora, implicações que comprometeriam a elegância e simplicidade de sua definição. Portanto, escolheu evitar o problema. Mesmo que isso acabasse não sendo sua razão, o

⁴⁹ Spiro, 1966, p. 91.

⁵⁰ Spiro, 1966, p. 96.

⁵¹ Spiro, 1966, p. 96 *et seq.*

⁵² Spiro, 1966, p. 97.

problema, contudo, permaneceria. Uma avaliação crítica da definição substantiva de Spiro não pode evitar, na minha opinião, uma investigação explícita de suas implicações a respeito de, pelo menos, três visões populares de “magia”: a magia como prática não social (1º elemento), a magia como coerção (2º elemento) e, por fim, a magia como pseudociência (que funciona automaticamente, ou seja, sem a ajuda de seres sobre-humanos: 3º elemento)⁵³.

J. Milton Yinger

A definição funcionalista de J. Milton Yinger (1970) exemplifica um fenômeno comum na sociologia contemporânea da religião: explicar a natureza da religião em geral, diminuindo a perspectiva do crente como irrelevante. Como Geertz, Yinger toma como ponto de partida a experiência humana universal do mal, do sofrimento e da morte final⁵⁴, e a “necessidade emocional” profunda dos seres humanos de descobrir significados frente a essa experiência. Mas, em contraste marcante com a sutileza da abordagem de Geertz⁵⁵, Yinger simplesmente apresenta a religião como uma tentativa de negar a tragédia essencial da *condição humana*:

A religião, então, pode ser definida como um sistema de crenças e práticas por meio do qual um grupo de pessoas luta com esses problemas fundamentais da vida humana. Expressam sua recusa de capitular diante da morte, de desistirem frente à frustração, de permitirem a hostilidade ao que destroça suas associações humanas. A qualidade de ser religioso, a partir do ponto de vista individual, implica em duas coisas: em primeiro lugar, uma crença de que o mal, a dor, a confusão e a injustiça são fatos fundamentais da existência; e, por outro, um conjunto de práticas e crenças santificadas correlatas, que exprimem a convicção de que o ser humano pode finalmente ser salvo de tais fatos⁵⁶.

Essa não é, claramente, uma definição operacional, mas sim uma definição explicativa. Define a religião começando com uma explicação do que realmente “isso” faz.

⁵³ Essa, claro, é uma visão de magia como desenvolvida por Tylor e popularizada por Frazer.

⁵⁴ Yinger, 1970, p. 6.

⁵⁵ Cf. em especial a noção de “mal, sofrimento e morte” de Yinger com a “não-interpretabilidade” de Geertz como ponto arquimediano de partida. Geertz reconhece que os problemas do sofrimento e do mal devem ser analiticamente distintos, enquanto Yinger aglutina-os. Geertz reconhece que definir religião não é o mesmo que explicá-la, ao passo que Yinger trata as duas ações como equivalentes (veja o texto).

⁵⁶ Yinger, 1970, p. 7.

Um crente pode ser convencido de que está adorando deuses, mas Yinger sabe que ele está na verdade “recusando-se a capitular diante da morte”. Claramente, ambas as alternativas são igualmente declarações de crença, uma verdade que não permite verificação empírica ou falsificação. Mas o que torna a posição de Yinger inaceitável é sua alegação de não ser uma crença, mas sim uma afirmação científica.

Se a definição explicativa de Yinger for, contudo, utilizada como um instrumento operacional, todas as críticas comuns a definições funcionalistas se aplicam. Yinger confirma que engloba fenômenos como o comunismo e o nacionalismo, e até mesmo a “ciência como um modo de vida”⁵⁷. Parece insuficiente para rejeitarmos isso apenas apelarmos à “intuição”⁵⁸. A essência do problema é a arbitrariedade de escolher precisamente a palavra “religião” para os vários fenômenos cobertos pelos termos da definição. Se a definição abrange as área de interesse de Yinger, então não existe qualquer razão evidente para se referir a sua disciplina como sociologia (ou ciência) da religião; ao contrário, é uma sociologia de “todos os fenômenos sociais que desempenham as funções descritas na definição”. Nesse caso, seria mais razoável se referir a ela por outro termo, mais neutro, ao discutir religião como uma subcategoria. Além do excesso de inclusão da definição de Yinger, há o problema de sua exclusividade. Yinger afirma que “os sistemas privados de crença e prática” nas sociedades modernas escapam à aplicação de sua definição, mas não apresenta argumentos. Ele simplesmente afirma como fato que “uma religião completa [...] é um fenômeno social”⁵⁹. O leitor fica se perguntando como seria uma religião incompleta, e em que sentido ela poderia (nos termos do próprio Yinger) ainda ser uma religião.

Em resumo: sinto-me incapaz em encontrar qualquer mérito nessa abordagem, que nem se qualifica como uma teoria científica, nem como uma definição de “religião”.

Jan Platvoet

⁵⁷ Yinger, 1970, p. 11-12.

⁵⁸ Spiro, 1966, p. 91.

⁵⁹ Yinger, 1970, p. 10.

Como Durkheim, Spiro e Yinger, Jan Platvoet afirma que “a religião é uma instituição social”⁶⁰, e desenvolve sua definição nesse contexto. O problema da definição consiste em determinar o que deve ser considerado como o elemento distintivo (“definidor”), através do qual a religião difere das outras instituições sociais⁶¹. Segundo Platvoet, três tipos de definidores podem ser discernidos nas definições existentes: “comunicação” com os seres espirituais (ou seja, as definições substantivas, com Tylor como o exemplo paradigmático), “coesão social” (p. ex., durkheimiana/funcionalista), e “orientação” (tendo duas formas: geertziana e tillichiana). Uma discussão dessa tipologia tríplice, em relação à interpretação de Platvoet dos autores em questão, tomaria mais espaço do que o disponível aqui. Basta dizer que Platvoet considera que as desvantagens dos dois últimos definidores são maiores do que as do primeiro, e por conseguinte defende uma definição substantiva.

Em sua formulação final⁶², a proposta de Platvoet é essencialmente semelhante à de Spiro, mas com uma exceção importante. Ambos os autores descrevem a religião como uma instituição social, e o elemento de “interação” de Spiro parece ser equivalente ao de Platvoet de “comunicação”. Platvoet, no entanto, permite a possibilidade de uma religião não personalista:

Religiões consistem em noções, atitudes e emoções, comportamentos e organização social no que diz respeito aos seres *e/ou uma realidade* [grifo meu], cuja existência e atividade não podem ser verificadas nem falsificadas [por meios empíricos], mas que os fiéis acreditam existir e estar ativas em suas vidas e/ou determinar seu destino futuro⁶³.

Ao contrário de Tylor ou Spiro, Platvoet permite a possibilidade de uma “realidade” não pessoal como base para a religião; mas como outros defensores de uma definição substantiva, segue Tylor na construção de sua definição em cima do conceito de crença no metaempírico. Como resultado, a definição de Platvoet é vulnerável a críticas por

⁶⁰ Platvoet, 1990, p. 187 & n. 24.

⁶¹ Platvoet, 1990, p. 188.

⁶² Platvoet começa com uma definição “dupla” de “religião” e “uma religião”; reformula a “definição de enumeração” de “religião” nos termos de Michael Pye; e adiciona outra especificação (ver texto) que leva a uma definição final de “religiões” (PLATVOET, 1990, p. 195-196).

⁶³ Platvoet 1990, p. 196. Ele enfatiza que essa definição inclui as religiões “nas quais nenhuma comunicação postulada é encontrada” (isso é, as impessoais). Note que isso parece contradizer sua própria declaração de que a definição pertence a sua primeira categoria geral, com base no definidor de “comunicação”.

superenfatar a dimensão doutrinal da religião. Essa parece, de fato, uma desvantagem importante em comparação à abordagem de Geertz, pois implica que as crenças são produtos secundários do processo humano mais amplo e fundamental de formação de símbolos.

Algumas definições de sagrado

Para Durkheim, o simples fato das pessoas distinguirem entre o que consideram ser coisas sagradas e profanas é fundamental para a definição de religião. Esse fato deve ser diferenciado da ideia de que o sagrado, *como tal*, é fundamental para a definição de religião⁶⁴. Essencial para a grande popularidade dessa última perspectiva é a obra *Das Heilige* (1917), de Rudolf Otto.

Rudolf Otto

Assim como Geertz, Otto costuma ser citado primariamente em referência a sua definição fundamental do sagrado, como *fascinans ac mysterium tremendum*; mas nesse caso, também, é necessário estudar seu argumento completo para reconhecer a complexidade de sua aproximação e suas ambiguidades no que diz respeito à definição de religião. Foi alegado que, para Otto, não era o sagrado como tal, mas apenas a experiência do sagrado que era *sui generis*⁶⁵. Há, de fato, evidências que sustentam essa interpretação; mas, para dizer o mínimo, a agenda abertamente cristã-teológica de seu livro⁶⁶ sugere que o próprio Otto teria se surpreendido ao se ver apresentado como um psicólogo empírico da religião em forte oposição a religiososistas como Wach, Van der Leeuw ou Eliade⁶⁷. Parece-me que a

⁶⁴ Cf. Paden, 1991, p. 10-12.

⁶⁵ Merkur, 1996, p. 328.

⁶⁶ Começando com a primeira frase, sobre o “conceito teísta de Deus”, como exemplificado mais claramente no cristianismo; continuando com sua ênfase na superioridade (*Überlegenheit*) do cristianismo (OTTO, 1917, p. 1) em todo o argumento (p. ex., *op. cit.* 1917, p. 64: “O cristianismo é mais completamente religião e uma religião mais completa do que as outras”); expressa por sua suposição reiterada de que fala como cristão para companheiros cristãos (p. ex. o, *op. cit.* 1917, p. 9); e culminando com a frase final, que celebra “o Filho”, como o verdadeiro *objeto* de qualquer “adivinhação” do sagrado (*op. cit.* 1917, p. 193).

