



Estatuto epistemológico da Ciência da Religião¹

Eduardo R. Cruz

Introdução

O título do presente no capítulo refere-se ao uso frequente, no Brasil, da expressão “estatuto epistemológico da Ciência da Religião” e a preocupação aí presente de conferir respeitabilidade acadêmica à disciplina. Essa preocupação reflete-se também na indefinição relativa ao próprio nome dado à disciplina: “Ciência(s) da(s) religião(ões)”. Nomes importam, sim, enquanto candidatos a conceitos. De fato, cada conjunto de conceitos e respectivas definições e articulações nos fornece uma proposta de conhecimento do aspecto da realidade a que eles se referem, o que envolve um exercício de epistemologia.

Mas nossa narrativa não se inicia no Brasil, pois, sendo recente o surgimento de uma Ciência da Religião aqui, as questões epistemológicas mais candentes já nos chegam semiprontas de centros de reflexão mais tradicionais. Mais especificamente, como será detalhado adiante, essas questões surgem claramente no confronto entre a obra e o programa proposto por Mircea Eliade (1907-1986) e seus críticos, mormente a partir da década de 1970. O próprio contexto do surgimento, em meados da década de 1980, do periódico mais relevante para o presente capítulo, *Method and Theory in the Study of Religion*, indica a importância desse confronto. Nossa narrativa dará ênfase à preocupação de Eliade e outros em considerar a religião como algo *sui generis* no âmbito dos assuntos estudados pelas Ciências Humanas e que, portanto, exigiria também uma metodologia própria. Em seguida, fala-se dos desenvolvimentos que surgiram reagindo a essas reivindicações, ou superando-as de diversos outros modos.

Como indicado na introdução ao módulo de Fundamentos, este primeiro capítulo de certa maneira abre caminho para aqueles se seguem. O leitor, portanto, é remetido a esses outros capítulos para a inevitável necessidade de aprofundamento do expressivo número de questões epistemológicas que a prática da Ciência da Religião tem suscitado. Mesmo assim, nosso

.....

¹ Texto extraído de Passos, J. D. & Usarski, F. (org.). *Compêndio de Ciência da Religião*, Parte I. (publicado pelos docentes do Programa de Estudos Pós-graduados em Ciência da Religião da PUC-SP). São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013.

argumento terá de ser seletivo, não entrando, por exemplo, em questões levantadas por abordagens pós-modernas e por estudos que ligam a prática da ciência a interesses e ideologias, como é o caso de estudos de gênero. Esperamos que o leitor possa ver tais temas serem tratados em outros capítulos do Compêndio.

Primeiro, as perguntas epistemológicas

Antes de tudo, nossa tarefa aqui é esclarecer o que se tem em mente quando se usa a expressão algo ambiciosa “Estatuto Epistemológico da Ciência da Religião”. Não falamos aqui tanto em “epistemologia” como disciplina e teoria geral do conhecimento, mas mais propriamente como “teoria da ciência”, pois muito do que está em jogo diz respeito ao como praticar uma Ciência da Religião adequada.¹

Basicamente procura-se uma resposta para questões tais como: O que permite dizer-se que a Ciência da Religião é uma *ciência*? Trata-se de uma ciência, ou de várias ciências coligadas? Ela é uma disciplina autônoma, que merece seu lugar na academia? E, seu objeto, “religião”, também é único e original, ou é múltiplo e derivado? E como a Ciência da Religião se diferencia de outras disciplinas, principalmente a Antropologia da Religião e a Teologia? É parte das “humanidades”, ou é uma ciência em sentido mais estrito, seguindo alguns padrões das Ciências Naturais?

Destaque-se aqui o papel da teoria (e há muitas em Ciência da Religião) para que se possa encaminhar a discussão do que está em jogo em tais perguntas. Da teoria pode-se dizer que é uma imagem operacional de um aspecto da religião. Digo operacional porque não se trata de uma imagem pictórica ou um modelo (mais sobre ele a seguir) ou ainda uma visão de mundo. Ela precisa operar sobre um conjunto de fenômenos (quanto mais abrangente, melhor), fornecendo explicações coerentes e falsificáveis. É através delas que se permite responder: o que é conhecido, como se conhece, e se de fato há um conhecimento, isto é, se as hipóteses são verdadeiras e se se referem objetivamente a algo do que chamamos de realidade.

Parte da resposta (se é que podemos chamar assim) a essas questões decorre de se narrar a própria história da disciplina, mais que centenária. O capítulo de Frank Usarski deste Compêndio já cobre muito do que é relevante para a presente discussão, e assim podemos partir de um momento na história de nossa disciplina que marcou toda a discussão posterior, inclusive em nossos dias: a figura, a obra e as propostas metodológicas de Mircea Eliade.

O programa eliadiano de uma Ciência da Religião

Por mais que se possa criticar sua figura, há que se reconhecer o gênio, a erudição e o papel preponderante de Mircea Eliade na consolidação da disciplina durante seus anos em Chicago

(1956-1986) e no estabelecimento de pontes entre tradições intelectuais centro-europeias, francesas e de língua inglesa. Além do que será falado em outros capítulos (em especial no de Nicola Gasbarro), o que se pode acrescentar aqui, em termos epistemológicos?

