

A construção do campo epistemológico das ciências da religião: diferentes abordagens – das origens à contemporaneidade

Flavia Ribeiro Amaro¹

Resumo:

O artigo retoma o tema das origens da concepção de religião na modernidade e revisita as suas definições inaugurais, elaboradas na emergência dos primeiros estudos sistematizados realizados em universidades europeias. Para tanto, examinam-se as contribuições basilares de Max Müller, reconhecido como o precursor das ciências da religião, buscando reconstituir essa trajetória de desenvolvimento epistemológico da disciplina. O que implicou na problematização acerca dos limites desse conceito moderno de religião em face à experiência religiosa cotidiana de sujeitos particulares imbricados no contexto do pluralismo contemporâneo. Desse modo, cientistas da religião dedicados a apreender a religião vivida cotidianamente e interpretada pelos sujeitos comuns, não-eclesiásticos, têm se deparado com realidades religiosas plurais. Diante delas, esses sujeitos investigados proferem seus próprios arranjos pessoais, que por sua vez, escapam à lógica cartesiana e apreendem diversas variações. Essas vão desde manifestações de sincretismos, múltiplas pertencas e trânsitos religiosos a expressões culturais dispersas em espaços seculares. A pesquisa recorreu a uma revisão bibliográfica com o intuito de recobrir essa discussão de caráter epistêmico, que de tempos em tempos precisa se reacender entre os pesquisadores da religião.

Palavras-chave: ciências da religião; epistemologia; religião vivida; Max Müller

The construction of the epistemological field of religious sciences: reflecting on different approaches – from origins to contemporaneity

Abstract:

The article takes up the theme of the origins of the conception of religion in modern days and revisits its seminal definitions, elaborated in the emergence of the first systematized studies carried out in European universities. In

order to reach this goal, it is examined the basic contributions of Max Müller, recognized as the precursor of the sciences of religion, seeking to reconstitute this trajectory of the discipline's epistemological development. Such effort implied facing the limits of this modern concept of religion when it comes to the daily religious experience of particular subjects imbricated in the context of contemporary pluralism. Therefore, scientists of religion who have been dedicated to apprehend the daily lived religious manifestations, ones which have been interpreted by common, non-ecclesiastical subjects, have faced plural religious realities. In the face of these realities, these investigated subjects pronounce their own personal arrangements, which escape the cartesian logic and apprehend several variations. These ones, on their instances, range from manifestations of syncretisms, multiple belongings and religious transits to cultural expressions dispersed in secular spaces. The research chose a bibliographic review to cover this discussion of an epistemic nature, which from time to time needs to be rekindled among researchers of religion.

Keywords: religious sciences; epistemology; origin; Max Müller

La construcción del campo epistemológico de las ciencias de la religión: reflexiones sobre diferentes enfoques, desde los orígenes hasta la contemporaneidad

Resumen:

El artículo retoma el tema de los orígenes de la concepción de la religión en la modernidad y revisa sus definiciones inaugurales, elaboradas en el surgimiento de los primeros estudios sistematizados realizados en las universidades europeas. Para ello, se examinan los aportes básicos de Max Müller, reconocido como el precursor de las ciencias de la religión, buscando reconstituir esta trayectoria de desarrollo epistemológico de la disciplina. Esto implicó la problematización de los límites de este concepto moderno de religión frente a la experiencia religiosa cotidiana de sujetos particulares imbricados en el contexto del pluralismo contemporáneo. De esta manera, los científicos de la religión dedicados a aprehender la religión vivida cotidianamente e interpretada por sujetos comunes, no eclesiásticos, se han enfrentado a realidades religiosas plurales. Frente a estos, los sujetos investigados pronuncian sus propios arreglos personales, que a su vez, escapan a la lógica cartesiana y aprehenden diversas variaciones. Estas variaciones van desde manifestaciones de sincretismos, pertenencias múltiples y tránsitos religiosos hasta expresiones culturales dispersas en espacios seculares. La investigación recurrió a una revisión bibliográfica, con el fin de abarcar esta discusión de carácter epistémico, que de vez en cuando necesita ser reavivada entre los investigadores de la religión.

Palabras clave: ciencias de la religión; epistemología; religión vivida; Max Müller

Introdução:

Desde os primórdios dos estudos sistematizados sobre a religião não há consenso quanto a uma definição precisa do que seja a “religião”. Constata-se que as explicações admitidas no passado clássico da disciplina já não conseguem abarcar a contento a complexidade de sua feição atual. Cientistas da religião da atualidade, dedicados a apreender a religião vivida cotidianamente e interpretada pelos sujeitos comuns, não-eclesiásticos, têm se deparado com realidades religiosas plurais, diante das quais esses sujeitos investigados proferem seus próprios arranjos pessoais. Tais arranjos, por sua vez, escapam à lógica cartesiana, nominal, diferencial e segmentada, e apreendem diversas variações, que vão desde manifestações de sincretismos, múltiplas pertencas e trânsitos religiosos a expressões culturais dispersas em espaços seculares. É notório que exista e que eles administrem, inclusive, variações internas às próprias religiões institucionalizadas, que redundam em formas diferentes de se experimentar e interpretar a mesma tradição religiosa. De modo que se considera que as explicações comumente divulgadas pelas ciências convencionais ocidentocêntricas conseguem apenas em partes compreender, formal e genericamente, fenômenos tão heterogêneos como os desdobramentos das religiões vividas pelos sujeitos no contexto do pluralismo religioso contemporâneo.

Desde o começo dos estudos acadêmicos da religião realizados em universidades europeias, inúmeras definições de religião e diferentes enfoques epistêmicos foram admitidos pelos pesquisadores. Todavia, ressalta-se aqui a necessidade de considerar o fato de que tais definições e apreensões epistemológicas de religião partiam sempre do protótipo das religiões monoteístas ocidentais, responsáveis por fornecerem as noções de religião tidas como válidas pelo Ocidente. E especialmente no caso do Brasil e da América Latina, o cristianismo desempenhou esse papel, ao estabelecer valores e normas que influenciaram diversas áreas da sociedade como economia, política, cultura e conhecimento. Mesmo

com o advento do secularismo, que separou a Igreja do Estado, ressonâncias dessas influências religiosas continuaram presentes e atuantes, estabelecendo um *ethos* normativo cristão abrangente.

Reconhece-se, portanto, que exista uma certa dificuldade implícita em enquadrar e definir tradições não ocidentais, pré-modernas, sincréticas, populares e/ou mesmo elucubrações contemporâneas de uma religiosidade e espiritualidade subjetiva, individual, sob a circunspeção da noção de “religião”, tal como fora definida pelos clássicos da disciplina. Dado que os modelos legitimados pela lógica racionalista ocidentocêntrica moderna são baseados, sobretudo, nos monoteísmos ocidentais: judaísmo, cristianismo e islã, excluindo assim expressões pré-modernas, híbridas e/ou não compatíveis com os padrões ocidentais dominantes.

Defende-se assim que, para melhor compreendermos as dinâmicas religiosas contemporâneas, é essencial voltarmos-nos às suas raízes originárias e buscar pelas definições de religião elaboradas nas primícias dos estudos acadêmicos sobre a religião, desenvolvidos durante o imperialismo europeu. Por isso, aciona-se as exordiais contribuições de Frederich Max Müller (1823- 1900), conhecido por promover o orientalismo e o método comparativo das religiões no Ocidente. O intuito é efetuar uma revisão crítica acerca das motivações e dos fundamentos teóricos que instituíram este campo de saber – as ciências da religião – na academia. Assim, busca-se reconstruir, em termos gerais, aspectos relacionados às origens da disciplina e à sua trajetória de desenvolvimento até a sua configuração atual – revelando tendências da abordagem acerca da religião desenvolvidas por teóricos do Norte global.

Defende-se que examinar as origens do conceito de religião corresponde à uma espécie de transgressão do pacto moderno, que implicava na aceitação e reprodução da categoria tal como ela fora proposta pelos intelectuais ocidentais, sem contestação. Nesse sentido, tivemos que aceitar esse engodo historicamente imposto, pouco nos questionando sobre seus postulados classificatórios arbitrários. E, à vista disso, o desafio que se apresenta aqui é justamente assumir o risco de confrontar paradigmas arraigados e nos lançarmos nessa empreitada, um tanto quanto polêmica, de

contribuir para a ressignificação do conceito de religião admitido pela academia. Tal esforço precisa ser encarado com base numa atualização a partir da interpretação das vivências dos sujeitos que experienciam a religião em primeira mão, cotidianamente – num movimento que reconhece as mudanças em curso e busca entendê-las, sem prescindir da diligente importância de suas fontes originárias. Contudo, adverte-se que, para refletir a partir de tal apreensão supostamente trivial e extraoficial de religião, há de se ter fôlego para lidar com as prováveis críticas daqueles que não ousam romper com a ortodoxia da ciência moderna, pautada por um cartesianismo reducionista e excludente.