⁶⁷ Merkur, 1996, p. 328: “Para Otto, Nathan Söderblom, e seus alunos escandinavos, a história das religiões sempre se preocupou acerca da experiência do sagrado: enquanto que para Gerardus van der Leeuw e Mircea Eliade era o sagrado acerca da experiência. Essa última é uma afirmação ontológica, não fenomenológica”.

própria ambiguidade de Otto, no que diz respeito ao sagrado ser uma realidade psicológica ou ontológica, é, de fato, um forte motivo de sua popularidade continuada, mesmo entre pessoas que não compartilham de seu cristianismo.

A maioria dos comentaristas do trabalho de Otto tem ignorado o fato de que ele fala do sagrado tanto em um sentido amplo quanto estrito, e não usa o último como sinônimo de “religião”. Otto se debruça explicitamente e exclusivamente sobre “o sagrado, tirando seu aspecto ético, e [...] tirando seu aspecto racional em geral”⁶⁸. Esse “aspecto isolado” é a verdadeira essência do sagrado, e é dado um nome especial: o *numinoso*. Portanto, o *numinoso* não é sinônimo do sagrado. Esse elemento irracional e não-ético é a verdadeira essência de todas as religiões (“sem isso, elas não seriam religiões”)⁶⁹; mas vive mais fortemente nas religiões semitas, especialmente na religião bíblica, e culmina no Cristianismo evangélico. Religião em geral (como o sagrado em seu sentido mais amplo) é um conceito mais abrangente do que o *numinoso*. Religiões incluem muito do que pode ser “transmitido” e “aprendido”; mas sua essência definidora – o *numinoso* – só é acessível por experiência não mediada⁷⁰. Otto é categórico ao destacar que o *numinoso* é *sui generis*, e deve ser entendido na terminologia kantiana como uma categoria puramente *a priori*. Disso deriva sua declaração notória, no início do terceiro capítulo, de que aqueles que nunca foram movidos por qualquer sentimento religioso não conseguirão compreender a discussão, e podem se considerar dispensados de continuar a leitura⁷¹. Otto se refere à capacidade de reconhecer o *numinoso* pelo, de certa forma notável, termo “adivinhação”⁷².

O *numinoso* é analisado por Otto em termos de toda uma gama de aspectos. Que o *numinoso* é um *mysterium* caracterizado pelo paradoxo “contraste-harmonia” do *tremendum* e do *fascinans* pode ser mais importante ao seu argumento; mas não se pode esquecer que Otto também discute muitos outros aspectos⁷³, e permanece pouco clara a relação de quais

⁶⁸ Otto, 1917, p. 6; cf. p. 123.

⁶⁹ Otto, 1917, p. 6.

⁷⁰ Otto, 1917, p. 66.

⁷¹ Otto, 1917, p. 8.

⁷² Otto, 1917, p. 157. Sobre a utilização inovadora do termo por Otto e sua relação com o magnetismo, consulte Boeke, 1957, p. 1 e *passim*. Boeke também fornece um esboço biográfico útil (*op. cit.*, 1957, p. 67-72).

⁷³ Por exemplo: *majestas*, o “energético”, *mirum/mirabile*, o terrível [*das Ungeheure*], *augustum* etc. Além disso, vários aspectos são, eles próprios, subdivididos.

estão na polaridade central⁷⁴. A respeito da afirmação central de Otto sobre a natureza do numinoso, é importante reconhecer suas bases evolucionistas. Logo no início da religião, Otto percebe muitas “coisas estranhas” [*seltsame Dinge*]: conceitos de pureza e impureza, crença e cultos dos mortos e das almas, magia, contos de fadas e mitos, adoração de objetos naturais, a ideia de “poder” (orenda), fetichismo e totemismo, adoração de plantas e animais, demonismo e polidemonismo⁷⁵. Embora eles emergem de uma experiência primitiva do numinoso, na verdade a maioria é apenas uma *Vorhef* da verdadeira religião. A história da religião, no sentido real da palavra, começa com o aparecimento do *demon*⁷⁶, pois é, em primeiro lugar, pelo medo de demônios que o *tremendum* vem à tona claramente. O *fascinans* pode ter aparecido ligeiramente mais tarde⁷⁷, e é a combinação de ambos que ajusta a história da religião em seu caminho definitivamente. A partir desse início, de um fascínio e um medo primitivo de demônios, a experiência do numinoso se desenvolve em formas cada vez mais exaltadas, finalmente culminando em Jesus Cristo.

As suposições de Otto são claras. As “coisas estranhas” que precedem a religião adequada são o que os cristãos chamariam de “superstição”⁷⁸. Se utilizado como base para uma definição operacional, o seu conceito do numinoso, portanto, não pode deixar de conduzir a um conceito religionista de “religião”. Como sugeri em outro lugar⁷⁹, essa lógica pode ser ilustrada pelo exemplo de estudar ouro. Por uma perspectiva como a representada por Otto, estudar o não-numinoso no contexto do estudo das religiões seria tão absurdo como dizer que alguém que estuda ouro deveria estudar também ouro falso: Otto está interessado na religião *verdadeira*, e não em algo que apenas se parece com religião. O problema é que, segundo Otto, apenas uma experiência subjetiva nos permite reconhecer o ouro real. Aqueles que não compartilham a capacidade de “adivinhação” não têm escolha

⁷⁴ N.T.: essa frase está confusa no original: “the relation of which to the central polarity remains rather unclear”. Pelo contexto, a versão acima foi proposta pelo tradutor.

⁷⁵ Otto, 1917, p. 129 e *passim*.

⁷⁶ Otto, 1917, p. 16; 135; 137-138.

⁷⁷ Otto, 1917, p. 36.

⁷⁸ Note que a visão de Otto de “magia” é mais complexa, como demonstrado pela sua discussão separada e bastante positiva de “*das Magische*”, aparte do conceito muito mais negativo de “*Zauber*”, em edições posteriores do *Das Heilige*.

⁷⁹ Hanegraaff, 1998a.

senão incluir em seu estudo todas as substâncias que possuem as características externas do ouro; na medida do que Otto diz a respeito, todavia, seria melhor que sequer se metessem nesse campo de estudo em primeiro lugar. Em relação à operacionalidade da abordagem de Otto, dois pontos adicionais devem ser levantados. Primeiramente, suas próprias declarações em derrogação ⁸⁰, não é evidente que o numinoso seja específico apenas da religiões; na verdade, é praticamente idêntico ao que é conhecido como “o sublime” na história da estética⁸¹ e, portanto, parece ser aplicável a muitas obras de arte⁸². O segundo ponto não está dissociado do primeiro. Ao contrário dos autores citados na seção anterior, Otto não fez qualquer referência às religiões como instituições sociais. Como será visto, na verdade esse pode ser um segundo motivo importante (além da sua tendência psicologizante) da influência e popularidade de Otto.

Mircea Eliade

O livro *The Sacred and the Profane* de Mircea Eliade apareceu na Alemanha originalmente sob o título *Das Heilige und das Profane: Vom Wesen des Religiösen* (1957). Sendo assim, Eliade se refere ao sagrado pelo mesmo termo que Otto, cuja importância e pioneirismo são celebrados nas primeiras frases da introdução. Porém Eliade continua apontando que seu próprio interesse é mais abrangente do que o de Otto. Ele pretende se focar não somente no núcleo irracional do sagrado (ou seja, o numinoso), mas no sagrado em sua total extensão e complexidade. Agora, de acordo com Eliade, “a primeira definição do sagrado é que ele é o oposto do profano”⁸³. Essa é uma declaração durkheimiana ao invés de ottoniana, sugerindo que a influência da antropologia social francesa sobre Eliade pode ter

⁸⁰ Otto, 1917, p. 5.

⁸¹ Poland, 1992, p. 176.

⁸² Otto poderia (e provavelmente o faria) defender-se dizendo que esses trabalhos de arte são, portanto, implicitamente religiosos. Ele frequentemente se refere à arte, à poesia, à arquitetura e à música para ilustrar aspectos do numinoso. Em outro lugar (HANEGRAAFF, 1998c) sugeri que a teoria de Otto pode ser aplicada a algumas obras literárias e, ao menos, a certas formas de religião. Exemplos aos quais me referi em meu artigo (HANEGRAAFF, 1998c) são os sonhos de Hans Gastorp no capítulo “*Schnee*” do livro *Der Zauberberg* (1924) de Thomas Mann, o livro *Pilgrim at Tinker Creek* (1974) de Annie Dillard, e a cosmologia de Jacob Böhme.

⁸³ Eliade, 1957, p. 7-8.

sido muito mais forte do que muitas vezes se tem assumido. William Paden⁸⁴ chamou a atenção para a importância, nesse contexto, do livro neodurkheimiano *L'Homme et le Sacre* (1939), de Roger Caillois, que influencia o que permeia o livro de 1957 de Eliade⁸⁵. A esse respeito, deve ser notado que Caillois começa com a mesma declaração durkheimiana de Eliade⁸⁶, mas termina, contudo, com uma metafísica do sagrado, descrita como a realidade primária a partir da qual provém toda a vida e na qual ela é finalmente aniquilada⁸⁷.

Não há dúvidas de que Eliade pessoalmente acreditava na realidade ontológica do sagrado⁸⁸. A questão controversa é se essa crença influencia indevidamente (ou seja, distorce) suas interpretações históricas e sistemáticas da história das religiões. Muitos estudiosos da religião foram explicitamente muito mais “religionistas” do que o próprio Eliade⁸⁹, que pareceu estar muito preocupado em permanecer dentro dos limites da pesquisa empírica. Que Eliade tenha sido, no entanto, escolhido pelos cientistas sociais como o exemplo por excelência de uma atitude criptoteológica parece devido principalmente à sua ampla influência (ou seja, o poder da escola eliadiana na política acadêmica, particularmente nos EUA); e essa influência, por sua vez, incontestavelmente deve muito a sua própria preocupação de se apresentar não como um “crente”, mas como um historiador das religiões. Assim, uma análise bastante sutil é necessária, a fim de realçar

⁸⁴ Paden, 1991, p. 22 nt. 33.