Vejamos a seguinte citação de Eliade, para perceber o que está em jogo:

Em resumo, enquanto a investigação sobre os símbolos em geral e o simbolismo religioso em particular, realizada por especialistas em outras disciplinas, merece a consideração do historiador das religiões, em última análise este deve examinar seu objeto de estudo com seus próprios meios de investigação e a partir de sua própria perspectiva. A perspectiva da ciência geral das religiões é a que melhor pode integrar a documentação histórico-religiosa. Só por timidez os historiadores das religiões aceitarão às vezes uma integração proposta por sociólogos ou antropólogos. Aí onde se possam formular considerações gerais sobre o comportamento religioso do homem, a tarefa pertence por direito ao historiador das religiões, sempre que, por suposto, domine e integre os resultados das investigações realizadas em todas as áreas importantes de sua disciplina (Mircea Eliade, Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso, 119-120).

Primeiro, notemos a escolha do que caracterizaria mais esse objeto tão amplo que é “religião”: os elementos simbólicos, que remeteriam à categoria crucial do Sagrado (em maiúsculo, como o entende Eliade). Apesar de não ser fenomenólogo em senso estrito, sua “história das religiões” tinha como fito a busca de elementos essenciais por detrás das manifestações históricas, basicamente elementos do sagrado (arquétipos) por detrás de suas hierofanias.

Em segundo lugar, note-se o lugar que ele reserva para disciplinas de caráter mais empírico (em outro momento, ele fornece listas, que incluem fisiologia, Psicologia, Sociologia, Ciências Econômicas, Linguística) ou nem tanto (por exemplo, a arte). Estas fornecem dados (principalmente) e interpretações que auxiliam a configurar o objeto, mas que por si só reduziriam e falseariam o caráter único da religião.

Terceiro, o próprio título da disciplina, história (ou história comparada) da religião(ões). Esse permanece até hoje, por exemplo, na associação internacional que melhor representa a nossa disciplina, a “Associação Internacional para a História das Religiões” (IAHR). Aliás, o sucesso desse aspecto institucional fará com que falemos doravante de um “programa eliadiano”.

Quarto, o destaque dado ao caráter *sui generis* da disciplina: “a partir de sua própria perspectiva”. A “história das religiões” não pode ser assemelhada a nenhuma outra das disciplinas de caráter mais empírico. Sem negar um caráter teórico a essas outras, é a ela que cabe a tarefa teórica por excelência (“considerações gerais sobre o comportamento religioso do homem”). É também uma metadisciplina, de cunho mais interpretativo, o que certamente levanta uma

pergunta sobre se cabe no guarda-chuva de uma “Ciência da Religião”, ou se já se moveu para outra esfera do conhecimento (voltaremos a esse ponto mais adiante).

Por fim, ressalte-se o caráter enciclopédico requerido do pesquisador nesse projeto: “domine e integre os resultados das investigações realizadas em todas as áreas importantes de sua disciplina”.

Resumindo, o “programa eliadiano” é importante porque oferece respostas bem definidas às questões antes enunciadas. Quão adequadas são essas respostas, entretanto, é algo que foi revisto e criticado em décadas mais recentes.

Um certo exercício de iconoclastia

Todo o programa eliadiano, pelo peso e representatividade que passou a ter, foi submetido a severas críticas ainda em vida do autor, e sobretudo após a sua morte, em 1986. André Guimarães, por exemplo, descreve treze críticas apontadas por antropólogos nas décadas de 1970 e 1980.² Para ficar na esfera de autores que escreveram para um público brasileiro, Usarski e Brandt apresentaram certo número de críticas mais recentes, principalmente nos âmbitos norte-americano e alemão.³ Para o nosso interesse mais epistemológico, de acordo com as perguntas no início do capítulo, podemos destacar os aspectos a seguir.

Primeiro, entendendo como ciência o empreendimento que une rigor e cuidado empíricos, consistência lógica e teorias adequadas ao objeto de estudo, a proposta eliadiana parece partir aprioristicamente de arquétipos universais, sob os quais se subsumem uma grande quantidade de dados sem critérios rigorosos de análise. Sob esse viés, ficam prejudicados “o nível etnográfico (como as pessoas usam, de fato, o objeto natural ou o artefato que serve como símbolo), e o nível exegético (como elas próprias explicam as qualidades do objeto simbólico)”.⁴ A própria preocupação em não reduzir o objeto de estudo leva então ao seu oposto, um resultado não intencional ao qual voltaremos a seguir.

Depois, sob o ponto de vista do objeto, têm-se questionado a validade e a universalidade da categoria de “sagrado”, e se há alguma viabilidade em se assumir uma visão substancialista do que entendemos por “religião”. Em face dessas importantes restrições, colocou-se sob suspeita toda a proposta Eliadiana de uma ciência *sui generis* da religião, não redutível ao que chamamos hoje de suas “subdisciplinas”.