O artigo está dividido da seguinte maneira: primeiramente, problematiza-se a eficácia do conceito de religião administrado pela academia em relação à compreensão de “religião vivida²” pelos sujeitos contemporâneos. Aciona-se as contribuições de Masuzawa (2005), que evidenciam como a religião pode ser entendida como uma invenção da modernidade e como ela reflete práticas de poder a partir da construção de conhecimento acerca da religião.

Em seguida, na segunda parte, comenta-se sobre a influência dos movimentos culturais que prepararam o terreno para a emergência dos estudos acadêmicos da religião: o Renascimento, o Iluminismo, o Protestantismo e o Romantismo.

Já a terceira parte apresenta a biografia de Max Müller em consonância com a sua bibliografia, ressaltando as nuances do contexto colonialista/imperialista em que ele formulou o seu pensamento. Discute-se a respeito de sua filiação religiosa, sobre como ele encarou as tradições asiáticas sob o prisma das categorias cristãs e sobre como ele reagiu às críticas que recebeu.

Por fim, reflete-se sobre os motivos que levaram o pensamento do autor a cair no ostracismo e comenta-se sobre o impasse com a antropologia formulada por Edward Burnett Tylor (1832-1917),

2 A categoria “religião vivida” é uma proposta de apreensão interpretativa recente, introduzida pelos pesquisadores da *Harvard Divinity School*, em 1997. Esse projeto buscava investigar como os sujeitos praticavam a religião em seu cotidiano. Seu intuito era averiguar as expressões religiosas que se anunciavam para além do caráter institucional. São referências nesses estudos Robert Orsi, David Hall, Mc Guire e Nancy Ammermann (2016).

que postulava um método empírico de obtenção de informações etnográficas a partir da técnica da observação participante. Procura-se, assim, demonstrar como essa divergência teórico-metodológica está presente nas raízes de um embaraço intrínseco ao próprio campo epistemológico das ciências da religião, cujas abordagens geralmente alternam-se entre explicação e interpretação, objetividade e subjetividade, sociedade e sujeito, a imprevisibilidade da empiria e a previsibilidade da teoria.

A “religião vivida” no contexto plural atual e a categoria “religião” dos precursores da disciplina: aproximações e distanciamentos

Parte-se do prognóstico de que a categoria “religião” elaborada pelos autores clássicos das ciências da religião já não consegue circunscrever a contento sua feição plural atual. Reconhece-se que a conceituação de religião sofreu inúmeras transformações desde os seus tempos inaugurais, sendo convertida em uma infinidade de variações na contemporaneidade.

O campo religioso da atualidade é caracterizado pela pluralidade de denominações religiosas em interação na sociedade global. Diante do pluralismo, intrínseco às sociedades modernas ocidentais, os sujeitos particulares têm à sua disposição uma ampla gama de religiões e de possibilidades de adesão.

Parte-se do pressuposto de que as religiões são múltiplas, diversas e pautadas por porosidades constitutivas que se deram em função de uma variedade de processos que envolveram agenciamentos e atravessamentos entre a esfera pública e a religião, implicados na construção do sujeito social plural. Assim, reconhece-se que a definição de religião com fronteiras bem delimitadas umas em relação às outras, ao contrário do que supunha a lógica cartesiana moderna, não se aplica na prática. Pois as religiões são fluídas, permeáveis, heterogêneas, não estáticas. Testemunha-se, assim, a configuração de um campo religioso em que as diferenças religiosas institucionalizadas já não correspondem, necessariamente, às experiências religiosas dos sujeitos comuns em suas vidas cotidianas. Nessa perspectiva considera-se que as religiões, embora possuam feições públicas distintas umas das outras, na trivialidade

das práticas religiosas cotidianas são objeto de processamento por parte dos sujeitos, que elaboram suas próprias sínteses entre elas, acionando variáveis crenças e articulando diferentes explicações para as suas urgentes questões existenciais.

Toma-se da hipótese de que a definição de religião que leva em consideração a perspectiva da diferença religiosa, preocupada com o estabelecimento de fronteiras bem delimitadas entre as diversas religiões é fruto de um construto ideológico moderno. Esse construto acabou corroborando para o fortalecimento de uma perspectiva distintiva, discriminatória, competitiva – responsável pelo acirramento das disputas concorrenciais no campo religioso, e que em um extremo resultam em fundamentalismos e/ou transformam a religião em mercadoria. Na medida em que a pluralidade religiosa desencadeia a concorrência capitalista, essa disputa impulsiona a pluralidade religiosa – numa dialética que se retroalimenta indiscriminadamente.

Considera-se essa classificação moderna de religião como arbitrária, tendo em vista que ela não retrata a experiência cotidiana de sujeitos comuns com suas *bricolagens* singulares. Trata-se, portanto, de um conceito forjado “de cima pra baixo”, na esteira do colonialismo, que não reflete a realidade empírica cotidiana dos indivíduos. Nesse sentido, defende-se que importa mais, por um lado, buscar pelos usos e definições de religião elaborados por aqueles que lançam mão de seu significado para uma aplicação prática no dia a dia do que, por outro lado, os usos formais-institucionais, doutrinários, elaborados na antiguidade clássica ou presentes apenas nos discursos proferidos por lideranças eclesíásticas, embora não se exclua a sua relevância.

Masuzawa (2005) defende o argumento que a diversidade de religiões presente no campo religioso da atualidade não é decorrente de uma descoberta tardia de tradições soterradas. Pois o pluralismo religioso de hoje é resultado, dentre outros fatores, da própria construção histórica do conceito de religião pela academia. Tendo em vista que, a partir do momento em que outros sistemas de sentido foram sendo reconhecidos como de caráter religioso pelos intelectuais pioneiros das ciências da religião, uma abertura à pluralidade religiosa foi concomitantemente instituída. Ainda que

tais autores, através da retórica científica moderna, testificassem um discurso que antepunha a hegemonia cristã e o universalismo ocidental como hierarquicamente mais evoluídos e/ou legítimos, a abertura ao reconhecimento de que outras tradições possuíam os seus próprios códigos e sistemas de sentido – e que, portanto, poderiam ser examinadas sob a perspectiva analítica do conceito científico de religião – pode ser considerado um marco inaugural não só da disciplina, mas da predisposição à aceitação da diversidade religiosa existente no mundo. A autora parte da conjectura de que as religiões são invenções modernas, alicerçadas pela lógica racional ocidentocêntrica. O que não significa que os diversos sistemas de sentido, as comunidades e as múltiplas organizações religiosas dispostas pelo globo sejam todos fruto do imaginário europeu. Implica que, ao articular as categorias de classificação científicas modernas para apreender essas diferentes práticas mítico-rituais em uma esfera equivalente, distintas expressões foram admitidas sob a alcunha de “religiões mundiais” e entendidas como sendo passíveis de serem comparáveis. Isto é, as diversas manifestações de contato humano com o sagrado passaram a ser concebidas mediante os termos e métodos do aparato epistemológico ofertado pelo racionalismo moderno e definidas, portanto, como religião.