⁸⁵ É importante reconhecer o contexto político do livro de Caillois. Intelectuais do Collège de Sociologie francês sentiram que uma reconceituação do sagrado seria necessária para entender e combater com eficácia a ameaça do fascismo e do nazismo, com base em um sagrado negativo (DESPLAND, 1991, p. 44-45). Esse contexto pode eventualmente ser importante como um contrapeso para as recentes alegações (DUBUISSON, 1993, Parte III; BERGER, 1994) de que a obra de Eliade é antissemita e criptofascista. Em minha opinião, nem Dubuisson nem Berger fornecem evidências empíricas suficientes para essa afirmação. Cf. a abordagem de Strenski, consideravelmente mais cuidadosa (1993, cap. 9).

⁸⁶ Caillois, 1939, p. 11.

⁸⁷ Caillois, 1939, p. 178.

⁸⁸ Ver, por exemplo, Eliade, 1978, p. 83: “Se não existe um absoluto que dá significado e sentido à nossa existência, essa existência é absurda. Sei que existem filósofos que acreditam que esse seja o caso, mas para mim, isso não significaria apenas puro desespero, mas até mesmo uma espécie de traição. Por isso não é verdade, e eu sei que não é verdade”.

⁸⁹ Veja-se, por exemplo, a declaração de abertura em Nasr, 1981, p. 1: “No princípio, a Realidade era ao mesmo tempo ser, conhecimento e felicidade [...] e naquele ‘agora’, que é o onipresente ‘no princípio’, o conhecimento continua a possuir uma relação profunda com essa realidade principal e primordial que é o Sagrado e a fonte de tudo o que é sagrado. Através do fluxo descendente do rio do tempo e das múltiplas refrações e reflexões da realidade sobre a miríade de espelhos, tanto das manifestações macroscópicas quanto microscópicas, o conhecimento se tornou separado do ser e da felicidade ou êxtase que caracteriza a união do conhecimento e do ser”. Isso vai muito além de qualquer coisa que possa ser encontrada nos escritos de Eliade.

o “religiosismo” na obra de Eliade, e muitas análises desse tipo foram publicadas. Um exemplo muito recente⁹⁰ faz uma distinção entre nada menos que quatro níveis de discurso que se entrelaçam na obra de Eliade, e que apresentam um crescente caráter religionista: descrição empírica/histórica, uma fenomenologia interpretativa, um estruturalismo psicológico, e uma hermenêutica criativa. Além disso, os trabalhos de Eliade contêm julgamentos normativos sutis, que são baseados em última instância em uma ontologia subjacente. Mas precisamente essa ontologia fundamental – isto é, o que é, realmente, esse “sagrado” que se revela por hierofanias? – nunca é explicitamente enunciada⁹¹.

Em *Das Heilige und das Profane*, Eliade utiliza a distinção de Durkheim não para analisar como o limite é traçado entre coisas sagradas e profanas dentro do contexto das religiões existentes, mas para demonstrar o “abismo”⁹² que separa a visão religiosa tradicional de mundo da visão moderna secular. Em outras palavras: o sagrado e o profano não são duas dimensões dentro das religiões existentes, mas sim rótulos que servem para distinguir entre os modos de se “ser no mundo”, que caracterizam a religião e a não-religião, respectivamente. Não é apenas que, no contexto de uma religião, o sagrado possa se manifestar no mundo profano. Em vez disso, a pessoa religiosa pode experimentar *todas* as coisas na natureza a partir da perspectiva do sagrado: “O mundo, em sua totalidade, torna-se então hierofania”⁹³. Em sua discussão sobre “espaço sagrado”, Eliade parece inicialmente se aproximar de Durkheim: o *Homo religiosus* vive em um espaço não homogêneo, uma ordem que está baseada na distinção entre o que é sagrado e o que não é⁹⁴. No entanto, ele continua especificando que só o espaço sagrado é vivenciado como tendo existência real, enquanto o não-sagrado é apenas um não-ser amorfo, uma “*formlose Weite*”⁹⁵. Agora,

⁹⁰ Faivre, 1998.

⁹¹ Contudo ela parece ter sido crucialmente moldada por suas experiências entre os camponeses romenos; ver Eliade, 1978, p. 71: “Porém, eu vivi entre os pagãos. Vivi entre aqueles que participaram do sagrado pela mediação de seus deuses. E os seus deuses eram figuras ou expressões do mistério do universo, dessa fonte inesgotável de criação, vida e felicidade [...] É assim que entendi sua importância para a história das religiões em geral. Em resumo, era uma questão de recuperar a importância e o valor espiritual do que é chamado de ‘paganismo’”; cf. Strenski, 1993, p. 178; Dubuisson, 1993, p. 253; Faivre, 1998.

⁹² Eliade, 1957, p. 10.

⁹³ Eliade, 1957, p. 9.

⁹⁴ Eliade, 1957, p. 13.

⁹⁵ Eliade, 1957, p. 13.

enquanto o *Homo religiosus* vivencia apenas o espaço sagrado como real, o humano moderno experimenta apenas o espaço profano como real. Esse espaço profano é homogêneo, isso é, amorfo e relativista; não fornece quaisquer pontos fixos e deixa o humano em um estado de desorientação. Esse espaço profano pode parecer “real”, mas na verdade não tem realidade ontológica: “já não há realmente um ‘mundo’, mas apenas fragmentos de um universo quebrado, uma massa amorfa infinita de muitos ‘lugares’ mais ou menos neutros, entre os quais o humano se move alternadamente, impulsionado pelas obrigações da vida em uma sociedade industrial”⁹⁶. Aqui, parece-me, vislumbramos o que está no centro da obra inteira de Eliade: a percepção de que o humano moderno vive (ou, pelo menos, tenta viver)⁹⁷ em um mundo “irreal”, sem sentido e caótico, que é tragicamente diferente do cosmos real, ordenado e cheio de significados do humano arcaico. Essa interpretação é confirmada pela discussão de Eliade sobre o tempo sagrado em comparação ao tempo profano, o que coloca o “eterno presente” do tempo mítico em oposição à relatividade e irreversibilidade do tempo meramente histórico. O processo histórico no qual o cosmos sagrado foi substituído pelo caos da sociedade contemporânea é, em si, resultado do surgimento do pensamento histórico. No seu início estavam os profetas judeus⁹⁸, a quem Javé se revelou não *in illo tempore*, mas no tempo histórico. O cristianismo foi ainda mais longe: a doutrina da Encarnação retratou a divindade como assumindo uma existência histórica. Finalmente, Hegel descreveu a história *tal como* a teofania; logo, o historicismo moderno é essencialmente um “*Abbauprodukt*” do cristianismo⁹⁹. Como resultado desse desenvolvimento, o humano moderno agora se encontra vivendo em um mundo fragmentado, sem sentido e unidimensional, governado pelo “terror da história”.

⁹⁶ Eliade, 1957, p. 14-15.

⁹⁷ Eliade diz explicitamente que mesmo a sociedade moderna não é um mundo totalmente profano. O sagrado continua a exercer sua influência, embora muitas vezes em formas caricaturais e degeneradas. Eliade fala de “magia vulgar e charlatanismo”, mas especifica que isso não inclui as inúmeras “religiões pequenas [...] igrejas, seitas e escolas pseudo-ocultistas, neoespiritualistas ou quase hermética”, as quais considera que continuam a pertencer à esfera da religião. Ele também aponta para a importância do sagrado no cinema, arte e literatura modernas. Veja Eliade, 1957, p. 119-126; Eliade, 1976.

⁹⁸ Eliade, 1957, p. 65 *et seq.*; cf. Eliade, 1979a, p. 368-370.

⁹⁹ Eliade, 1957, p. 67.

Apesar dos louros de Eliade, sua visão do sagrado é, de fato, diametralmente oposta à de Otto. Otto apresenta as crenças arcaicas como superstições, essencialmente pré-religiosas, e vê os profetas judeus como “adivinhos” privilegiados de uma experiência que culmina no cristianismo. Eliade apresenta o “paganismo” arcaico como uma religião verdadeira, e descreve os profetas judeus como tendo iniciado o processo fatal de “dessacralização” que culmina, via cristandade, na visão de mundo profana da sociedade moderna. Para Otto, o cristianismo evangélico era a mais elevada religião; o argumento de Eliade, em contraste, poderia questionar se o cristianismo sequer é uma religião¹⁰⁰.

Durkheim, Otto e Eliade são, indiscutivelmente, os três autores indispensáveis com relação ao “sagrado”. É em sua esteira que o termo alcançou popularidade notável nas discussões contemporâneas sobre “religião”. Essa popularidade é um fenômeno por si mesmo importante, e merece grande atenção. Pode-se descrever em detalhes como as ideias dos três autores principais foram retomadas e desenvolvidas por seus seguidores ou críticos acadêmicos; mas vou me concentrar, em vez disso, em alguns autores que não se referem explicitamente a essas tradições, mas desenvolveram seus próprios pontos de vista originais do que consideram como “o sagrado”. Dentre muitas possibilidades, elegi Lynda Sexson e Gregory Bateson, por nenhuma outra razão além de eu considerar seu trabalho interessante. Eles servirão como *pars pro toto* sobre um discurso popular, contemporâneo e multifacetado (e até agora desconhecido), sobre o “sagrado”, no qual o termo assumiu vida própria, independente do trabalho dos autores fundadores.

Linda Sexson

Ordinarily Sacred (1982), de Linda Sexson, é um livro notavelmente original, que dificilmente se encaixaria nas categorias metodológicas convencionais¹⁰¹. Como sucintamente formulado por um dos revisores na contracapa, sua preocupação central é compreender “as formas extraordinárias nas quais as pessoas vêm a valorizar como

¹⁰⁰ cf. Faivre, 1998.

¹⁰¹ A “reação instintiva” de muitos acadêmicos será identificá-lo como “religionista” em vez de empírico/histórico ou reducionista, mas sugiro que ele realmente represente um bom exemplo das limitações dessas categorias (cf. PLATVOET, 1990, p. 200, n. 19).

inestimável o que, de outros modos, parece bastante comum”. Sexson não apresenta seu argumento de maneira estritamente linear, mas “por meio de teses resumidamente entrelaçadas com histórias e metáforas e imagens”. Essa estrutura parcialmente argumentativa/discursiva, parcialmente narrativa/poética do livro é parte integrante de seu conteúdo. Como obra literária, o livro de Sexson é quase impossível de ser resumido porque o meio é (pelo menos em parte) a mensagem: a forma de apresentação foi, evidentemente, escolhida não por razões meramente estéticas, mas porque é a maneira mais econômica de promover todo o significado do livro.