Uma série de autores, outrossim, dedicou-se a desconstruir também o aparato institucional do mesmo programa, apontando os interesses de vários tipos em se manter um empreendimento acadêmico de dúbio valor. Entre eles, podemos destacar Robert Segal, Donald Wiebe, Bruce Lincoln, Thomas Fitzgerald, Russell McCutcheon e Daniel Dubuisson. Vejamos alguns aspectos dessa desconstrução, sem prejuízo do que será detalhado em capítulos subsequentes.

Podemos iniciar indicando que para muitos estudiosos da religião até a década de 1970, sob a influência de pensadores como Wilhelm Dilthey e Edmund Husserl, a Ciência da Religião seria mormente interpretativa, em oposição a empreendimentos explicativos típicos das Ciências Naturais. Na mesma época outros pensadores, como Jung, Campbell e Eliade, ao colocarem símbolos e mitos em destaque no estudo da religião, também endossaram a perspectiva interpretativa.

Pois bem, as críticas recentes, principalmente de Robert Segal e Donald Wiebe, sugerem que perguntas típicas de uma Ciência da Religião, como as relativas à origem, função, sentido e verdade da religião, são mais bem respondidas por abordagens explicativas. De acordo com esses críticos, os paradigmas para uma Ciência da Religião vêm de abordagens científico-sociais da religião, empíricas, indutivas e causais (ver também o capítulo de Frank Usarski). É evidente que por detrás desses debates há diferentes percepções do que seja uma ciência. Para tais críticos, uma ciência deve possuir teorias robustas que (como já indicado antes) resistam a testes empíricos, ou seja, que contenham proposições falseáveis de acordo com os critérios de Karl Popper.

Tais teorias, ademais, devem fornecer uma redução satisfatória da complexidade do real. Tal redução é entendida em dois sentidos: primeiro, que a teoria possa contemplar o maior número possível de fenômenos com o menor número de generalizações. Foi tal tipo de empreendimento, proposto de modo explícito por Newton, que possibilitou o sucesso das ciências físicas. Outra forma de redução implica reduzir o objeto de estudos em componentes mais básicos, que não são em si religiosos, mas sim sociais, psicológicos etc.

Foi contra essa última forma de redução que Eliade se insurgiu, em seu esforço de destacar o caráter *sui generis* da religião. Se esta é irreduzível, deve ser estudada em seus próprios termos. Para seus críticos, todavia, o estudo da religião deve ser feito em termos não religiosos, retirando-se dela, assim, uma aura mística que a diferenciaria de outros empreendimentos humanos. Para fins da ciência, a religião seria um objeto ordinário como outros dentro de guarda-chuvas mais amplos (por exemplo, a cultura), e portanto não requereria métodos peculiares que preservassem seu caráter sublime.

A desconstrução também diz respeito à contextualidade e pluralidade apontadas por toda ciência. Falávamos antes da validade e da universalidade de categorias como de “sagrado” e de “religião”. Enfatizando a segunda, duas perguntas emergem: primeiro, se há algo empiricamente substantivo, encontrável em todas as culturas passadas e presentes, a que possamos chamar de “religião”; relacionada a isso, a segunda pergunta é até que ponto tal termo, mesmo sendo de uso corrente no cotidiano e na academia, possui valor como categoria de análise. Muitos argumentam que, como o objeto de estudo acadêmico é construído pelo pesquisador, os interesses envolvidos em construções passadas haviam impedido qualquer uso frutífero posterior. Resumindo, é possível usar “religião” no singular, ou mesmo “religiões” no plural, sem desvirtuar o que se pode encontrar no trabalho de campo? Dada a necessidade de afirma-

ção do caráter empírico da disciplina de Ciência da Religião, continua o raciocínio, definições substantivas já não estariam totalmente fora de propósito?

Há outra crítica do programa eliadiano: a transformação da Ciência da Religião em cripto-teologia. Em outras palavras, em nome de uma abordagem objetiva da religião, os acadêmicos ligados ao projeto fariam uma defesa da religião, mantendo-a à margem de análises críticas. CriptoTeologia também porque, como se chegou a mostrar, tais abordagens eram pouco mais que versões secularizadas de uma Teologia protestante liberal.⁵ Também em muitos estudos anteriores a Eliade havia uma clara preferência pelo Cristianismo como matriz para o entendimento do conceito de religião.

Isso nos leva a uma crítica que transcende seu programa e atravessa a Antropologia, a de etnocentrismo — o fato de que a Ciência da Religião, desenvolvida por pesquisadores ocidentais marcados por suas tradições de elaborar categorias e conceitos, termina por projetar estes últimos em contextos não ocidentais, distorcendo o que o trabalho etnográfico pode efetivamente encontrar (ver o capítulo de Lauri Wirth a respeito de abordagens pós-coloniais).