A autora associa a construção da noção de pluralismo a uma estratégia de fortalecimento do universalismo ocidentocêntrico e trata das dimensões políticas e culturais relacionadas à interpretação acadêmica das religiões. Assim, defende que os intelectuais europeus, tal como Müller, ao inventarem as religiões estavam na realidade formulando classificações e definições arbitrárias que, por sua vez, impulsionaram a criação de entidades institucionais e organizacionais, que se tornaram novos objetos históricos – as religiões. (MASUZAWA, 2005)

O papel da invenção da religião no processo de expansão colonial europeia na modernidade precisa ser destacado. Conforme coloca Lauri Emilio Wirth em relação a apreciação dos povos colonizados, “[...] a desqualificação de seus universos simbólicos como supersticiosos, irracionais e primitivos, cumpre assim uma função na imposição do novo padrão de poder.” (2013, p.135) Nessa lógica, era preciso dividir para conquistar, segmentar as tradições

religiosas, ao passo que as constringia em definições e delimitações comparadas com a cosmovisão cristã. Nesse ínterim, dois períodos distintos no que tange ao engajamento da religião foram observados, “[...] o primeiro refere-se à hegemonia ibérica na expansão europeia, o segundo à hegemonia anglo-saxônica.” (WIRTH, 2013, p. 134) De modo que

Os estudos da religião propriamente ditos iniciam-se no período anglo-saxão da expansão europeia. Nesse período, a rigor, a religião já não é mais necessária para dar sentido ao colonialismo. Se no período ibérico religiosos invariavelmente acompanhavam as expedições de conquista, no período anglo-saxão o religioso cede seu lugar ao cientista. (WIRTH, 2013, p. 136)

As contribuições científicas de Müller se manifestaram, propriamente, nesse contexto anglo-saxão. O colonialismo britânico patrocinou as primeiras empreitadas investigativas acadêmicas com o foco na religião. À vista disso, o teólogo reitera que

Nesse deslocamento da religião de referência de sentido a objeto de pesquisa, é necessário distinguir dois movimentos distintos, embora com vários níveis de influências transversais. Um é o grande leque de pesquisas sobre a religião dos outros, dos conquistados pela expansão colonial; outro movimento é a disputa sobre a religião dentro da própria Europa. Ambos os movimentos são o verdadeiro berço de conceitos, modelos interpretativos e teorias da religião hoje considerados clássicos nos estudos da religião. A influência desse lugar hermenêutico na própria configuração do arsenal teórico dos estudos da religião é, a meu ver, um tema à espera de debate mais aprofundado. (WIRTH, 2013, p. 136)

No princípio as abordagens dos estudos da religião estavam comprometidas com o projeto colonialista, assumindo como método a filologia e a hermenêutica dos textos descobertos e copilados. Essas tinham no cristianismo o principal referencial para as suas comparações, privilegiando recortes institucionais e macroestruturais da religião. Contudo, desde a construção da crítica pós-colonial esse quadro foi se transformando, as pesquisas se tornaram mais localizadas, passando a se interessar pela crença, admitindo métodos

empíricos e recaindo na perspectiva do indivíduo. Desse modo, dando um salto das origens à contemporaneidade da apreensão da religião como objeto de estudos, aciona-se as contribuições de Peter Berger (2017), que partindo de uma apreensão do sujeito, apregoa que a pluralidade institucional das religiões provoca o enfraquecimento das estruturas de plausibilidade. Nesse sentido, ao invés de certezas concretas, tem-se a fluidez da dúvida. Para Berger, a demanda pelas escolhas de adesão a discursos religiosos e as heresias administradas pelos sujeitos contemporâneos partem de um imperativo moderno herético. Dado que, diante do pluralismo religioso, o sujeito se vê imbuído da necessidade de fazer escolhas frente a uma multiplicidade e diversidade de opções. Destarte, o autor propõe que se tome “[...] a experiência humana como ponto de partida da reflexão religiosa, e recorrendo a métodos [...] para descobrir aquelas experiências humanas encarnadas nas várias tradições religiosas.” (BERGER: 2017, p. 154)

Acredita-se que a definição de religião, bem como de seus desdobramentos como o pluralismo e o secularismo, tomados como marcos teóricos modernos – cujas diferenças religiosas seriam supostamente bem delimitadas, não é compatível com a experiência contemporânea de sujeitos que acionam uma religião e uma espiritualidade viva, cujas fronteiras estão borradas, dado à sua constante transformação.

O termo “ciência da religião”, para designar uma disciplina acadêmica autônoma voltada à reflexão sobre o tema da religião aparece em 1867, no prefácio do livro *Chips from a German Workshop*, de Max Müller. Porém, sob o ponto de vista do sujeito, o emprego coloquial da palavra “religião” não corresponde a seu uso acadêmico ou institucional.

As religiões vividas na prática extrapolam as religiões institucionalizadas. Para Ammerman (2007), a religião extrapola a sua instituição, bem como as ideias teológicas que ela postula. “A religião hoje é plural (e pode sempre ter sido). Idéias e práticas religiosas podem estar presentes mesmo quando não são teologicamente puras nem socialmente isoladas³.” (AMMERMAN:

3 “Religion today is plural (and may always have been). Religious ideas and practices may be present even when they are neither theologically pure nor

2007, p. 6 [*tradução nossa*]).

Por conseguinte, a diversidade religiosa não pode ser confundida com pluralismo. Pois a ideia de pluralismo remete às religiões institucionalizadas e a noção de diversidade religiosa alude à livre manifestação do sagrado na sociedade, que ocorre desde tempos pré-modernos e imemoriais. Desse modo, definir o que seja religião corresponde a um ensejo que carrega predisposições, preferências e preterições, além de considerar um recorte histórico e político. À vista disso, algumas interpretações irão privilegiar aspectos ligados ao arraigado modelo ocidentocêntrico, enquanto outras irão priorizar aspectos fluidos, ligados às religiosidades não institucionalizadas, populares, sincréticas. Assim, ao empregar a palavra religião para se definir ou se descrever a cosmovisão sagrada de um determinado indivíduo ou grupo social é imprescindível que se leve em consideração certos contextos específicos, localizados no tempo e no espaço. Pois falar de religião no passado não é a mesma coisa que falar de religião no presente, embora a categoria abrangente de religião consiga expressar consensos que possam ser admitidos tanto antes quanto agora.

Por esse ângulo, Penny Edgell (2012) coloca que a “religião vivida” tem a ver com as práticas cotidianas de sacralização, que podem ou não coincidir com as definições coletivas e institucionalizadas do sagrado. Por isso, é importante articular abordagens que enfatizem uma compreensão de religiosidade não institucional, que parte da autonomia da agência individual dos sujeitos religiosos. Tal perspectiva desloca-se na contramão dos postulados clássicos da disciplina de estudos da religião, que se pautavam exclusivamente por textos, tidos como fonte de ensinamentos sagrados e que deveriam ser perpetuados e aceitos como verdade irrefutável.

A perspectiva epistemológica da “religião vivida” nasce, conseqüentemente, em decorrência da constatação de que houve transformações substanciais na cultura, na sociedade e no campo religioso, que por sua vez acarretaram mudanças na forma de fazer ciência e compreender epistemologicamente a categoria “religião”.

socially insulated.” (Ammerman: 2007, p. 6)

Pensar em “religião vivida” no contexto do Brasil de hoje, por exemplo, é conceber tanto as influências das religiões indígenas, pré-modernas, matrizes africanas, populares, das vertentes tradicionais, quanto de sincretismos, múltiplas pertenças, expressões contemporâneas presentes na mídia, na cultura pop etc. Assim, estudos sobre espiritualidade, magia e práticas religiosas ordinárias passam a despertar mais o interesse nos pesquisadores que as feições oficiais e doutrinárias presentes nas escrituras sagradas e/ou proferidas exclusivamente pelas lideranças eclesásticas.

Defende-se aqui que, embora as religiões sejam afamadas como sendo as principais responsáveis por produzirem as cosmovisões e as culturas religiosas, elas não são as únicas possibilidades de se experimentar o contato com o sagrado, pois não é somente por meio dos textos ou dentro de templos religiosos institucionalizados que os sujeitos podem abstrair significados relativos ao sagrado através das formulações da religião. Nesse sentido, a diligência do pesquisador volta-se ao exame das variações empíricas presentes nas práticas cotidianas voltadas à sacralização da vida. O pesquisador se interessa em descobrir como as práticas religiosas são desencadeadas no dia a dia. A proposta de associar a perspectiva institucional à dimensão experiencial dos sujeitos religiosos se fia na prerrogativa de que tal intersecção permite um maior aprofundamento da compreensão do fenômeno religioso na contemporaneidade.

Assim, “Em resposta à crise de definição, a abordagem da religião vivida promoveu o abandono de entendimentos pré-definidos de religião como ponto de partida de análise em favor de uma ênfase nas atividades e interpretações dos indivíduos.”⁴ (KNIBBE; KUPAI: 2020, p.159)

Dito isso, voltemo-nos às contribuições dos precursores dessas classificações e definições elaboradas no passado da disciplina. Max Müller é o principal representante dessa tradição de estudos orientalistas e comparados da religião, que inaugurou o campo epistemológico das ciências da religião. Por essa razão, justifica-se

4 “In response to the crisis of definition, the lived religion approach has promoted the abandoning of pre-defined understandings of religion as a starting point of analysis in favor of an emphasis on the activities and interpretations of individuals.” (KNIBBE; KUPAI: 2020, p.159)

aqui a importância de revisitar o seu legado com vistas a resgatar os contextos e processos relacionados à institucionalização dos estudos da religião nas universidades europeias. Para se ter uma noção de como o campo epistemológico das ciências da religião admitiu e construiu seu objeto no início do processo de institucionalização da disciplina e como ao empregarmos esse termo “religião” hoje, inevitavelmente, acionamos um determinado enquadramento conceitual elaborado durante esse período histórico.