O que, então, pode ser dito sobre a contribuição de Sexson ao nosso tema? Seu argumento é permeado por uma rejeição às abordagens “dualistas” para religião e sagrado, e uma defesa das alternativas “holística”¹⁰². Em particular, ela rejeita a própria divisão entre sagrado e profano como sem sentido¹⁰³. Nada é inerentemente sagrado ou profano: é assim tornado por seu contexto¹⁰⁴. Agora, dizer que as instituições sociais definem a demarcação entre sagrado e profano implica que o sagrado não pode ser experimentado fora delas. Isso tornaria impossível compreender a experiência dos “fundadores, reformadores e místicos” religiosos como experiências do sagrado. Todavia, Sexson considera que é importante olhar para a religião “antes de ser codificada e legitimada por sua cultura”¹⁰⁵. Por essa razão, seu principal interesse é a *experiência* religiosa individual. No entanto, em vez das experiências impressionantes de religiosos ou místicos “virtuosos”, que “ocorrem, de certa forma, raramente na vida humana”, seu principal interesse está nas experiências do “sagrado” na vida cotidiana: “Uma das maneiras que podemos consultar *a posteriori* os impulsos religiosos dos grandes inovadores é olhando para os impulsos religiosos daqueles que causaram pouco ou nenhum impacto sobre a história religiosa – nós, as pessoas comuns”¹⁰⁶.

¹⁰² Isso não significa que Sexson seja uma autora da Nova Era. Em vez disso, seu livro foi concebido e escrito no mesmo período que produziu o holismo novaerista popular das décadas de 1980 e 1990, e pode refletir algo do *Zeitgeist*. Embora ambos rejeitem o dualismo, o “holismo” de Sexson difere das versões da Nova Era em aspectos cruciais. O leitor será capaz de verificar isso comparando seu livro com minha análise do pensamento da Nova Era (HANEGRRAFF, 1996, parte II).

¹⁰³ Sexson, 1982, p. 1, 3, 7.

¹⁰⁴ Sexson, 1982, p. 3.

¹⁰⁵ Sexson, 1982, p. 2.

¹⁰⁶ Sexson, 1982, p. 2.

O livro de Sexson não contém uma, mas várias “definições” complementares de religião e de sagrado. Essa abordagem é proposital: apenas declarações aproximadas são possíveis sobre algo que, “como o sentido da vida ou uma boa piada, desafia definições ou explicações”¹⁰⁷. Evidentemente, Sexson está falando aqui nos termos das definições “essencialistas” ao invés das definições operacionais. Entretanto, seria incorreto concluir que sua abordagem contém, portanto, crenças ocultas com relação a uma “realidade superior”. Uma de suas definições mais precisas é bastante direta quanto a isso: “As *religiões* reivindicam o inefável, mas suas reivindicações são fabricadas a partir dos materiais disponíveis, do que está lá. A *religião* é descrita por sua alegação, não pelo inefável, o objeto de sua reivindicação”¹⁰⁸. Do começo ao fim, Sexson trata o referente metafísico da religião ou do sagrado como algo fora de questão¹⁰⁹, que apenas desviaria a atenção do que realmente a religião diz respeito. Crucial para a religião não é qualquer reivindicação em relação ao metaempírico, mas a capacidade humana espontânea para o pensamento metafórico. Sua discussão de “arte”, em estreita ligação com “religião” e “sagrado”, demonstra que ela considera que esses domínios estejam intimamente interligados. O elo é a imaginação humana: “A arte é a criação de um universo imaginativo. A religião é a criação de um universo imaginativo (ou imaginário) – e a entrada para a criação”¹¹⁰. Dessa forma, a preocupação central de Sexson é entender algo do fenômeno enigmático da consciência metafórica, por meio da qual as pessoas vivenciam coisas de outra maneira normais como “receptáculos do sagrado”; esse fenômeno, ela afirma, é a característica crucial da “religião”.

O livro de Sexson pode ser caracterizado como uma série de improvisações sobre o tema central da imaginação metafórica e sua centralidade à religião. Ao contrário de Eliade, Sexson não demonstra sinais de pessimismo com relação ao papel da religião na sociedade

¹⁰⁷ Sexson, 1982, p. 1. Muitas afirmações do tipo “religião é [...]” podem ser encontrados nas p. 1-3, 7, 9, 13, 16, 22, 48, 55, 125. Contudo, o “sagrado” é usado mais ou menos como sinônimo de “religião”; para algumas declarações sobre o sagrado, consulte p. 2-3, 6, 10. Da mesma forma, o cap. 5 contém nada menos que 15 definições de “arte”.

¹⁰⁸ Sexson, 1982, p. 77.

¹⁰⁹ Sexson 1982, p. 124. Comentando sobre a descrição de uma profunda experiência mística, Sexson diz que “não está em questão se a experiência surgiu do divino ou de um defeito químico; a experiência transformadora cria uma consciência, que por sua vez forma toda vivência subsequente. É o que se chama de metáfora”.

¹¹⁰ Sexson, 1982, p. 3.

moderna¹¹¹; dentro de um contexto secular, a imaginação metafórica, sem dúvida, produz formas novas e sem precedentes de expressão do sagrado, mas não há razão alguma para supor que essas serão inferiores às formas anteriores de religião.

Gregory Bateson

Uma perspectiva contemporânea muito diferente foi desenvolvida pelo antropólogo Gregory Bateson, em um livro que foi editado e publicado postumamente em coautoria por sua filha, Mary Catherine Bateson (1987). Um pensador interdisciplinar muito pouco convencional, Gregory Bateson passou o último período de sua vida em Esalen, na Califórnia, onde se tornou uma espécie de guru intelectual da contracultura. Ironicamente, contudo, para além de uma preocupação comum com o “holismo”, seu pensamento mostra pouca semelhança com o pensamento do movimento da Nova Era, e ainda lhe é explicitamente oposto¹¹².

Angels Fear documenta a luta intelectual de um cientista ateu profundamente preocupado com a atitude de uma assim chamada “visão de mundo científica” e uma sociedade tecnológica em domínios que, tradicionalmente, mesmo “os anjos tiveram medo de andar”. Esse temor, ele suspeita, era justificado: uma sociedade que nega o sagrado acabará por colocar em risco sua própria sobrevivência. Embora Bateson não tenha qualquer desejo de reviver o que chama de “os fantasmas das antigas crenças esquecidas”, isso é, formas tradicionais de religião e de sobrenatural, ele está convencido de que certos domínios da vida são sagrados e precisam ser protegidos. Se o erro de jogar fora o bebê do sagrado com a água do banho do sobrenatural não for corrigido, Bateson teme que “esse mundo, que não podemos compreender, pode se tornar um em que não poderemos viver” (tal como formulado por sua filha)¹¹³.

¹¹¹ Cf. o “terror da história” de Eliade em contraste à percepção positiva de Sexson sobre a história secular como uma nova forma de contar histórias (SEXSON, 1982, p. 34-35). Na página 119-120, lemos: “Não é uma questão simplista de deixar para trás a tecnologia, a história ou a cultura secular; é uma questão de percebê-las como construções míticas”.

¹¹² Veja seu ataque frontal às crenças “supersticiosas” da contracultura (BATESON & BATESON, 1987, cap. V; e comentários de sua filha na p. 6), e cf. minhas observações em Hanegraaff, 1996, p. 133-135.

¹¹³ Bateson & Bateson, 1987, p. 200.

Então, qual é a natureza do sagrado? Para elucidar essa questão, *Angels Fear* retoma o fio de um argumento complexo (ou melhor, vários argumentos entrelaçados), as fases anteriores do que pode ser rastreado nas publicações de Bateson desde 1960¹¹⁴ e que precisa ser estudado no original. Aqui, simplesmente fornecerei uma reformulação e interpretação altamente simplificada, evitando os aspectos técnicos de sua teoria. Ao longo da história cultural humana, encontramos uma grande variedade de “epistemologias locais”: determinadas culturalmente e, portanto, limitadas, tentativas de formular a relação entre a realidade “como tal” e o mundo da experiência humana. Muitas dessas tentativas são conhecidos como religiões. Agora, Bateson sugere que subjacente a essas epistemologias culturalmente relativas é possível discernir regras ou constantes fundamentais que podem ser formulados de maneira abstrata. Com base nessas constantes, deve ser possível formular uma Epistemologia (caixa alta!) geral aplicada, que nos permita reconhecer certas abordagens da realidade como epistemologicamente *erradas*, isso é, inerentemente destrutivas¹¹⁵. O fator constante por excelência é a preocupação das religiões com “o sagrado”. Agora, Bateson assume a busca pelo sagrado no âmbito da cibernética e da teoria geral dos sistemas. Isso significa que ele olha para o mundo da vida humana como um todo integrado, em que nenhuma fronteira nítida é aceita nos domínios da biologia, sociologia, psicologia, ou “espiritualidade”. Isso possibilita que ele reivindique, por exemplo, que a linguagem metafórica é fundamental não só para a cultura humana e para a religião, mas até para a Biologia¹¹⁶. A pressuposição generalizada, e muitas vezes contraintuitiva, de que exemplos retirados da Biologia podem ser pertinentes para a ciência da religião ou aos estudos da psique humana (e vice-versa) é provavelmente o aspecto mais problemático de seu raciocínio¹¹⁷. De todo modo, é com base em exemplos extraídos desses domínios

¹¹⁴ De fundamental importância para compreender Bateson é uma breve palestra proferida em 1970, e publicada dois anos mais tarde (BATESON, 1972b). A principal síntese de seu trabalho é Bateson, 1979.

¹¹⁵ Bateson & Bateson, 1987, p. 22-23.

¹¹⁶ Bateson & Bateson, 1987, p. 27.