Voltando à questão da criptoTeologia, esta tem sido colocada sob outra perspectiva, a das defesas da religião “disfarçadas de ciência”: a intrusão do ponto de vista do fiel na explicação de suas práticas e crenças, questão essa que tem sido posta em termos de pares como “insider/outsider” e “êmico/ético”.⁶ Mas se aplica ao programa eliadiano apenas indiretamente, pois esse tampouco dá voz ao “insider”, na medida em que filtra a voz desse através do uso quase exclusivo de textos, usualmente fontes secundárias de informação. Isso não deixa de ser irônico, pois era o propósito de Eliade deixar o religioso falar “em seus próprios termos”, mas desconsiderou o fato de que tal “religioso” é representado por pessoas concretas, sujeitos ativos da interpretação de suas experiências.

Enfim, as críticas das últimas décadas tem colocado em questão o suposto caráter *sui generis*, seja do objeto “religião” e alguns de seus fundamentos propostos (como o “sagrado”) e consequentemente da(s) ciência(s) que o estuda(m).

Passemos agora a considerações mais sistemáticas sobre a Ciência da Religião, indicando também o capítulo de Steven Engler a seguir.

Mais sobre o objeto e a ciência que o estuda

O OBJETO

Retomando a noção de “religião”, há como já vimos duas perguntas: primeiro, se há um objeto no mundo exterior que podemos chamar como tal, diferenciável de algo que não é religião.⁷

Segundo, se a categoria “religião” é adequadamente abrangente para dar conta tanto do que pode ser nela incluído quanto do que pode ser visto como exceção.

Como indica o antropólogo Benson Saler, após mais de um século de ingentes esforços em busca de definições substantivas ou funcionais, “não há critérios seguros, bem definidos e universalmente aceitos para diferenciar religião de não religião”.⁸ Alguns analistas emprestam da Biologia a noção de “tipo natural”, derivada da reflexão sobre o que constitui uma espécie biológica ou não. Tal categoria refere-se a algo distintivo que está lá na natureza (como “água” quando empregamos a categoria de “substância química”), ou seria um constructo mental útil, mas cujo referencial empírico é apenas indireto? Se no âmbito da Biologia o tema já é controverso, imaginemos então no âmbito das Ciências Humanas. Sem cair em um ceticismo extremo, que evitaria quaisquer tipos naturais no âmbito destas últimas ciências (o que seria sinônimo de uma tendência nominalista), devemos evitar o extremo oposto, que considera um constructo que, por conta do peso da tradição e do uso, passa a ser entendido como algo “natural” (o que seria um sinônimo de tendências essencialistas).

O próprio Saler defende, a partir de considerações do segundo Wittgenstein, que a definição/categorização do religioso pode passar por uma “semelhança familiar”,⁹ indicando que um conceito de religião pode subsistir, ainda que flexível e consciente de seus próprios limites. Note-se de passagem que a simples troca do objeto de estudo “religião” por “religiões”, como proposto por muitos, em nada suaviza as dificuldades epistemológicas. Sem uma clareza maior da dialética entre atenção ao detalhe e preocupação com o mais geral quando se trata do objeto de estudo, o “respeito a esse” levaria apenas a um particularismo atroz, no qual nem mesmo o indivíduo enquanto *self* restaria.

O que se pode concluir é que, para fins acadêmicos, torna-se difícil sustentar o caráter *sui generis* da religião em sentido forte, quase teológico, de algo sublime que de um plano trans-histórico é oferecido ao ser humano para sua realização. Mas um sentido “fraco” de *sui generis* para a religião, por assim dizer, pode ser mantido, no qual seu significado, sua natureza e sua função são continuamente repensados em face de outros objetos no âmbito da psique, da cultura etc.

Uma observação suplementar: por mais de dois séculos, procedeu-se um “giro subjetivante” na maneira como o objeto da Ciência da Religião é entendido: de “religião” como algo que nos vem de modo objetivo do domínio “sobrenatural”, toma-se a “experiência religiosa”, mais mundana e empiricamente acessível, como objeto próprio da ciência. Enquanto noção do cotidiano e do senso comum, tal experiência nos parece inteiramente óbvia e digna de estudo, refletindo algo de nobre no ser humano (aparentemente, membros da Al-Qaeda não têm “experiência religiosa”...). Todavia, no âmbito acadêmico, mais e mais estudos têm questionado o caráter *sui generis* de tal experiência, na medida em que essas compartilham muitos de seus traços com outras experiências humanas que são estudadas por disciplinas como a Psicologia

e a Antropologia. Fala-se hoje com mais frequência de experiências *consideradas como* (“deemed”) religiosas por aqueles que refletem sobre elas, acadêmicos ou fiéis.¹⁰

A CIÊNCIA

A ciência que corresponde a esse objeto, tão elusivo, tampouco pode ser considerada *sui generis*, como outrora o pretendeu Eliade. Fala-se de “campo disciplinar” (Filoramo e Prandi, destacando a pluralidade de disciplinas que trata do objeto) ou “ciência integral das religiões” (Flasche e Usarski), enfatizando a pluralidade de subdisciplinas que (pelo menos idealmente) trabalham de modo interdisciplinar, e compõem uma ciência que integra sem necessariamente hierarquizar. Em outras palavras, em vez do modelo “monárquico” de Eliade, temos um modelo mais “igualitário”. Com isso, a identidade da disciplina não se dá tanto por um método distinto (por exemplo, fenomenológico ou hermenêutico), mas sim pela sua história, instituições comuns e principalmente por negociações entre pesquisadores e subdisciplinas envolvidas, o que pode dar uma face mais contextual a ela.