Dimensionando o passado e o presente da disciplina, defende-se que é preciso que o cientista da religião atual desenvolva a capacidade de associar perspectivas moderno-rationais e decoloniais. Para tanto, engendra atualizações que levam em consideração tanto os aportes científicos clássicos quanto os incrementados pelos novos paradigmas pós-coloniais e decoloniais, nos quais as experiências místico-religiosas de sujeitos particulares passaram a ser admitidas como profícuas fontes de investigação científica. Importa elaborar estratégias capazes de compreender como os sujeitos entendem a religião na prática cotidiana, o que implica recorrer à *bricolagem* particular que eles elaboram diante do pluralismo – e que envolve sincretismos, múltipla pertencças e trânsitos religiosos entre as diferentes religiões.

O conceito de religião tem sido revisitado e ressignificado sobretudo após a década de 1990, quando os pesquisadores buscaram resgatar a genealogia dos estudos da religião e a confrontá-la com as transformações e as vivências contemporâneas. Por efeito da conformação desse cenário investigativo crítico, a abordagem da “religião vivida” busca evidenciar o problema da falta de correspondência entre as definições clássicas de religião e a experiência cotidiana de sujeitos que, em suas práticas mítico-rituais corriqueiras, acionam uma diversidade de referências religiosas, atendendo a diferentes demandas existenciais, materiais e espirituais. Nessa perspectiva analítica, tanto os textos oficiais e vernáculos proferidos pelas autoridades eclesiais, que serviram de base para um aprofundamento no entendimento e delimitação do que seja a religião, quanto as experiências religiosas cotidianas dos sujeitos servem de objeto de estudos. E, nesse sentido, importa compreender como a religião foi e continua sendo interpelada pela

academia de maneira a encarar essas múltiplas possibilidades de entradas analíticas.

A preparação do terreno para o surgimento do campo de estudos da religião

Discute-se neste tópico como determinados movimentos culturais podem ser apontados como responsáveis por preparar o terreno para a emergência dos estudos acadêmicos da religião. Considera-se que o Renascimento, o Iluminismo, o Protestantismo e o Romantismo, cada qual à sua maneira, corroboraram para a formulação do conceito de religião e para a institucionalização de seus estudos nas universidades europeias.

O pensamento ocidental moderno convencionou reconhecer Max Müller como o pesquisador pioneiro das ciências da religião. O indólogo proferiu uma série de célebres palestras no Instituto Royal, responsáveis por avigorarem a disseminação do método e da teoria concernente às ciências da religião, inaugurando publicamente a disciplina. Ao divulgar as suas ideias orientalistas como orador em palestras públicas, ele se tornou amplamente conhecido e reconhecido.

Destarte, na segunda metade do século XIX, o estudo da religião adquiriu caráter institucional e as universidades foram implementando cadeiras e cátedras destinadas ao desenvolvimento desse campo científico. Coincidentemente, a emergência do estudo acadêmico da religião aconteceu simultaneamente ao desdobramento do projeto colonial⁵ e do encontro europeu com as alteridades culturais e religiosas além-mar.

Com esse novo contexto de conexões globais, os inauditos mundos religiosos do outro se apresentavam ao europeu na medida da expansão colonizadora. Todavia, vale ressaltar que se tratava de encontros interculturais, pois os trânsitos não eram exclusivamente de mão única. É preciso admitir que o processo de expansão europeia não era simplesmente um projeto de conquista e

5 A Índia àquela altura acabara de ser colonizada pela Inglaterra – o que aconteceu em 1857. No final do século XVIII e início do século XIX potências europeias colonizaram praticamente toda a África e maior parte da Ásia – berço de culturas e religiões doutrinariamente profundas e já estabelecidas.

dominação, mas irrevogavelmente, também, de abertura e adaptação à alteridade presente no novo mundo.

Entrementes, a acusação de paganismo antes destinada às religiões não-europeias pré-modernas foi paulatinamente sendo substituída pelo reconhecimento da diversidade religiosa sob o prisma da ideia de pluralismo – processo fundamental para o empreendimento do estudo das religiões a partir da perspectiva científico-racional. Pois o projeto imperialista/colonialista estava intimamente relacionado ao projeto racional/moderno de descoberta e tradução dos sistemas de significação dos povos colonizados.

Àquela altura já havia se acumulado um significativo montante de informações e materiais sobre religião, tais como: a descoberta e tradução de textos sagrados em todo o mundo, a descoberta de artefatos e evidências arqueológicas que fundamentavam os estudos da religião, bem como os empreendimentos colonizadores que já haviam fornecido dados etnográficos sobre a África, Austrália, Ásia e Américas. De modo que, conforme a Europa avançava em seu projeto colonizador, textos e evidências materiais e simbólicas acerca de outras tradições religiosas não-cristãs eram reveladas, copiladas e examinadas.

Com relação ao encontro europeu com outras culturas, duas posturas foram majoritariamente assumidas: confronto ou conciliação – ambas correspondem a posturas análogas ao que tange o tratamento do fenômeno religioso do outro por parte da academia desde seu processo de institucionalização na modernidade.

Porém, para além do encontro europeu com a alteridade religiosa do colonizado e do reconhecimento da pluralidade religiosa existente no mundo, deve-se reconhecer que o terreno foi sendo preparado por diferentes movimentos culturais que irromperam em seio europeu naquele período. “Os movimentos do Renascimento, da Reforma, do Iluminismo e do Romantismo afetaram profundamente a compreensão religiosa do universo⁶.” (AKRAM, 2016, p. 17 [*tradução nossa*]) Nessa perspectiva, processos variados de desenvolvimento do campo científico de estudos da religião devem ser considerados.

A partir da perspectiva que privilegia o Renascimento, a história

⁶ “Renaissance, Reform, Enlightenment, and Romanticism movements had deeply affected religious understanding of the universe.” (AKRAM: 2016, p. 17)

das religiões pode ser admitida como resultado do esforço da filologia em copilar, traduzir e interpretar textos sagrados de distintas tradições religiosas pertinentes aos territórios colonizados pela Europa. O Iluminismo, por sua vez, corresponde à relação originária descrita pela maioria dos pesquisadores interessados nas origens do campo epistemológico das ciências da religião, que atribui à sua ênfase a eclosão da visão humanista, universalista e na predominância da confiança na razão científica. Já a Reforma interferiu na medida em que os postulados liberais protestantes arregimentaram a liberdade de pensamento, que por meio de um espírito contestador do despotismo do catolicismo romano, abriu precedente para a expressão da livre consciência crítica e da autonomia do sujeito em buscar por suas próprias inclinações religiosas. E, por fim, a narrativa que destacava o papel do Romantismo⁷ reconhecia como as religiões exerciam fascínio e moldavam o pensamento, a cultura, o comportamento e as emoções humanas. Alguns românticos preferiam “[...] uma espiritualidade mística e monística, em vez do monoteísmo personalizado da tradição abraâmica.” (STRENSKI: 2020, p. 260), eles encaravam as religiões como sobreviventes, mas não como meras relíquias e sim como algo vivo, em constante transformação. Tratava-se de uma interpelação que deixava transparecer a perspectiva do sujeito e que reconhecia ambivalências, ao invés de idear um processo linear evolutivo.

Em linhas gerais, a disciplina deve sua existência à experiência cultural das modernas sociedades europeias e norte-americanas, que culminaram em novas e inovadoras formas de inter-relacionar fé e razão, ciência e religião, tradição e modernidade. Por um lado, a expansão da Europa e o conseqüente engajamento com a alteridade religiosa e cultural desempenharam um papel, enquanto os movimentos culturais como o Renascimento, a Reforma, o Iluminismo e o Romantismo prepararam o terreno para um olhar crítico e objetificado sobre o fenômeno da religião, por outro⁸. (AKRAM, 2016, p. 28)

7 Schleiermacher pode ser associado à essa corrente do Romantismo. Segundo Wirth, “Schleiermacher desloca a explicação do que seja a religião de um *locus* exterior para situá-la no interior do indivíduo como ‘senso e gosto pelo infinito’, ‘como sentimento de dependência absoluta’. Nesse sentido, a religião é ‘uma província particular do espírito humano’, e a verdade religiosa só é compreensível se vinculada ao sujeito religioso que a afirma.” (2013, p. 136)

8 No original lê-se: “Broadly speaking, the discipline owes its existence to

Akram (2016) propõe a integração de várias abordagens interpretativas acerca da origem da religião e dos estudos da religião. Ele parte do pressuposto de que o campo epistemológico dos estudos da religião já emerge articulando uma diversidade de abordagens, perspectivas teóricas e contextos regionais específicos – o que revela a dificuldade de estabelecer uma só explicação como incontestada e/ou oficial. Isto é, segundo sua concepção, o campo de estudos da religião já nasce pautado por narrativas heterogêneas sobre os seus primórdios constitutivos. Diante dessa constatação, o pesquisador busca dimensionar as várias inclinações teórico-metodológicas e epistemológicas predominantes para uma compreensão contextual do estudo das religiões em nossos tempos.