¹¹⁷ Tenho questionado esses pressupostos básicos da teoria de sistemas no que diz respeito à sua importância no contexto da religião da Nova Era (HANEGRAAFF, 1996, p. 132-139), mas a teoria dos sistemas em si não é um fenômeno da Nova Era. No que diz respeito especificamente a Bateson, um problema adicional é que seu aparato conceitual basicamente permaneceu aquele da década de 1960 e início da década de 1970 (BATESON & BATESON, 1987, p. 5).

diferentes que, finalmente, ele isola certos princípios sumários que ele sugere serem necessários para *preservar a integridade dos sistemas* em geral¹¹⁸. E isso, finalmente, parece ser essencial para a visão de Bateson do sagrado. Em essência, ele sugere que a tendência humana profunda de preservar certas coisas ou domínios como sagrados e invioláveis é reflexo do que poderia ser literalmente chamado de “sabedoria biológica fundamental”: é baseada em um instinto natural dos “subsistemas” (indivíduos, grupos sociais), que é necessário para preservar a integridade dos sistemas holísticos maiores dos quais fazem parte e de que dependem. No caso do sagrado, o sistema em questão é a sociedade humana como um todo e, em última análise, o ecossistema planetário maior.

Um subtexto ideológico: sociedade secular e suas críticas

Abordei definições de religião e sagrado como “artefatos intelectuais inventados por certas pessoas para certos motivos em determinados contextos socioculturais e históricos” (supracitado). Entender as motivações de outrem para promover uma determinada teoria é, na minha opinião, parte crucial para avaliar o seu valor¹¹⁹. Agora, embora haja diferenças importantes entre quase todas as definições discutidas acima, a verdadeira clivagem parece ser aquela entre os dois grupos principais apontados. Por uma questão de brevidade, referir-me-ei a eles como R [religião] e S [sagrado]. Dentro dos limites de cada grupo, os estudiosos podem discordar sobre quase tudo, mas parecem se levar a sério ou, ao menos, apreciar o

¹¹⁸ Esses próprios princípios são tão abstratos a ponto de serem quase incompreensíveis se apenas citados fora de contexto. Além disso, as formulações de Bateson não são, evidentemente, finais; embora a direção geral de suas conclusões esteja clara, sua morte por câncer o impediu de desenvolver isso plenamente. Assim, um primeiro princípio tem a ver com a não-consciência de si, a espontaneidade e a não-intencionalidade, tanto no âmbito da prática religiosa quanto, por exemplo, no comportamento de sistemas biológicos (organismos). Um segundo princípio enfatiza que, aparentemente, deve haver restrições sobre a troca de informações dentro de um sistema, para que o sistema preserve sua integridade; em contextos religiosos isso pode levar, por exemplo, a exigências de sigilo ou apelos ao mistério, mas Bateson afirma que a integridade dos sistemas biológicos é preservada por restrições de estrutura semelhante.

¹¹⁹ Contra Bruce (1996, p. 52-53). Obviamente, não quero sugerir que é de importância exclusiva. Mas a sugestão de Bruce de que essa atitude equivale a mera “fofoca” irrelevante ignora o problema. Como espero ter demonstrado, o discurso de um autor pode conter lacunas argumentativas e premissas ocultas que sutilmente orientam sua discussão numa direção conveniente às suas próprias preferências. Nas ciências humanas, é mais fácil para os estudiosos escapar disso do que nas ciências naturais, portanto o exemplo de Bruce sobre Galileu é, no mínimo, insuficiente. Mais importante, não são apenas os mecanismos ideológicos, em apreço, que podem orientar o pensamento de um acadêmico individual, mas também aqueles que influenciam a aceitação social ou rejeição de seu trabalho.

valor das abordagens de cada um. Do outro lado da fronteira, todavia, as discussões parecem ser inexistentes ou altamente emocionais¹²⁰. Muito mais parece estar em jogo aqui do que meramente uma preferência pelo uso da terminologia “religião” ou “sagrado”. Começarei com algumas generalizações. Todos os representantes do grupo R estiveram interessados na utilidade operacional de conceitos, ou seja, em problemas de demarcação, inclusão e exclusão. Eles tentam estabelecer o que pode ou não ser aceito como “uma religião” (isso é, como um membro da classe das “religiões”). Nesse contexto, nenhum atribui um significado especial a algo que pode ser chamado de “sagrado” (incluindo Durkheim, para quem, em vez disso, a distinção entre sagrado e profano é importante). Enquanto aqueles com uma orientação mais ou menos “funcionalista” (Durkheim, Yinger, talvez Geertz) estão interessados no que “realmente” é a religião, os “substantivistas” (Spiro e Platvoet) parecem não ter interesse nessa questão. Finalmente, todos parecem estar confiantes sobre a adequação da linguagem discursiva como um meio para analisar a religião(ões). Em nítido contraste com a R, nenhum dos representantes do S mostra qualquer interesse na utilidade operacional de conceitos para fins de demarcação. Todos começam com uma abordagem “essencial-intuitiva”, e focam imediatamente seu interesse sobre a questão do que a religião é “realmente”. Todos respondem a isso em termos de algo que eles se referem como “o sagrado”, embora descrevam esse conceito de forma muito diferente. Nenhum parece associar a religião com as instituições sociais, em particular; mas todos enfatizam a dimensão vivencial (embora, mais uma vez, de maneiras muito diferentes). Nenhum deles acredita que a linguagem discursiva é suficiente para analisar o sagrado; em vez disso, todos enfatizam a importância das imagens, símbolos, metáforas, histórias e mitos.

Seria enganoso caracterizar essas divergências como reflexos de metodologias diferentes. É verdade que o grupo R não possui “religiosistas”; mas enquanto o grupo S

¹²⁰ Em geral, os representantes do primeiro grupo debatem com os do segundo somente se eles não puderem ser razoavelmente ignorados. Se sua abordagem tem poder político e influência (p. ex. Eliade), geralmente se tornam objeto de polêmicas virulentas. Se é apenas uma questão de sua influência sobre desenvolvimentos posteriores (p. ex. Otto), tendem a ser discutido polidamente como de “interesse histórico”. E os representantes do segundo grupo tendem, em grande parte, a ignorar os representantes do primeiro, ou a rejeitá-los, em poucas palavras.

contém dois (Otto e Eliade), a abordagem de Sexson é essencialmente empírica enquanto Bateson é talvez melhor caracterizada como reducionista. Na verdade, sugiro que a diferença entre os dois grupos tem raízes completamente diferentes. Dentro de ambos, assim como na interação entre seus representantes, nunca está em jogo apenas a questão da natureza da religião e/ou do sagrado. Abaixo da superfície, e parcialmente escondido até mesmo dos próprios participantes, uma batalha muito mais emocional está acontecendo: aquela entre os defensores da cultura secular moderna e seus críticos¹²¹. E isso, sugiro, é o subtexto ideológico fundamental, não só do debate sobre a definição, como também do estudo sistemático da religião desde as suas origens, no contexto do Iluminismo e Contrailuminismo¹²².

Todos os membros do grupo R são expoentes da perspectiva secular dominante na sociedade contemporânea, e seus projetos de definição de religião refletem uma profunda preocupação com apreender (isso é, com demarcar, isolar) sua posição *vis-a-vis* o secular. Eles são não-crentes metodológicos (em particular, é claro, eles podem ou não ter crenças “religiosas”). Nenhum deles fornece qualquer indicação de se sentirem pessoalmente desconfortáveis com o que a vida numa sociedade secular tem para oferecer (talvez porque eles realmente se sentem confortáveis com ela, talvez porque considerariam isso um tema irrelevante na discussão acadêmica). Todos os membros do grupo S, ao contrário, são bastante explícitos em suas críticas à cultura secular contemporânea ou às tendências dominantes na mesma¹²³. Todos chamam a atenção para certos valores ou dimensões da

¹²¹ Utilizo o termo secularização como uma indicação geral para o processo histórico complicado e multifacetado que levou ao declínio da autoridade cristã na sociedade ocidental desde o século XVIII (cf. HANEGRAAFF, 1996, p. 409). O processo resultou no fenômeno histórico sem precedentes em uma cultura, o *simbolismo coletivo* comumente compartilhado, que *não* é do tipo religioso (HANEGRAAFF, 1998b; para meu uso para o termo “religioso”, sou forçado aqui a antecipar minha própria definição, apresentada a frente). Esse processo não conduz necessariamente ao secularismo, no sentido de uma ideologia antirreligiosa. Uma “religião secular” pode ser precisamente isso: secular e religiosa.

¹²² Cf. as observações análogas de Hervieu-Leger, em outra parte desse livro, em relação à sociologia da religião especificamente.

¹²³ O alvo principal é diferente em cada caso. Otto: um viés racionalista na teologia. Eliade: cultura desacralizada, governada pelo “terror da história”. Sexson: pensamento dualista. Bateson: epistemologias dualistas e antiecológicas. Cada um deles vê esses traços negativos como possuindo raízes profundas na história ocidental, mas todos os apresentam como amplificados na sociedade ocidental contemporânea.

vida que tendem a ser ignorados, subestimados ou ameaçados. Nenhum os associa com as religiões em si, mas todos os associam com a dimensão vivencial do “sagrado”.

Em suma: para o grupo R, “religião” é o problema; para o grupo S, “dessacralização” é o problema. Agora, comecei esse artigo descrevendo o problema teórico da definição como estando em torno da tensão entre uma abordagem sistemática e uma abordagem histórica para a ciência da religião; e sugeri que o caminho para uma solução passa pela investigação de por que as pessoas definem religião de formas diferentes. A resposta, agora, parece ser: porque, paradoxalmente, sua motivação principal não é definir religião! Apresso-me a acrescentar que considero que isso seja não só inevitável, mas perfeitamente legítimo. Pesquisas “desinteressadas” nas ciências humanas ou são uma pretensão ou simplesmente produzem aquilo que é de se esperar, ou seja, uma investigação desinteressante; e até mesmo se alguém fosse defendê-las, suas motivações pessoais para assim fazer poderiam, elas próprias, ser objeto de investigação. Em vez de uma demanda inútil pela “imparcialidade” da pesquisa, o que precisa (continuamente) ser defendida na pesquisa acadêmica é a prática fundamental da *crítica* (incluindo, crucialmente, a autocrítica) no que diz respeito à forma como tais desvios podem, conscientemente ou não, influenciar a pesquisa¹²⁴.