Caso pretenda ser ciência, e não Filosofia ou escrito devocional, a Ciência da Religião deve possuir algumas “virtudes epistemológicas”, como “sensibilidade para com o fato empírico, premissas de fundo plausíveis, coerência com outras coisas que conhecemos e exposição a críticas das mais variadas fontes”.¹¹ A isso se incorporam virtudes de cunho mais pessoal, como “objetividade, imparcialidade, honestidade [intelectual], reflexividade e autocrítica”.

Além disso, torna-se prioritário *explicar* adequadamente o que está sendo estudado, ou seja, “tornar claro”, “expor os componentes constituintes”, “dar conta de” este objeto. Muito da resistência ao “explicar” em Ciência da Religião vêm de uma visão algo antiquada e estreita do que seja esse ato, que dá a impressão de que toda a riqueza do religioso seria por ele esvaziada. De fato, o fundamental na explicação é decompor o complexo em termos mais simples e referir o desconhecido ou obscuro ao conhecido e bem descrito. Se isso significasse reduzir o religioso só a causas sociais, por exemplo, haveria motivo para justos protestos, até por conta de várias práticas “reducionistas” no passado e no presente.

Mas a explicação em ciência é algo muito mais rico. Jeppe Jensen, por exemplo, identifica seis tipos de explicações, desde as mais tradicionais, de raiz newtoniana e que se aplicam só a alguns ramos das Ciências Naturais, até aquelas mais próprias das Ciências Humanas, como as contextuais.¹² Partindo de outra perspectiva, Robert McCauley fala de “níveis de explicação”, e enfatiza que um nível de explicação mais básico (no caso dele, fornecido pelas Ciências Cognitivas da religião), no qual o religioso descrito já não é mais reconhecido por quem o pratica, pode e deve dialogar com outros níveis de explicação mais próximos da intencionalidade e da consciência humanas.¹³

Além disso, complementando o que foi dito antes sobre as teorias, as explicações só tem sentido no seio de modelos científicos — apreensões hipotéticas e sintéticas da realidade, que podem ser testadas face à evidência, e que assim podem ser criticadas e modificadas.¹⁴ Teorias então surgem associadas a esses modelos, mais formais, articulando conceitos, categorias e regras de indução e dedução. Por consequência, modelos e teorias são necessariamente provisórios, parciais e plurais, sendo que essa delimitação é justamente a pré-condição de suas fertilidades como fontes de conhecimento. Uma visão adequada da tarefa científica, portanto, pode retirar o fantasma do “reducionismo” do horizonte das experiências humanas que nos são mais caras.

Nesse sentido, a também popular controvérsia entre “ciência” e “ciências” da religião tem sido mal formulada — de nada adianta empregar o plural, “ciências”, se o estatuto epistemológico de cada uma dessas disciplinas (que por sua vez podem ser divididas em subdisciplinas, muitas vezes competindo entre si) também não está claramente formulado. Todas as disciplinas científicas, mesmo as mais bem estabelecidas, sofrem de tensões entre o singular e o plural, e a Ciência da Religião não se constituiria em uma exceção.

Resta tratar uma questão que é muito importante para todas as ciências, a relativa aos *referentes* de suas afirmações. Tal questão está ligada à teoria de correspondência da verdade, que não podemos tratar aqui. Quando falamos de referentes, duas situações podem ser entrevistas: primeiro, no âmbito próprio das afirmações que se pretendem científicas, pergunta-se sobre o grau de adequação dessas afirmações a um componente da realidade. Por exemplo, se dizemos que “de acordo com o último censo, o Catolicismo está em declínio no Brasil”, há que se perguntar em que circunstâncias essa afirmação (aparentemente óbvia) é válida. Há perguntas mais diretas, como por exemplo sobre o significado de “declínio”, e outras mais indiretas, sobre os métodos empregados pelo IBGE e os limites da estatística. Tal afirmação, outrossim, precisa ser testada em face de evidências obtidas por outras abordagens, como por exemplo através de observação participante. E assim por diante.

Muito mais sensível, entretanto, é a segunda situação: a dos referentes que populam as afirmações dos fiéis (por exemplo, sobre deuses e outras entidades “sobrenaturais”), que pretendem apresentar um conhecimento a respeito que se põe em diálogo com o conhecimento acadêmico (o capítulo de Roberto Pich sobre a “Religião como forma de conhecimento” pode fornecer mais subsídios a respeito). A resposta-padrão de muitos pesquisadores é bem conhecida: como o mundo “sobrenatural” das religiões não pode ser empiricamente acessível, a Ciência da Religião nada tem a dizer a respeito da existência de sua população.