Partindo desse raciocínio considera-se que, independentemente do recorte investigativo utilizado para identificar as primícias do estabelecimento do campo de estudos acadêmicos da religião, se históricas, filosóficas, filológicas, políticas ou culturais, há de se reconhecer que a suposta autonomia da disciplina científica em definir o seu próprio objeto de estudos precisa ser questionada. Isso se dá na medida em que se percebe que o seu discurso não é compatível com a prática daqueles que realmente experienciam a religião, porquanto devemos nos indagar se as concepções convencionais de religião inauguradas na modernidade não estariam na realidade atendendo a objetivos escusos. Referido objetivo pode ser a perpetuação do projeto colonial, que com o fim do colonialismo se reinventa e se mantém através da colonialidade do poder, do saber, do ser e, acrescenta-se, do sagrado – e, que em última instância busca atender aos apelos intransigentes do capitalismo, transformando a religião em uma espécie de mercadoria. Por conseguinte, as definições clássicas de religião que surgiram na segunda metade do século XIX podem ser admitidas como um ponto de inflexão e não, necessariamente, de

cultural experience of the modern European and North American societies, which culminated in novel and innovative ways of interrelating faith and reason, science and religion, and tradition and modernity. On one hand, expansion of Europe and the resultant engagement with religious and cultural otherness played a role, while the cultural movements like Renaissance, Reform, Enlightenment, and Romanticism prepared ground for a critical and objectified gaze at the phenomenon of religion, on the other.” (AKRAM, 2016, p. 28)

origem. Haja visto que entende-se que as religiões foram moldadas por pressupostos ideológicos, teológicos, econômico-expansionistas, políticos e capitalistas, que as ciências contemporâneas da religião não querem mais reificar.

Caso os cientistas da religião queiram avançar no aprofundamento de seu objeto de estudos por excelência – o fenômeno religioso – devem romper com o apego à uma ortodoxia disciplinar pautada pelas categorias e métodos originários arraigados. Não que eles não sejam válidos – certas aproximações são viáveis, seu valor inestimável é ainda considerado, contudo se reconhece a demanda por uma ampliação de seu escopo de investigação e por uma atualização de seus pressupostos.

Assim, considera-se que a religião permanece sendo parcamente abarcada e que suas vigorosas potencialidades permanecem inexploradas. Reconhece-se, entretanto, a necessidade de se recorrer a definições consensuais de religião, o que envolve admitir a perspectiva histórica, responsável por estabelecer definições de religião localizadas no tempo e no espaço e, por isso, o empenho na busca pelas origens acadêmicas dessas conceituações e pela contextualização da demanda de seu emprego contemporâneo por parte dos sujeitos religiosos e dos intelectuais, que reconhecem essa imbricada complexidade. Por conseguinte, a crítica recai sobre a impositiva perspectiva ocidentalocêntrica responsável por forjar um conceito abstrato distante da realidade da religião vivida.

Max Müller e a institucionalização dos estudos sobre religião

Na tentativa de traçar uma cartografia dos estudos acadêmicos da religião, a primeira referência instantaneamente admitida pelos intelectuais é atribuída a monumental obra lexicográfica de Max Müller. O autor concebia uma forma elementar de religião, presente no cerne das grandes religiões mundiais. Seu trabalho tem como pano de fundo o colonialismo britânico e sua abordagem apresenta uma ênfase inicial na filologia, que se desdobra na perspectiva histórica ou das religiões comparadas. Seu nome foi aclamado por personalizar o esforço em institucionalizar a disciplina ciências da

religião⁹ junto às universidades europeias.

Para alcançar essa discussão sobre a genealogia dos estudos da religião, acionaram-se os aportes analíticos de pesquisadores que se dedicaram a examinar o legado de Müller, tanto no passado quanto na atualidade. Dentre eles, Masuzawa (1993, 2003, 2005), Girardot (2002), Bosch (2002), Molendijk (2016) e Strenski (2020) são os mais recentes, enquanto Jordan (1905) foi contemporâneo do autor e responsável por impulsionar a disseminação de sua obra àquela época.

Masuzawa (1993, 2003, 2005) reacende o debate em torno da importância de Max Müller para o campo epistemológico das ciências da religião – após ter sido preterido por quase um século – e busca revisitar sua biografia em consonância com a sua bibliografia. Seu intuito é identificar a razão da indisposição da intelectualidade à sua abordagem evolucionista, que gerou críticas e levou ao ostracismo as suas contribuições analíticas. Objetiva “restaurar a honra do fundador erroneamente negligenciado da disciplina¹⁰.” (MASUZAWA: 2003, p. 309 [*tradução nossa*]) Desse modo, ela sugere que se pondere os julgamentos direcionados à figura de Müller, pois seu expressivo valor não pode ser menosprezado, uma vez que o autor é responsável por uma diligência inigualável e por trazer notoriedade à área de estudos da religião.

Nessa mesma linha de raciocínio, Strenski (2020) coloca que “Em nosso mundo, podemos não optar por estudar a religião como ele o fez. Mas, o que importa para o nosso entendimento de Max Müller é que ele o fez!” (p. 265)

Friedrich Max Müller, alemão de tradição luterana piedosa, desponta no cenário científico da Inglaterra – “[...] centro de confluência de tendências que abalaram o mundo” (STRENSKI, 2020, p. 251) – como uma das figuras mais influentes na emergência e institucionalização dos estudos acadêmicos da religião – “Ciências

9 Vale ressaltar que, à despeito da precisão da nomenclatura admitida, pois ela é variável, nos EUA mantém-se o termo *Study of religion*, no Brasil, temos desde “ciência da religião” no singular, “ciências da religião”, bem como, “ciência das religiões” e “ciências das religiões”. Independente das variações terminológicas, o que importa frisar é o destaque para a emergência de uma disciplina acadêmica destinada aos estudos sistematizados e institucionalizados da religião.

10 No texto original: “[...] to restore the honor of the wrongly neglected founder of the discipline.” (MASUZAWA, 2003, p. 309)

da Religião” ou “Religiões Comparadas”. Sua fama deve-se ao fato dele ter obtido sucesso em promover, publicar e popularizar, entre os círculos acadêmicos e público em geral, uma nova forma de examinar a religião, de modo não confessional, analítico e comparativo, embora não rigorosamente menos reverente que o tratamento eclesiástico. Pois, para Müller, o entendimento de que é preciso respeitar a alteridade religiosa do outro ancora-se na prerrogativa de que se trata de um assunto de teor sagrado.

As décadas de 1860 e 1870 foram encaradas como um divisor de águas para alguns pesquisadores que tomaram a obra de Müller como sendo inaugural do campo epistemológico das ciências da religião, dado que as suas primeiras articulações institucionais ocorreram nesse período. Em 1862, Müller proferiu a palestra *India, What Can I Teach us*; em 1869, outra com o título: *Buddhist Nihilism*. Já a palestra que trouxe, de fato, notoriedade para área foi a *Introduction to the Science of Religion*, em 1873. Os “orientalistas” passaram a se reunir para trocar experiências sobre suas pesquisas, como foi o caso das Palestras Hilbbert, em 1878, em que tratou, especialmente, do tema: “A origem e o crescimento da religião, como ilustrado pelas religiões da Índia”. E, o Primeiro Congresso sobre História das Religiões aconteceu em Paris.

Müller se engajou na publicização do trabalho dos orientalistas, supondo que o exercício de comparação de textos sagrados era mais eficaz para o entendimento da religião que a pesquisa empírica realizada junto às sociedades primitivas colonizadas. Haja vista que a abordagem da filologia recorria a uma fonte tida como primária, genuína, ao passo que a investigação pautada pelos sujeitos que experienciavam a religião viva estaria sujeita à corrupção dos preceitos elementares dessas religiões. Com a textualização da religião, as escrituras traduzidas apresentavam a vantagem de poderem ser consultadas sempre que houvesse dúvidas quanto a algum aspecto doutrinário ou ritual, deste jeito evitando-se desvios.