Obviamente, a última pessoa a ser dispensada de responder a essa disciplina é um autor que tenta “avaliar” os preconceitos de seus colegas. Caso eu deseje desenvolver uma definição que seja capaz de mediar entre os discursos dos secularistas e de seus críticos, e olhar no meio do caminho convincentemente na tentativa, o leitor tem o direito de saber por que eu mesmo sou tão interessado em um projeto como esse. Em termos dos dois grupos distinguidos acima, sou profissionalmente muito interessado na utilidade operacional de conceitos [= R], mas meus interesses pessoais são essencialmente aqueles do grupo S. Não tenho nenhuma nostalgia por um passado religioso idealizado (e, como suspeito, sentimental); mas o que me preocupa são as implicações possivelmente destrutivas do

¹²⁴ Como argumentei em várias outras ocasiões (HANEGRAAFF, 1995, p. 108; 1998), a ciência da religião ideal consiste em um debate aberto, interdisciplinar e ilimitado, cuja regra fundamental disso é que nenhuma abordagem, argumento ou suposição deverão ser considerados como acima de qualquer crítica. Ninguém deveria ser excluído da participação nesse debate por causa das opiniões que propõe; algumas pessoas podem, no entanto, achar que eles se fecharam porque não querem aceitar (ou se submeterem) a prática da crítica.

processo de secularização no que diz respeito a certas áreas de expressão e da experiência humana (religiosa, artística, poética) que, creio, representam as fontes profundas de valor. Minhas simpatias jazem na preservação desses valores; e a maioria da minha pesquisa é, em última análise, motivada por meu desejo de compreender as forças no desenvolvimento cultural moderno, que parecem ameaçá-lo. Ao mesmo tempo, estou convencido dos méritos do agnosticismo metodológico na ciência da religião. Essa combinação não cria qualquer problema, porque é perfeitamente evidente para mim que os valores em que acredito, pessoalmente, não se prestam à verificação/falsificação empírica ou racional. Pela mesma razão, embora eu acredite em uma dimensão metaempírica, que é relevante para a existência humana, mesmo que em um nível pessoal, eu mantenho essa crença fora da minha pesquisa. Da mesma forma novamente, acredito que certas circunstâncias e situações devem ser abordadas com o devido respeito às coisas “sagradas”, e estou profundamente preocupado com a erosão disso na sociedade contemporânea; não creio, no entanto, em uma realidade ontológica que poderia ser chamada de “o sagrado”. Finalmente, não acredito em uma “essência da religião” (para não falar das “religiões”); Estou interessado na definição de “religião” simplesmente porque prefiro trabalhar com os conceitos claramente demarcados ao invés das nebulosas. Suponho que essa combinação de interesses me faz uma espécie de monstro misto, e na verdade nunca senti a necessidade de me declarar “em favor de” uma dessas duas perspectivas e “contra” a outra. Talvez meu viés principal é que eu gostaria de ver, na pesquisa acadêmica e na sociedade, menos compartimentalização e mais intercâmbio de ideias e de interação entre diferentes perspectivas, como tenho achado frutífero e estimulante em meu próprio trabalho.

Historicizando o debate secular

Se nosso problema é como definir religião “a despeito da história”, ele pode agora ser descrito mais especificamente como o problema de como definir religião, “apesar da história moderna”. O fato da mudança histórica, como tal, em todos os períodos e contextos culturais (com suas implicações relativistas, veja acima), proporciona o desafio teórico principal para se definir. Mas o desafio se tornou agudo e inevitável devido ao fato de que

nos encontramos agora vivendo em um mundo que difere tão radicalmente de qualquer coisa conhecida no passado que nenhum princípio “eterno” ou lei parece ser capaz de explicá-lo. O processo ocidental de secularização se apresenta como o exemplo singular mais impressionante de um fenômeno historicamente contingente, radicalmente inovador, irreversível e imprevisível; e apenas se consegue evitar sua implicação relativista pelo comprometimento com a própria historicidade¹²⁵.

Isso significa que o requisito *mínimo* a uma definição de religião, “apesar da história”, deve ser que ela explicitamente leve em conta o abismo¹²⁶ que divide a sociedade secular contemporânea das sociedades anteriores ao (ou que de outra forma não foram afetadas pelo) processo de secularização. De modo algum é evidente que uma definição de religião possa ou deva ser aplicada a esse abismo. Esse ponto crucial é fundamental para a contribuição de Daniele Hervieu-Leger no presente volume, e refiro o leitor com reconhecimento de sua esplêndida análise de como e por que precisamente o debate sobre a secularização na sociologia da religião nos força a reconsiderar as abordagens tradicionais de definição. Hervieu-Leger aponta que a ascensão da “religiosidade alternativa” desde os anos 1960 deu uma nova urgência à questão de como demarcar “*les limites du religieux*”. Agora, como equívocos sobre isso continuam a ser comuns, mesmo entre acadêmicos profissionais da religião, deve ser salientado que “religiosidade alternativa” não se refere apenas a uma coleção exótica de seitas ou cultos à margem da sociedade. Proponho que o verdadeiro desafio reside no fato de que o chamado “ambiente de culto”¹²⁷ gerou, desde a segunda metade dos anos 1970, uma ideologia religiosa não sectária e altamente popular, normalmente referida como “Nova Era”. Talvez a mais notável (ousado dizer chocante?) indicação recente de quão profundamente as perspectivas da Nova Era penetraram a

¹²⁵ Geralmente por alguma forma de evolucionismo ou doutrina do progresso inevitável. Talvez devêssemos permitir a possibilidade suplementar de seu oposto lógico: o de uma “lei cósmica” de declínio histórico, como encontrado por exemplo, na macro-história “perennialista” de René Guénon (TROMPF, 1998). Porém, essa opção perennialista é parte de um esquema muito maior de ciclos cósmicos recorrentes. Do ponto de vista humano, um esquema histórico consistente de declínio inevitável (como implícito, por exemplo, pela segunda lei da termodinâmica; para uma tentativa ilustrativa de superá-lo, consulte Prigogine e Stengers, 1984) é ainda mais difícil de aceitar do que relativismo historicista.

¹²⁶ Falo de um “abismo” por causa de sua unicidade histórica. Para uma discussão mais detalhada, confira Hanegraaff (1997; 1998b).

¹²⁷ Veja Campbell (1972); Hanegraaff (1996, p. 13-18).

consciência popular é o fenomenal sucesso do *best-seller* de James Redfield, *The Celestine Prophecy*. O “fenômeno Celestine” veio como um choque e um enigma para muitas pessoas¹²⁸; um fator importante na religiosidade contemporânea, para o qual a qualificação “alternativa” não é muito apropriada.

Em um importante estudo recente da religião no mundo moderno, Steve Bruce¹²⁹ discute corretamente as novas religiões da década de 1970 e a Nova Era em capítulos separados, discutindo o fenômeno contemporâneo da “religião” Nova Era não como refutação, mas como uma confirmação da tese da secularização. A interpretação da Nova Era como uma “religião secular” vai ao encontro de minhas próprias conclusões. Bryan R. Wilson, um dos principais arquitetos da tese da secularização, aponta que ele nunca pretendeu que o conceito implicasse mais do que “o processo pelo qual as instituições religiosas, ações e consciência, perdem seu significado social”, ou seja, deixam de “ser significativas no funcionamento do sistema social”¹³⁰. A tese da secularização não implica necessariamente algo tão radical quanto se escrever secularização como “o fim da religião”, mas poderia significar apenas que o tecido social da sociedade secular não é mais inseparável das *instituições* religiosas. Não existe qualquer razão óbvia para que essas instituições não possam continuar a existir em papéis mais modestos, nem por isso a ideia de formas contemporâneas de “religião” independentes dos quadros institucionais tradicionais deve ser incompatível com a tese da secularização.

Que tal ideia é possível não implica que seja necessária. Pode-se argumentar que uma definição de religião com base em suas manifestações pré-seculares já é difícil o suficiente para ser compreendida, e não deveria ser ainda mais complicada, tentando incluir fenômenos da cultura secular como a Nova Era. Essa opção torna possíveis as pesquisas comparativas sistemáticas entre “religião”, de um lado, e esses fenômenos seculares, de outro. Sua principal desvantagem é que a descontinuidade entre religião e laicidade se torna

¹²⁸ O sucesso excepcional dessa espécie de *Trivialliteratur* espiritual horrivelmente escrito levou a reações de perplexidade e confusão na mídia e em vários grupos sociais de interesses especiais, como as igrejas. Para muitas pessoas, *The Celestine Prophecy* teve o efeito de repentinamente e inesperadamente tornar o pensamento novaerista “visível” e colocá-lo na agenda como um fenômeno social importante.

¹²⁹ Bruce, 1996, cap. 7 e 8.

¹³⁰ Wilson, 1982, p. 149-150.

ênfatisada de tal maneira que continuidades históricas entre “religião” e laicidade parecem estar excluídas de antemão. Assim, a porta permanece aberta ao fenômeno (infelizmente ainda comum) de um comparatismo anistórico, em que desenvolvimentos extremamente complicados são reduzidos, de maneira simplista, a tipos ideais (“religião” contra “laicidade”; “religião” contra “razão” etc.). Para o bem ou para o mal, portanto, precisamos nos atirar à sorte com a alternativa lógica: apesar das dificuldades óbvias, uma definição de “religião” precisa simplesmente dar espaço a uma análise em profundidade de como as tradições religiosas históricas são transformadas em novos contextos – até mesmo uma radicalmente nova, como a sociedade secular –, e/ou como a “religião” pode emergir em novas formas, mesmo sem depender de tradições anteriores. Tal definição possibilitará não apenas a pesquisa comparativa e sistemática, mas também a pesquisa histórica: ela permite uma percepção adequada da continuidade e descontinuidade histórica.