Ainda que esse chamado “agnosticismo metodológico” seja conveniente e até indicado quando tratamos de religiões que não a dos próprios pesquisadores, isso permanece um assunto não resolvido. Mesmo porque, em um assunto tão emotivo como a religião, a neutralidade sempre esconde algum grau de preferência e de viés. Assim sendo, o conhecimento trazido pelo fiel, com todo o peso referencial que carrega, precisa ser colocado em contínua tensão

com o saber acadêmico. Em outras palavras, as afirmações validadas que têm como referentes os comportamentos e as ideias sobre os quais as pessoas conversam são colocadas em diálogo (a palavra “dialética” aqui não é inteiramente descabida) permanente com a própria intencionalidade do discurso delas. Para dar um exemplo simples, não basta ao cientista da religião dizer algo do tipo “os cristãos *consideram* que Jesus Cristo é Filho de Deus” como parte da realidade cultural, e tirar consequências daí, mas precisa enfrentar continuamente a afirmação dos cristãos de que “Jesus Cristo é Filho de Deus”, como parte da realidade objetiva do mundo.

Este último exemplo nos leva à relação entre Ciência da Religião e Teologia, que será tratada mais adiante no capítulo de Faustino Teixeira, ligada à questão de fundo: fugindo-se da franca hostilidade recíproca de um lado, e de outro lado de concordismos fáceis, como casar o realismo da Ciência da Religião com aquele da Teologia?

Para tratar de outras questões correlatas, de se o programa eliadiano ocorre no plano científico ou filosófico, e qual a relação da Ciência da Religião com a Filosofia da Religião e as Ciências Sociais, podemos partir direto para algumas situações no Brasil (ver também o capítulo de Scott Paine).

O caso brasileiro

Não é nossa intenção aqui falar do desenvolvimento da Ciência da Religião no Brasil, nem tampouco sobre o estado atual da discussão epistemológica por aqui, ainda que vários pontos sejam levantados nos capítulos a seguir.¹⁵ É curioso contrastar-se com a situação na Alemanha: “Diante da contínua busca de identidade, a partir do abandono gradual da Fenomenologia, na formação dos estudantes considerações epistemológicas são tão importantes quanto o estudo de conteúdos específicos”.¹⁶ Se é assim na Alemanha, lugar onde a Ciência da Religião surgiu, podemos imaginar por aqui, onde sequer a transição da Fenomenologia da Religião para outra coisa é claramente percebida. De qualquer forma, tais considerações epistemológicas têm sido feitas, com algumas peculiaridades.

Em primeiro lugar, ainda que a relevância acadêmica do estudo da religião esteja razoavelmente bem estabelecida, o mesmo não se pode dizer de departamentos e programas de pós-graduação específicos de Ciência da Religião. Os que existem, desde meados da década de 1970, são objeto de críticas ocasionais, sendo que a principal delas foi levantada por Antônio Flávio Pierucci na década de 1990. Este apontava para o fato, de todos conhecido, de que uma boa parte dos pesquisadores pertencentes a esses programas eram (e são) oriundos do clero católico e protestante, ou vinculados a algum interesse religioso. Para ele, isso impediria uma abordagem mais propriamente científica para o estudo da religião, o que diz respeito tanto a interesses epistemológicos quanto políticos. Apesar de suas afirmações serem criticáveis,¹⁷ não há dúvida alguma de se estar diante de uma questão a ser enfrentada, para que a almejada relevância acadêmica possa ser assegurada.

Pode-se aplicar aqui a crítica feita a uma Teologia disfarçada de Ciência da Religião (criptoteologia), crítica essa que é feita há décadas em outros países, sendo que em nosso caso, nem é tão “cripto” assim. Entretanto, em vez de criticar a produção acadêmica de nossa área a esse respeito, falo mais aqui da dificuldade, em termos epistemológicos e por causas institucionais perfeitamente compreensíveis, de dialogar com dois grupos de disciplina: de um lado, a Teologia e a Filosofia da Religião (muitas vezes carregando um viés apologético), e de outro, as Ciências Sociais. Isso porque aqui falamos, não de diálogo entre diferentes departamentos e programas, mas mais de subdisciplinas que se inserem no mesmo *locus* institucional, alternando entre situações de convivência (quase) pacíficas e hostilidade envergonhada. Tal situação, é claro, decorre também de controvérsias epistemológicas mal apresentadas e conduzidas.