Para Müller não interessava uma investigação aprofundada acerca de uma única comunidade, pois ele partia do entendimento de que todo o conhecimento provinha da dualidade, a qual possibilitava a comparação. Dessa maneira, todo conhecimento seria obtido por meio da comparação e repousaria na comparação –

ainda que o parâmetro dessa comparação fosse a sociedade europeia e o cristianismo. E o fato desse processo primitivo de comparação se repetir indeterminadamente no curso de desenvolvimento das religiões justifica que se recorra às etimologias comparadas.

No ensejo de corroborar à construção do discurso vitoriano sobre religião, Müller escreveu a célebre obra: *Os Livros Sagrados do Oriente*¹¹ (1879-1910), visando atender à essa demanda por comparação. Trata-se de uma obra monumental, distribuída em cinquenta volumes. A sua publicação foi patrocinada pela renomada Universidade de Oxford. O ousado projeto editorial articulava o ensejo imperialista ao engajamento acadêmico e zelo civilizatório eurocêntrico. (MOLENDIJK: 2016)

Considera-se como sendo um importante diferencial desta obra o fato de Müller ter atribuído um caráter sacral aos textos copilados e traduzidos de diversas tradições não-ocidentais, com destaque para o budismo e o hinduísmo, retificando toda uma taxonomia de conceitos, categorias e métodos que caracterizaram os estudos da religião até o século XX. (GIRARDOT: 2002) Uma vez que, “[...] Müller considerava todos os textos religiosos do mundo como igualmente sagrados, como ‘revelações’. Para ele, a Bíblia era um excelente exemplo de texto sagrado, mas havia outros também que ele reverenciava.” (STRENSKI: 2020, p. 252)

O método da filologia comparada de Müller sanciona a diversidade religiosa porquanto tomava textos tidos como importantes para as tradições estudadas e os admitia a partir da categoria de escrituras sagradas, buscando por três famílias linguísticas primárias: o ariano, o semítico e o turaniano/chinês. O método morfológico implicado resultava na procura pelas raízes linguísticas essenciais de uma língua e buscava decifrar a tradução de palavra por palavra. Tal como coloca Girardot,

Assim, ele pede um estudo paciente das sagradas escrituras do mundo; o que será crucial para esclarecer ideias sobre a ‘origem, a natureza, os verdadeiros propósitos da religião’. Acima de tudo, ‘não pode haver ciência de uma religião, mas pode haver ciência de muitas’. A comparação é, então, o segredo para o estudo adequado

11 No original: “The Sacred Books of the East”.

da religião e depende principalmente da tradução e disponibilidade de livros sagrados, todos escritos em línguas orientais, exceto as escrituras cristãs. (2002, p. 224-225)

O luterano tentou emplacar a publicação da Bíblia nos *Sacred Books of the East*, porém foi impedido pelos ortodoxos anglicanos que não permitiram que os livros orientais fossem postos lado a lado com os textos bíblicos – o que gerou uma terminante aversão à Igreja da Inglaterra por parte de Müller.

Müller traduziu o *Rig Veda*, considerada a mais antiga das escrituras indianas. O projeto foi patrocinado pela Companhia das Índias Orientais, isto é, pela agência colonial britânica, cuja Corte de Direitos encarava essa empreitada analítica sobre a história, a religião e a cultura dos povos colonizados como um artifício útil para fins de dominação. (MOLENDIJK: 2016) Nesse sentido, as críticas apontam que, a “[...] transformação do Veda hindu em um livro escrito é um exemplo fascinante do imperialismo cultural ocidental do século XIX, aqui silenciosamente impondo o sentido ocidental de ‘escritura’”. (GIRARDOT: 2002, p. 232)

Conforme expõe Girardot,

Da perspectiva orientalista de Miller, os Vedas eram os documentos mais antigos da tradição indiana. Uma vez que possuíam “poder, autoridade, unicidade e inspiração divina”, eles eram inconfundivelmente uma coleção de escrituras “santas”, “sagradas” ou “religiosas”. Este juízo sobre a sacralidade autêntica ou a profunda religiosidade dos “clássicos” indianos (especialmente em referência à “pureza” filosófica, moral e espiritual e à metafísica elevada dos Upanishads, posteriores seleções desta obra que compõe o primeiro volume de Müller nos Livros Sagrados) relaciona-se de muitas maneiras com um conjunto imbricado de pressupostos evangélicos sobre a história, a religião e a autoridade especial das escrituras (a *sola scriptura* e as raízes pietistas luteranas originais de Müller devem ser lembradas aqui) e a regeneração moral individual. Além de uma óbvia perspectiva anticatólica sobre a história geral das religiões, sacerdotes e rituais, esses critérios em sua maioria não ditos incluíam, para Müller, uma ênfase em crenças religiosas reificadas, doutrinas e códigos morais embutidos nas escrituras e na consciência; uma ênfase em um monoteísmo (ou “henoteísmo”) imaculado por seres espirituais intermediários; a importância da oração e do culto

não peticionários; a necessidade de uma transformação espiritual radical da natureza humana e de um auto cultivo moral contínuo; e a inspiração originária e o papel autoritário de fundadores, profetas, reformadores e editores religiosos individuais¹². (2002, p. 232-233)
[tradução nossa]

Müller partia da premissa que os textos sagrados correspondiam à autoridade máxima em assuntos de religião em cada tradição, pois eles haveriam recebido uma espécie de sanção canônica. Assim, “[...] os livros antigos, (‘as bíblias esquecidas’ das diferentes tradições orientais) contam mais para entender o significado autêntico de uma religião do que as ações corruptivas posteriores das pessoas.” (GIRARDOT, 2002, p. 234)

Para o filólogo, os livros tinham um maior peso que a opinião e a vivência das pessoas na avaliação do significado real, genuíno, originário ou universal da religião. A compilação e tradução de textos sagrados exóticos é, no entanto, justificada pela relevância do empreendimento científico. E considera-se que, nesse decurso, houve significativas influências de movimentos culturais como a Reforma, o Iluminismo, o Renascimento e o Romantismo.

Müller refletiu sobre a relação entre linguagem e pensamento

12 “From Miller’s Orientalist perspective, the Vedas were the most ancient documents of the Indian tradition. Since they possessed “power, authority, unicity, and divine inspiration,” they were unmistakably a collection of “holy”, “sacred,” or “religious” scriptures. This judgment concerning the authentic sacredness or profound religiosity of the Indian “classics” (especially in reference to the philosophical, moral, and spiritual “purity” and elevated metaphysics of the later Upanishads, selections from this work making up Muller’s very first volume for the Sacred Books) relates in many ways to an imbricated set of Evangelical Protestant assumptions about history, religion and the special authority of scripture (sola scriptura and Miiller’s original pietistic Lutheran roots should be recalled here) and individual moral regeneration. In addition to an obvious anti-Catholic perspective on the general history of religions, priests, and ritual, these mostly unspoken criteria included, for Muller, an emphasis on reified religious beliefs, doctrines, and moral codes embedded in scriptures and conscience; a stress on a monotheism (or “henotheism”) unsullied by intermediary spiritual beings; the importance of nonpetitionary prayer and worship; the need for a radical spiritual transformation of human nature and an ongoing moral self- cultivation; and the originary inspiration and authoritative role of individual religious founders, prophets, reformers, and editors.” (GIRARDOT, 2002, p. 232-233)

em seu livro *Lectures on the Science of language* (1861), encarando a linguagem como campo do sagrado. Pois compreendia que a linguagem moldava o veículo de um pensamento orgânico e que a palavra seria a expressão de um pensamento encarnado (LORCH; HELLAL, 2018). Assim, ele mergulhou nos significados das palavras e defendeu a ideia de que, para as ciências da religião, era indispensável arrolar o aparato histórico amparado pela linguagem na busca pelos traços originários da religião.

A teologia comparada de Müller tinha como objetivo identificar, compilar, traduzir e interpretar textos tidos como sagrados, procedentes de outras tradições não-ocidentais de forma supostamente imparcial, crítica e objetiva. O filólogo se considerava um *outsider* entre os clérigos ortodoxos anglicanos britânicos, entretanto admitia as Escrituras judaicas e cristãs como sendo as mais relevantes e mesmo destinando um tratamento científico para o exame desses textos, postulava o reconhecimento de seu caráter intrinsecamente sagrado.