Uma definição tríplex em desafio à história

Mas é possível uma definição desse tipo? E se assim for, podemos impedir que se torne tão vaga e generalista ao ponto de não ter muita utilidade ou interesse? Ouso responder às duas perguntas com um confiante “sim”. A solução satisfatória exige, no entanto, que a definição assuma uma forma tríplex: uma definição geral, inclusiva, de “religião”, seguida por uma subdivisão dupla. Além de “religião”, precisamos definir “religiões” (sing. “uma religião”), bem como uma terceira categoria, que proponho referir como “espiritualidades” (sing. “uma espiritualidade”).

Sugeri anteriormente que o argumento completo de Clifford Geertz (em vez de sua definição bem conhecida) “implica em uma definição operacional de religião que pode ser formulada com maior precisão do que ele próprio fez”. Agora posso acrescentar que, para minha considerável surpresa, achei que o resultado seja superior a qualquer outra definição de religião que eu conheço: tem todas as suas vantagens e, tanto quanto posso perceber, nenhuma de suas desvantagens. Com referência direta ao argumento de Geertz, então, proponho o seguinte:

Religião = qualquer sistema simbólico que influencie as ações humanas, fornecendo possibilidades para manter contato ritualisticamente entre o mundo cotidiano e um quadro metaempírico mais geral de significados.

Essa definição satisfaz o critério de “intuitividade” de Spiro, e facilmente inclui o “velho tema” (Byrne, em outra parte desde livro) do budismo “ateísta”. Incorpora o *definiens* crucial de Durkheim, segundo o qual a religião é baseada em uma “divisão do mundo em dois domínios”. Inclui ainda, tanto quanto posso notar, todos os méritos das definições substantivas de Spiro e de Platvoet, com uma vantagem crucial. Geertz define religião como um sistema simbólico, deixando assim em aberto a questão de se esse sistema está ou não incorporado em uma instituição social. Como resultado, ele não exclui o fenômeno contemporâneo dos “sistemas simbólicos particulares”, tais como os já mencionados por Durkheim¹³¹ como uma ameaça potencial à sua própria definição de religião. Em suma, essa definição tem duas funções: não só abrange precisamente tudo o que qualquer um pode pretender intuitivamente se referir como “religião”, mas consegue, ao mesmo tempo, fazê-lo sem se tornar vago e trivial. Pelo contrário: em consonância com a intenção explícita de Geertz¹³², ela contém, em poucas palavras, uma agenda completa para a pesquisa.

A segunda parte de minha definição se refere às “religiões”. Uma religião (pl. religiões) pode ser definida pela adição de algumas palavras extras:

Uma religião = um sistema simbólico, incorporado em uma instituição social, que influencie as ações humanas, oferecendo possibilidades para manter contato ritualisticamente entre o mundo cotidiano e um quadro metaempírico mais geral de significados.

E finalmente, proponho demarcar uma segunda divisão intrínseca à “religião”. *Uma* espiritualidade pode ser definida pela seguinte reformulação:

Uma espiritualidade = qualquer prática humana que mantenha o contato entre o mundo cotidiano e um quadro metaempírico mais geral de significados por meio da manipulação individual dos sistemas simbólicos.

¹³¹ As formulações de Durkheim são quase como uma profecia da Nova Era, quando ele fala de “religiões individuais, que o sujeito constitui por si e celebra para si mesmo”, e especula que poderia chegar um dia “quando o único culto será aquele que cada pessoa pratica livremente em seu eu interior”: uma religião “que consiste inteiramente de estados interiores e subjetivos, e é livremente construída por cada um de nós” (DURKHEIM, 1912, p. 63-65).

¹³² Geertz, 1966, p. 4.

Agora, várias coisas devem ser imediatamente notadas aqui. Em primeiro lugar, não é necessariamente implícito que qualquer forma de “religião” deveria ser “uma religião” ou “uma espiritualidade”. Um excelente exemplo contemporâneo seria, na minha opinião, o movimento da Nova Era: esse fenômeno se qualifica como “religião”, mas não como uma religião ou uma espiritualidade (embora possa gerar novas religiões e, definitivamente, gere novas espiritualidades). Em segundo lugar, os conceitos de “prática” e “ritual” podem necessitar de esclarecimento. Não os percebo como alternantes ou opostos. Para falar de “manutenção” do contato com um quadro metaempírico de significados é implicar, pelo menos, um mínimo de consistência (isso é, um elemento de repetição intencional). Qualquer tipo de prática humana que satisfaça esse critério pode ser referida como tendo um caráter “ritual”. Por outro lado: pela palavra “ritual”, refiro-me principalmente ao fato de que certas coisas são *feitas*, com pelo menos um mínimo de coerência, de modo a manter o contato com a estrutura metaempírica de significados. “Crenças” desse quadro sobre a existência e relevância humana estão implícitas em tais práticas. Em terceiro lugar, é essencial enfatizar que tanto as religiões *quanto* as espiritualidades podem ser encontradas em contextos pré ou não seculares, bem como em contextos seculares. As subdefinições não foram pensadas como descrições de um período pré-seculares e um período secular na história da religião, mas como instrumentos analíticos e heurísticos geralmente-aplicáveis. Há religiões na cultura secular, assim como há religiões seculares (por exemplo, muitas das assim chamadas seitas¹³³); Da mesma forma, há espiritualidades pré e não seculares (por exemplo, muitas formas de misticismo e esoterismo ocidental). Entender as subdefinições em termos de períodos históricos seria perder o objetivo central sobre o que se pretende que sejam ferramentas flexíveis.

Conclusão: religião, secularização e o sagrado

É precisamente a flexibilidade dessa definição tríplice, como uma ferramenta analítica, o que considero como seu maior trunfo para uma abordagem sistemática e histórica combinada na ciência da religião. O conceito abrangente de “religião” garante uma

¹³³ Utilizo o termo seita no sentido de Colin Campbell (1972), em oposição aos cultos e fenômenos culturais.

medida suficiente de continuidade para tornar possível uma análise de “suas” transformações históricas e formas de manifestação. Ao mesmo tempo, os conceitos de “religiões” e “espiritualidades” tornam possível obter um controle sistemático sobre as descontinuidades da história, inclusive entre sociedades pré/não seculares e seculares. Com relação à “tese da secularização”, minha proposta é que o desenvolvimento da religião, do “pré/não-secular” para os contextos “seculares”, pode ser descrito e analisado como o processo social pelo qual a relevância das religiões gradualmente diminui na vida das pessoas, enquanto a relevância da espiritualidade na vida pessoal aumenta. Isso significa uma reorientação fundamental do debate sobre a secularização. O desafio não deve mais ser formulado em termos de uma tensão entre “religião e o secular”: essa oposição reflete ideologias suplantadas que impedem uma perspectiva adequada sobre os processos que realmente estão acontecendo na sociedade. Ao invés disso, atenção deve ser concentrada na análise da relação entre a espiritualidade e o secularismo, ou seja, entre as manifestações religiosas e não-religiosas da cultura secular.

Finalmente, essa mesma perspectiva nos permite compreender o sucesso notável do “sagrado” como um sinônimo cada vez mais popular ou alternativo para “religião” no século XX. Dizer que a mudança da importância social das religiões para as espiritualidades reflete a tendência da secularização de se deslocar de valores comuns aos mais individualistas é meramente afirmar o óbvio. Além disso, no entanto, chamo a atenção ao fenômeno das *reações seculares para a secularidade*. Desde o início, a cultura secular teve seus críticos; e hoje, expressões populares da cultura-crítica parecem apelar para grandes camadas da população geral. Muitas pessoas nascidas e criadas em um ambiente secular sentem que, de alguma forma, há algo faltando nelas; elas vivenciam uma falta de sentido no que a sociedade tem para lhes ofertar. Esse é o pano de fundo ao apelo popular de movimentos e autores que criticam coisas como o dualismo enraizado na cultura cristã e secular, sua ênfase unilateral na racionalidade discursiva e o desencantamento do mundo. Contudo, os mesmos indivíduos que expressam essa cultura-crítica, ou lhe são suscetíveis, são profundamente influenciado pelo pensamento secular. Os termos em que expressam sua crítica à cultura secular são, em muitos aspectos, uma expressão dessa mesma cultura,

e eles certamente não desejam um retorno às religiões tradicionais. Esse é o lugar onde o conceito de “sagrado” se apresenta como uma alternativa. Uma investigação, que data do início da década de 1970, de noções populares de “sagrado” entre a população geral, conduziu a essa conclusão:

O termo [sagrado], utilizado de forma geral e identificado com uma causa vagamente religiosa, expressa toda a ambivalência contemporânea *vis-a-vis* com a religião. Expressa uma apreciação da religião como a guardiã de um reino maior de significado, que é sentido como indispensável para a existência humana e cultural; mas muitas vezes reflete, assim, um ceticismo religioso e uma tendência para desmistificar ou desmitologizar costumes religiosos e discursos que representam a conexão com uma transcendência identificável¹³⁴.

Em outras palavras, a própria ideia de “sagrado” como fundamental para a religião é uma expressão típica da religião secular: acesso individual, vivencial, não institucional, e concentrando na imaginação (em vez de crenças discursivas) como um meio de mediação entre o mundo cotidiano e uma realidade metaempírica para além de toda expressão humana. Sugiro, portanto, que o conceito de “sagrado” pertence legitimamente ao campo da religião, mas não à esfera das religiões. Deve-se reconhecê-lo como uma expressão *êmica* característica das espiritualidades seculares *contemporâneas*, que tem uma função legítima, nesse contexto, mas não pertence ao contexto da religião pré/não-secular. A preferência de muitos estudiosos contemporâneos (e autores populares) por essa terminologia reflete seu interesse pessoal no que chamei de espiritualidades, e sua relativa falta de interesse nas religiões.

Na minha opinião, religiões e espiritualidades merecem igual atenção na ciência da religião. Sempre que um deles é enfatizado em detrimento do outro, *ambas* acabam sendo deturpados, e a ciência da religião sofre por consequência. Toda experiência espiritual individual pressupõe um contexto cultural do simbolismo coletivo, seja de um tipo religioso ou secular¹³⁵; por esta razão, nenhum estudo sério de espiritualidades pode se dar ao luxo de negligenciar as instituições sociais (tanto religiosas quanto seculares) que representam esse simbolismo. Inversamente, pelo simples fato de que representam e promovem sistemas

¹³⁴ Vergote, 1974, p. 488.