Outra peculiaridade diz ao uso, entre nós, de correntes da Fenomenologia da Religião. Entre os que advogam o seu emprego como metadisciplina para a Ciência da Religião encontra-se um dos pioneiros de sua institucionalização no Brasil, Antônio Gouvêa Mendonça. Em um ensaio muito citado, ele reivindica que “o retorno à Filosofia, especificamente à Fenomenologia e seu método, está na base da reconstrução científica do estudo da religião”.¹⁸

Ele aqui se apoia em Husserl e em sua noção da Filosofia como ciência do rigor. Pode-se perguntar da adequação desse entendimento, pois os projetos de uma Filosofia científica, ao longo do século XX, não foram muito bem-sucedidos. Não é a Filosofia que fundamenta a ciência, muito menos sua prática. Cientistas não necessitam dedicar-se à Filosofia, tarefa que cabe a filósofos profissionais, ainda que um diálogo entre ambos seja sempre indicado. As críticas tradicionais ao papel normativo que os neopositivistas emprestavam à Filosofia aplicam-se aqui também. A Filosofia de uma ciência está sempre próxima de sua história, operando assim como uma reflexão *a posteriori* de uma prática autônoma.¹⁹

Enfim, a relevância acadêmica da área de Ciência da Religião no Brasil também está ligada a um trabalho epistemológico ainda por se fazer, no esclarecimento da peculiaridade dessa disciplina em face da Teologia (principalmente a Teologia da Libertação, da qual muitos dos atuais componentes de programas de Ciência da Religião são oriundos), de uma Filosofia da Religião pós-eliadiana e das Ciências Sociais, tais como por aqui praticadas. A atenção ao que ocorre(u) em outros países é pré-condição para o sucesso desse trabalho, principalmente em face de novos desenvolvimentos teóricos.

Propostas epistemológicas recentes

Saindo do impasse entre abordagens hermenêuticas e científico-sociais da religião, novas propostas para uma Ciência da Religião têm emergido, várias das quais serão tratadas nos capítulos que se seguem. Michael Stausberg fez um balanço recente das principais teorias contemporâneas da religião, apresentando três delas como modificações de teorias sociológicas tradicionais, duas de abordagens antropológicas, outra destacando sacrifício e violência,

e nada menos do que nove ligadas às Ciências Naturais, no cruzamento de teorias evolutivas (darwinianas), Arqueologia, Psicologia Cognitiva, Neurociências e de coevolução biocultural.²⁰

Note-se essa tendência recente de lançar mão de recursos vindos das Ciências Naturais. Não é possível ainda avaliar o pleno impacto dela sobre as discussões epistemológicas tradicionais em Ciência da Religião, e não é nosso propósito aqui sintetizar esses novos desenvolvimentos. Entre todos os problemas analisados ou mencionados anteriormente, gostaria de destacar apenas um, justamente o mais contencioso, o do *sui generis*. Enquanto abordagens científicas, essas novas tendências nada têm de *sui generis*. Ao contrário, enfatiza-se que as teorias e métodos são os mesmos tradicionalmente utilizados para outros objetos de pesquisa.

Quanto ao objeto, entretanto, encontramos-nos diante de uma situação curiosa. De um lado, a religião surge como um objeto entre outros, ligado à evolução humana. Além disso, para muitos pesquisadores, a religião surge em nossa história cognitiva como subproduto de disposições cognitivas perfeitamente ordinárias, sem “finalidades religiosas”. Por outro lado, essas pesquisas enfatizam as disposições universais humanas, aquelas que estão na raiz das religiões históricas concretas, com uma linguagem que nos lembra de essencialismos e do uso de religião no singular.

Vejamos essa afirmação de um dos pesquisadores que é líder nesse campo:

Minha proposta não é que os humanos são naturalmente religiosos, mas sim que seus sistemas cognitivos maturacionais se desenvolvem de tal forma a tornar as pessoas totalmente receptivas às religiões, a seus mitos, rituais e representações. Os humanos não têm uma disposição mental natural para adquirir religião. Mas eles possuem suscetibilidades, baseadas em suas disposições naturais maturacionais da mente, que existem por razões totalmente não relacionadas, que os tornam cognitivamente receptivos a [...] situações religiosas.²¹

Por duas vezes ele contrasta o senso comum com uma afirmação cuidadosamente formulada em linguagem científica. Uma leitura mais cuidadosa dessas afirmações, entretanto, em conjunto com o que ele discorre no restante da obra, mostra que na prática o contraste não é tão radical assim. Os seres humanos sempre e necessariamente produzem religiões (ou coisas que se assemelhem a elas), por assim dizer, o que vale tanto para o “homem das cavernas” como para o nosso “homem moderno”. Esse ponto é destacado, por exemplo, no instigante artigo de Joseph Bulbulia, *Are there any religions?*

Ainda que poucos tenham refletido a respeito, a religião (agora em um sentido diferente e mais cuidadosamente formulado) surge como um *sui generis*, em um sentido fraco, pouco reconhecível nas religiões concretas que temos e nos discursos dos fiéis.

Conclusão

Ao longo deste capítulo procuramos em primeiro lugar promover uma “limpeza conceitual”, trabalhando uma série de noções, conceitos e categorias presentes na academia, a começar pela própria noção de “estatuto epistemológico”.

Em segundo, apresentar alguns dos principais problemas epistemológicos, na medida em que são fonte de discussões perenes. Começamos detalhando a proposta de Mircea Eliade, assim como as respostas que seus críticos forneceram nas últimas décadas.