Não obstante, a *Religionswissenschaft* sancionou um conceito de religião que foi extraído da tradição cristã ocidental e aplicado arbitrariamente em escala mundial. Assim, o contexto teológico cristão corrobora na apreensão moderna da categoria ocidental de religião, bem como de outras categorias analíticas correlacionadas, que provém da mesma base cristã, tais como: “crença”, “fé”, “salvação”, “revelação”, “heresia”, “escritura”, “teologia”, “ortodoxia” etc.

Müller concebia que todas as religiões partiam de um mesmo princípio sagrado – o infinito¹³ como condicionante do finito. Trata-se da ideia de religião natural – um conceito histórico que indicava a eminência de uma religiosidade universal subjacente à pluralidade de religiões e que foi também trabalhada por Tylor – destacado antropólogo cultural interessado nas origens da religião. A noção de religião natural, quando transformada pelas discussões românticas e idealistas da religião no século XIX, proporcionou a formulação de uma compreensão científica da religião.

Müller entendia que a humanidade apresentava uma inclinação natural à religião, que a preparava para receber a revelação por

13 De acordo com Strenski, “A celebração de Müller do Infinito como o auge da vida religiosa está de acordo com o misticismo *upanishádico* amplamente abraçado pelos românticos.” (2020, p. 260)

meio das Escrituras sagradas, seja a Bíblia, o Alcorão, os Vedas. Desse modo, ao comparar etimologicamente e morfológicamente as línguas das tradições não-europeias, ele almejava circunscrever o que seria essa dita “religião natural”.

Embora Müller se orgulhasse de suas raízes cristãs luteranas, não deixou de imputar dignidade à religião do outro, a começar pelas religiões da Índia, às quais direcionou um tratamento meticulosamente interessado e respeitoso. Por esse ponto de vista, “Podemos chamar de romântico o método de Müller para as ciências da religião” (STRENSKI, 2020, p. 260).

Logo, a influência de Müller se deveu tanto à sua fama auto cultivada, às redes de sociabilidade em que se envolveu, ao prestígio como professor e palestrante, à diligente erudição, ao empenho obstinado e à sagacidade em conseguir subsídios junto à Universidade de Oxford. Conforme expõe Girardot, “Müller foi, em muitos aspectos, o primeiro acadêmico ‘celebridade’ em uma época que estava inventando a tecnologia de mídia de massa de mitificação cultural rápida e generalizada¹⁴” (2002, p. 215 [*Tradução nossa*])

Segundo Masuzawa, os relatos dos comentaristas acerca da carreira de Müller revelam um homem liberal, porém, profundamente religioso. Nas palavras da autora,

[...] um estudioso religioso que, embora devidamente consciente e atento às particularidades e diferenças empírico-históricas, manteve firme sua convicção de unidade última de todas as religiões e de toda a humanidade. Essa imagem de Müller como cristão liberal piedoso de inclinação universalista relaxada parece em geral consistente com as opiniões que muitos historiadores têm tido dele¹⁵. (MASUZAWA, 2003, p. 317 [*tradução nossa*])

14 “Muller was in many ways the first ‘celebrity’ academician in an age that was inventing the mass media technology of rapid and all-pervasive cultural mythmaking”. (GIRARDOT, 2002, p. 215)

15 “[...] a liberally yet profoundly religious man, or perhaps better, that of a religiously concerned scholar who, while duly cognizant and attentive to empirical-historical particularities and differences, held fast to his conviction of the ultimate unity of all religions and all humankind. This image of Müller as a pious liberal Christian of a relaxed universalist bent seems by and large consistent with the opinions many historians have held of him.” (MASUZAWA, 2003, p. 317)

A respeito dos pesquisadores que revisitaram sua obra, verifica-se a existência daqueles dedicados a exaltar sua reputação, aqueles críticos ferrenhos e aqueles que buscam relativizar suas contribuições diante do cenário científico e sociocultural da época, argumentando em prol de uma revisita à sua obra e da comprovação de suas contribuições para a institucionalização da área, como é o caso desta pesquisa.

O livro de Louis Henry Jordan – *Comparative religion: Its genesis and growth* (1905) resulta de uma investigação acerca das origens dos estudos da religião. O autor revisou uma ampla bibliografia, realizou pesquisas em acervos e bibliotecas de universidades e apresentou as características gerais dessa nova linha de pesquisa que se esboçava, discutindo as dificuldades que o campo de estudos enfrentou, os problemas que ele buscava solucionar etc. Defendeu que a diligência dos estudos comparativos da religião era colocar as várias religiões lado a lado e deliberativamente compará-las e contrastá-las, ao passo que o escopo investigativo da ciência da religião é mais amplo e admite a “religião comparada” apenas como um subcampo. Reflete sobre a relação entre “Religião comparada” e “Ciência da religião”. Para ele, à moda da perspectiva evolucionista em voga, os estudos da religião assumem subdivisões que podem ser entendidas como estágios diferentes do desenvolvimento da disciplina ciência da religião, a saber: 1) História das religiões; 2) Religião comparada; 3) Filosofia da religião. Em sua concepção, o primeiro passo do pesquisador é debruçar-se sobre a história das religiões, já o estudo comparado das religiões aparece na sequência, pois antes não se tinha parâmetros com o que contrastá-los. Isto é, para que as religiões pudessem ser comparadas era preciso antes um levantamento substancial acerca do conteúdo delas. Desse modo, Jordan (1905) acreditava que a própria ciência da religião evoluiu, galgando estágio por estágio essa evolução e, nesse sentido, foi se aprimorando e ampliando o seu escopo de análises sem, no entanto, se completar.

Os apontamentos metodológicos de Jordan (1905) presumiam que o pesquisador se dedicasse primeiramente ao estudo da história das religiões e se encaminhasse para o próximo estágio, em que teria reunido um número suficiente de dados confidenciais para serem interpretados comparativamente. Cópias de livros sagrados e demais textos vernáculos de várias denominações religiosas deveriam ainda

ser descobertos e compilados. Ele tinha o discernimento de que o trabalho de história das religiões àquela altura estava só no começo e que, portanto, o segundo passo de comparação das religiões deveria ser adiado até que se alcançasse informações suficientes para dar partida a esse método comparativo. Nesse processo, segundo o pesquisador, algumas leis ainda deveriam ser descobertas.

Masuzawa (1993) aponta Jordan (1905) como um dos responsáveis por forjar a figura de Max Müller como um dos principais precursores dos estudos da religião. É curioso observar o tom de exaltação presente na apresentação de Müller por Jordan (1905), como se pode conferir no seguinte trecho:

Era um homem de coragem e de amplas e generosas simpatias, pelo que não era suscetível de ser dissuadido nas suas investigações pela oposição, quer de preconceitos pessoais, quer de protestos e alarmes temporários. Ele tinha uma facilidade incomum em línguas estrangeiras, e por isso foi capaz de se familiarizar com literaturas estrangeiras em primeira mão. Ele era de uma rápida e constante leitura, e por isso tinha sob seu comando os recursos de uma mente notavelmente bem armazenada. Ele possuía uma personalidade atraente e, por isso, tinha muitos amigos. Um personagem proeminente durante toda a sua vida, ele foi capaz de envolver e influenciar opiniões em muitos setores que outros professores totalmente não conseguiram alcançar; e desta oportunidade excepcional, especialmente em conexão com o progresso desses novos estudos, ele se aproveitou ao máximo. Como já foi dito, utilizou também a plataforma de palestras, invocando continuamente sua ajuda durante sua propaganda séria e persistente; e, dotado em alto grau de poderes de exposição atraente e lúcida, prestou um serviço culposo à causa que tão alegremente se comprometeu a promover. (JORDAN, 1905, p. 170) [tradução nossa]¹⁶

16 No original: “He was a man of courage and of broad and generous sympathies, and so was not likely to be deterred in his investigations by the opposition either of personal prejudice or of contemporary protest and alarm. He had unusual facility in foreign languages, and so was able to acquaint himself with foreign literatures at first hand. He was a constant and rapid reader, and so had at his command the resources of a remarkably well-stored mind. He possessed an attractive personality, and so he had hosts of friends. A prominent personage all his life, he was able to engage and influence opinion in many quarters which other teachers utterly failed to reach; and of this exceptional opportunity, especially in connection with the progress of these new studies, he availed himself to the full. As already stated, he utilized also the lecture platform, invoking its aid continually during his earnest and persistent propaganda; and,

De qualquer forma, vale extrair que Jordan (1905) dirige a Müller sobretudo o mérito de ter popularizado a nova ciência ao apresentar eloquentemente os seus métodos e seus objetivos para um público mais amplo. Considera-se que o autor deixou uma brecha para a interpretação de que seriam necessárias novas atualizações, pois o campo não poderia se esgotar. Uma vez dispondo de uma infinidade de textos antigos descobertos e traduzidos de outras tradições não-europeias, qual seria o papel das ciências da religião, então? Foi pautada por essa e outras indagações que surgiram os estudos pós-coloniais e, mais recentemente, os decoloniais, visando uma atualização do escopo de investigação das ciências da religião.