¹³⁵ Hanegraaff, 1998b.

simbólicos coletivos, destinados a serem relevante aos indivíduos, as religiões geram espiritualidades. Algumas podem assumir uma vida própria como formas não institucionais da religião, como no caso das tradições místicas e esotéricas dentro do contexto das religiões bíblicas/monoteístas¹³⁶: ainda um dos mais negligenciados e, conseqüentemente, menos compreendidos domínios na área¹³⁷. Esse último exemplo é apenas uma indicação de que definir a *Religionswissenschaft* como a disciplina que estuda as religiões e espiritualidades – e sua interação no contexto da religião – equivale a defender uma nova perspectiva sobre o campo e uma reestruturação necessária das agendas de pesquisa.

Referências

- ANONYMI, Forthcoming (1999), *Symboles et mythes dans Les mouvements initiatiques et esotériques (17ème-20ème siècles)*. Paris: Archè Edidit/La Table d'Emeraude.
- ARCELLA, L., P. Pisi & R. Scagno, (eds.) 1998, *Confronto con Mircea Eliade: Archetipi mitici e identita Storica*. Milano: Jaca.
- BAMBACH, C. R., 1995, *Heidegger, Dilthey, and the Crisis of Historicism*. Ithaca, etc.: Cornell University Press.
- BANTON, M., (ed.) 1966, *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (ASA Monographs 3). repr. London: Tavistock 1985.
- BATESON, G., 1972a, *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballantine Books.
- _____, 1972b, "Form, Substance, and Difference", in Bateson 1972a: 448-466.
- _____, 1979, *Mind and Nature: A Necessary Unity*. Toronto, etc.: Bantam Books.
- BATESON, G. & M. C. Bateson, 1987, *Angels Fear: Towards an Epistemology of the Sacred*. Toronto, etc.: Bantam Books.
- BERGER, A., 1994, "Mircea Eliade: Romanian Fascism and the History of Religions in the United States", in Harrowitz 1994: 51-74.
- BERLIN, I., 1955, "The Counter-Enlightenment", in Berlin 1982: 1-24.

¹³⁶ Algumas delas podem, claro, desenvolver-se em pequenas religiões. Que ordens esotéricas, irmandades e sociedades secretas se qualificam como "religiões" está implícito a minha definição.

¹³⁷ Faivre & Voss, 1995.

- _____, 1982, *Against the Current: Essays in the History of Ideas*. repr. Harmondsworth: Penguin.
- BOEKE, R., 1957, *Divinatie, met name bij Rudolf Otto*. Leeuwarden: Fedde Dijkstra.
- BRUCE, S., 1996, *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*. Oxford, etc.: Oxford University Press.
- CAILLOIS, R., 1939, *L'homme et le sacré*. rev. ed. Paris: Gallimard 1950.
- CAMPBELL, C., 1972, 'The Cult, the Cultic Milieu and Secularization', in *A Sociological Yearbook of Religion in Britain* 5: 119-136.
- CASTELLI, E., (ed.) 1974, *Le Sacré: Etudes et recherches*. Paris: Aubier.
- CLARKE, P. B., & P. Byrne 1993, *Religion: Defined and Explained*. New York: St. Martin 's Press.
- DESPLAND, M., 1991, 'The Sacred: The French Evidence', in *Method & Theory in the Study of Religion* 3, 1.
- DILLARD, A., 1974, *Pilgrim at Tinker Creek*. repr. New York: Harper Perennial 1988.
- DUBUISSON, D., 1993, *Mythologies du XX siècle (Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade)*. Lille: Presses Universitaires de Lille.
- DURKHEIM, E., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*. repr. 1960 (3rd ed. 1994), Paris: Presses Universitaires de France 'Quadrige'.
- _____, 1995, *The Elementary Forms of Religious Life* (Karen E. Fields, transl.). New York, etc.: The Free Press.
- ELIADE, M., 1957, *Das Heilige und das Profane: Vom Wesen des Religiösen*. Hamburg: Rowohlt.
- _____, 1976, *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions: Essays in Comparative Religions*. Chicago, etc.: University of Chicago Press.
- _____, 1978, *L'épreuve du labyrinthe: Entretiens avec Claude-Henri Racquet*, repr. Paris 1985: Pierre Belfond.
- _____, 1979a, 'Valorisation religieuse de la "terreur de l'histoire"', in Eliade 1979b: 368-370.
- _____, 1979b, *Histoire des croyances et des idées religieuses I*, Paris: Payot.
- FAIVRE, A., 1998, 'L'ambiguità della nozione di sacro in Mircea Eliade', in Arcella, Pisi & Scagno 1998: 363-374.

- FAIVRE, A., & K.-C. Voss 1995, 'Western Esotericism and the Science of Religions', in: *Numen* 42: 48-77.
- FAIVRE, A., & W. J. Hanegraaff (eds.) 1998, *Western Esotericism and the Science of Religions (Gnostica 2)*. Louvain: Peeters.
- FEYERABEND, P., 1975, *Against Method*, rev. ed. London, etc.: Verso 1988.
- FRAZER, J. G., 1900, *The Golden Bough. Part I: The Magic Art and the Evolution of Kings, Vol. I.* repr. London 1951: Macmillan.
- GEERTZ, C., 1966, 'Religion as a Cultural System', in *Banton* 1966: 1-46.
- HANEGRAAFF, W. J., 1995, 'Empirical Method in the Study of Esotericism', in *Method & Theory in the Study of Religion* 7, 2: 99-129.
- _____, 1996, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden, etc.: Brill.
- _____, 1997, *Christelijke Spiritualiteit en New Age: Over de rol van 'Celestijnse Beloftes' in een seculiere samenleving*. Utrecht: Universiteit Utrecht.
- _____, 1998a, 'On the Construction of 'Esoteric Traditions'', in Faivre & Hanegraaff 1998: 11-61.
- _____, 1998b, 'La fin de l'ésotérisme? Le mouvement du Nouvel Age et la question du symbolisme religieux', in Anonymi forthcoming (1999): 128-147.
- _____, 1998c, 'Reflections on New Age and the Secularization of Nature', in Pearson, Roberts & Samuel 1998: 22-32.
- _____, 1998d, 'The Emergence of the Academic Science of Magic: The Occult Philosophy in Tylor and Frazer', in Molendijk & Pels 1998: 253-275.
- HARROWITZ, N. A., (ed.) 1994, *Tainted Greatness: Antisemitism and Cultural Heroes*. Philadelphia: Temple University Press.
- MANN, T., 1924, *Der Zauberberg*, repr. Frankfurt a.M.: Fischer 1967.
- MAUSS, M., 1902-1903, 'Esquisse d'une théorie générale de la magie', repr. in Mauss 1995.
- _____, 1995, *Sociologie et anthropologie*. 6th ed. Paris: Presses Universitaires de France 'Quadrige'.
- MERKUR, D., 1996, 'Psychoanalytic Methods in the History of Religion: A Personal Statement', in *Method & Theory in the Study of Religion* 8, 4: 327-343.

- MOLENDIJK, A. L., & P. Pels (eds.) 1998, *Religion in the Making: The Emergence of the Sciences of Religion*. Leiden: Brill.
- MORRIS, B., 1987, *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NASR, S. H., 1981, *Knowledge and the Sacred*. New York: Crossroad Pub. Co.
- _____, (ed.), 1986a, *The Essential Writings of Frithjof Schuon*. Shaftesbury, etc.: Amity House.
- _____, 1986b, 'Introduction', in Nasr 1986a: 1-64.
- OTTO, R., 1917, *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. 3rd ed. Breslau: Trewendt & Granier 1919.
- PADEN, W. E., 1991, 'Before 'The Sacred' became Theological: Rereading the Durkheimian Legacy', in *Method & Theory in the Study of Religion* 3, 1: 10-23.
- PEARSON, J., R. Roberts & G. Samuel, (eds.) 1998, *Nature Religion Today: The Pagan Alternative in the Modern World*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- PLATVOET, J. G., 1990, 'The Definers Defined: Traditions in the Definition of Religion', in *Method & Theory in the Study of Religion* 2, 2: 180-212.
- POLAND, L., 1992, 'The Idea of the Holy and the History of the Sublime', in *The Journal of Religion* 72, 2: 175-197.
- PRIGOGINE, I., & I. Stengers 1984, *Order out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*. repr. London: Fontana 1985.
- SALER, B., 1993, *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*. Leiden, etc.: Brill.
- SCHUON, F., 1984, *The Transcendent Unity of Religions*. Wheaton, etc.: Quest Books.
- SEXSON, L., 1982, *Ordinarily Sacred*. repr. Charlottesville, etc.: University Press of Virginia 1992.
- SHARPE, E., 1986, *Comparative Religion: A History*. La Salle: Open Court.
- SMITH, H., 1984, 'Introduction to the Revised Edition', in Schuon 1984: IX-XXVII.
- SNOEK, J. A. M., 1987, *Initiations: A Methodological Approach to the Application of Classification and Definition Theory in the Study of Rituals*. Pijnacker: Dutch Efficiency Bureau.
- SPIRO, M. E., 1966, 'Religion: Problems of Definition and Explanation', in Banton 1966: 85-126.

STOCKING, G. W., 1968, *Race, Culture and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. New York, etc.: Free Press.

_____, 1987, *Victorian Anthropology*. New York, etc.: The Free Press.

STRENSKI, I., 1993, *Religion in Relation: Method, Application and Moral Location*. Columbia: University of South Carolina Press.

TAMBIAH, S. J., 1990, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge, etc.: Cambridge University Press.

TROMPF, G. W., 1998, 'Macrohistory in Blavatsky, Steiner and Guénon', in Faivre & Hanegraaff 1998: 269-296.

VERGOTE, A., 1974, 'Equivoques et articulation du sacré', in Castelli 1974: 471-492.

WILSON, B. R., 1982, *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.

YINGER, J. M., 1970, *The Scientific Study of Religion*. London: The MacMillan Company.