Outro pesquisador que se dedicou, anos mais tarde, a revisitar o legado de Müller é Bosch (2002), que apresenta uma importante obra sobre a vida e a obra do estudioso das religiões. Ele aponta o livro, “Filosofia da religião” como sendo o ápice da carreira de Müller. Tal como Masuzawa expõe,

Segundo Bosch, as questões filosóficas para Müller eram sobretudo as da mediação entre a capacidade do pensamento humano alicerçado na linguagem, por um lado, e as questões de fé, por outro. Nessa perspectiva, então, parece que questões profundamente religiosas continuamente forneceram uma força motriz por trás da incansável produção acadêmica de Müller, não importando qual questão ou problema específico e particular o preocupasse em dado momento¹⁷. (2003, p. 316 [tradução nossa])

Em linhas gerais, reconhece-se a diligência de Max Müller para o delineamento epistemológico das ciências da religião. Amparando-se nas análises de Strenski, destaca-se, nesse sentido, três conquistas metodológicas para o tratamento do objeto religião

being gifted in a high degree with powers of attractive and lucid exposition, he rendered a simplicit curable service to the cause which he so cheerfully undertook to promote.” (JORDAN, 1905, p. 170)

17 No original: “According to Bosch, the philosophical questions for Müller were above all that of the mediation between the capacity of human thought grounded in language, on one hand, and matters of faith, on the others. From this perspective, then, it appears that deeply religious questions continually provided a moving force behind Müller’s tireless scholarly production, no matter what specific and particular question or problem happened to preoccupy him at any given moment.” (MASUZAWA, 2003, p. 316)

pela academia: 1º “[...] as religiões podem ser estudadas traçando a sua difusão e distribuição em todo o mundo, buscando suas origens históricas. Através de Müller podemos buscar aspectos da religião de nosso próprio tempo no que foi transportado dos tempos antigos [...]”; 2º “[...] devemos a Müller o desenvolvimento da noção de que existem famílias, tipos ou estilos de religiões – por exemplo abraâmica, índica, semítica, greco-romana, sino-tibetana e outras”; e, 3º a formulação dos estudos comparados da religião, “[...] ele foi o primeiro estudioso de destaque a mostrar como seria útil estudar as religiões em relação umas às outras.” (2020, p. 265)

Discutiu-se, assim, como Müller, com suas disposições e inclinações pessoais, contribuiu para a construção e o estabelecimento de um campo científico destinado à compreensão do fenômeno religioso. Fato que deve ser valorizado tanto em função de seu empenho em copilar e traduzir textos sagrados tidos como importantes quanto por ter impulsionado a institucionalização das ciências da religião.

Considerações finais

A compreensão interpretativa, diatópica, da religião não almejava substituir o modelo explicativo, de maneira que ambas vertentes conviveram lado a lado competindo entre si. Por isso, o contexto de surgimento dos estudos acadêmicos da religião revela uma ambiguidade originária. Reconhece-se, portanto, que houve uma multiplicidade de motivações, métodos, escolhas de fontes e materiais de pesquisa relativos a diferentes contextos culturais e sociopolíticos que incidiram na apreensão do fenômeno religioso sob o prisma científico. Compreende-se que esquemas conceituais, definições, descrições e taxonomias que buscaram deslindar o que seja a “religião”, muitas vezes veicularam significados consoantes a interesses de determinados grupos que se forjaram dominantes. O projeto colonialista/imperialista pode ser apontado como um importante fator impulsionador da formação do campo epistemológico das ciências da religião, bem como a resistência e as críticas que se conduziram na mesma direção.

As várias matizes de tratamento do fenômeno religioso pela academia na atualidade refletem a sua peculiar formação

heterogênea. Nesse sentido, qualquer explicação sobre a origem da religião ou dos estudos da religião que enfatize exclusivamente uma dimensão está fadada ao equívoco.

Reconhece-se, contudo, o esforço de Müller em institucionalizar os estudos da religião, bem como em traduzir e interpretar textos de outras tradições, dado que a partir desse momento histórico o olhar sobre os sistemas de sentido do mundo se tornaram objeto de julgamento científico para além do fascínio contumaz que a religião exercia e continua exercendo no âmbito da vida particular e cotidiana. Construiu-se um olhar para essa dimensão crucial da vida humana, que recebeu a denominação de religião e que, por sua vez, se reinventa e se reatualiza conforme a influência de sujeitos que experienciam uma religião vivida.

Trata-se de aposta em uma nova sensibilidade histórica, autocrítica e interessada em refletir no papel individual perante a atual situação pluralista global. A abordagem da “religião vivida” deve, portanto, ser sempre articulada à uma compreensão histórica, política, econômica, cultural, social e epistêmica das ciências da religião. Assim nós, pesquisadores, seremos capazes de refletir a partir de um referencial teórico, de uma nomenclatura e de uma categoria própria da disciplina e, desse modo, podemos entender a que projetos estamos aderindo e/ou refutando. Pois somente agora, na contemporaneidade, uma sensibilidade epistêmica de cunho decolonial está ganhando forma. À proporção que os estudos sobre a religião vão se desenvolvendo, que a discussão teórica vai ganhando fôlego, que se reconhece uma tradição acadêmica tanto europeia e norte-americana quanto brasileira e latino-americana, a questão da apreensão da religião a partir da perspectiva do sujeito vai se evidenciando como uma estratégia de reatualização e ressignificação do que se convencionou entender por religião.

Referências

AMMERMAN, Nancy T. *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. New York: Oxford University Press, 2007.

AMERMANN, Nancy T. *Lived religion as an emerging field: an assessment of its contours and frontiers*. *Nordic Journal of Religion and Society*. v. 29, n.2, 2016. pp. 83-99. Disponível em: <<https://open.bu.edu/handle/2144/19161>>.

Acesso em: 04 nov. 2023.

AKRAM, Muhammad. *Emergence of the modern academic study of religion: an analytical survey of various interpretations*. Islamabad: Islamic Studies, v.55, n.1/2, 2016. pp. 9-31.

BERGER, Peter. *O imperativo herético: possibilidades contemporâneas de afirmação religiosa*. São Paulo: Vozes, 2017.

BOSCH, Lourens P. van den. *Friederich Max Müller. A life devoted to the humanities*. Numen Book Series: Studies in the History of Religions, 94. Leiden: Brill, 2002.

LORCH, Marjorie; HELLAL, Paula. The Victorian question of the relation between language and thought. In: DAVIS, John R; NICHOLLS, Angus. *Friedrich Max Müller and the role of philology in Victorian thought*. New York: The English Goethe Society, 2018. pp.110-124.

EDGELL, Penny. *A cultural sociology of religion: new directions*. The Annual Review of Sociology, 38: 247-65. Disponível em: <<https://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev-soc-071811-145424>>. Acesso em: 24 out. 2023.

GIRARDOT, Norman, J. *Max Müller's "Sacred Books" and the nineteenth-century production of the comparative science of religions*. History of Religions, v. 4, n.3, feb., 2002. pp. 213-250.

JORDAN, Louis Henry. *Comparative religion: its genesis and growth*. New York: Charles Scribner's sons, 1905.

KNIBE, Kim; KUPARI, Helena. *Theorizing lived religion: introduction*. Journal of contemporary religion, n.35, v.2, 2020. pp. 157-176. Disponível em: <<https://research.rug.nl/en/publications/theorizing-lived-religion-introduction>>. Acesso em: 06 out., 2024.

MASUZAWA, Tomoko. *In search of dreamtime: the question for the origin of religion*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1993.

MASUZAWA, Tomoko. *Our master's voice: F. Max Müller after a hundred years of solitude*. Method e Theory in the study of religion, v. 15, n. 4, 2003. pp. 305-328.

MASUZAWA, Tomoko. *The invention of the world religions, or, how European universalism was preserved in the language of pluralism*. The University Press: Chicago, 2005.

MOLENDIJK, Arie L. *Friedrich Max Müller and the Sacred Books of the East*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

STRENSKI, Ivan. *Max Müller, a ciência da religião comparada e a busca por outras "bíblis" na Índia*. Rever, São Paulo, v. 20, n.3, set./dez., 2020. pp. 251-267.

WIRTH, Lauri Emílio. *Religião e epistemologias pós-coloniais*. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.