Depois, a partir seja das observações desses críticos, seja de considerações mais gerais no âmbito da Filosofia da ciência, destacamos certas “virtudes epistemológicas”, ainda que essas não se tenham traduzido em propostas unificadas de maior aceitação. Entre as propostas atuais, que têm despertado grande atenção dos pesquisadores em Ciência da Religião, encontramos as abordagens evolutivas de cunho darwiniano, que procuram identificar as manifestações do que entendemos como religião no passado evolutivo humano, e assim de nosso aparato psíquico pancultural. Falamos também da situação brasileira, encontrada principalmente em programas de pós-graduação em Ciência da Religião. Ainda que ela resulte de uma herança que deve ser mais constatada do que lamentada, uma tarefa epistemológica se faz premente, e as observações feitas sobre o programa eliadiano e seu destino posterior podem muito bem contribuir para o seu sucesso.

Por fim, uma observação de caráter mais geral: a atenção contínua a questões epistemológicas deve ser contrabalançada com o que diz o sábio ditado, que em português se traduz como “não ser mais realista que o Rei”. Como vários comentadores têm apontado, o rigor e o ceticismo em torno de interesses, métodos e conceitos como “religião” e “sagrado” acaba exigindo dos praticantes da Ciência da Religião um ideal que muitas vezes não se encontra em disciplinas vizinhas. Colocar a culpa dos pecados epistemológicos nos “religionistas”, como são pejorativamente chamados os que se aproximam da Ciência da Religião com interesses religiosos, é ignorar o caráter cooperativo da tarefa de elevar o estatuto científico de uma disciplina.

Referências bibliográficas

- BRANDT, Hermann. As ciências da religião numa perspectiva intercultural. A percepção oposta da Fenomenologia da Religião no Brasil e na Alemanha. *Estudos Teológicos*, v. 46, n. 1 (2006), pp. 122-151.
- BRAUN, Willi. Religion. In: BRAUN, Willi; MCCUTCHEON, Russell T. (orgs.). *Guide to the Study of Religion*. London: Cassell, 2000. pp. 3-18.
- BULBULIA, Joseph. Are there any religions? An evolutionary exploration. *Method & Theory in the Study of Religion*, n. 17 (2005), pp. 71-100.

- CAMURÇA, Marcelo. *Ciências Sociais e Ciências da Religião*; polêmica e interlocuções. São Paulo: Paulinas, 2008.
- CRUZ, Eduardo; MORI, Geraldo (orgs.). *Teologia e Ciências da Religião*; a caminho da maioria acadêmica no Brasil. São Paulo: Paulinas, 2011.
- DUTRA, Luiz H. A. *Introdução à Teoria da Ciência*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2009.
- ELIADE, Mircea. Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso. In ELIADE, Mircea; KITAGAWA, Joseph M. (orgs.). *Metodología de la historia de las religiones*. Barcelona: Paidós, 1986 [1965]. pp. 116-139.
- ENGLER, Steven. Teoria da Religião Norte-americana: Alguns Debates Recentes. *Rever – Revista de Estudos da Religião*, n. 4 (2004), pp. 27-42.
- GUIMARÃES, André Eduardo. *O Sagrado e a História*; fenômeno religioso e valorização da história à luz do anti-historicismo de Mircea Eliade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- JENSEN, Jeppe S. Epistemology. In: STAUBERG, Michael; ENGLER, Steven (orgs.). *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. London: Routledge, 2011. pp. 40-53.
- MCCAULEY, Robert. Explanatory pluralism and the cognitive science of religion: or why scholars in religious studies should stop worrying about reductive elimination of the religious and why cognitive science poses no threat to religious studies, 2011a. Disponível em http://userwww.service.emory.edu/~philrnm/publications/article_pdfs/EP_and_CSR.pdf. Acesso em 15/01/2012.
- _____. *Why Religion is Natural and Science is Not*. Oxford: Oxford University Press, 2011b.
- MENDONÇA, Antônio G. Memória: Fenomenologia e experiência religiosa. In: CRUZ, Eduardo; MORI, Geraldo(orgs.). *Teologia e Ciências da Religião*; a caminho da maioria acadêmica no Brasil. São Paulo: Paulinas, 2011. pp. 219-237.
- SALER, Benson. *Conceptualizing Religion*; Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories. New York: Berghahn Books: 2000.
- STAUBERG, Michael (org.). *Contemporary Theories of Religion*; a Critical Companion. London: Routledge, 2009.
- TAVES, Ann. *Religious experience reconsidered: a building-block approach to the study of religion and other special things*. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- TEIXEIRA, Faustino (org.). *A(s) ciência(s) da Religião no Brasil*; afirmação de uma área acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2001.
- USARSKI, Frank. *Constituintes da Ciência da Religião*; cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma. São Paulo: Paulinas, 2006.
- ____ (org.). *O espectro disciplinar da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2007.

SUGESTÕES ADICIONAIS DE LEITURA:

- HOCK, Klaus. *Introdução à Ciência da Religião*. São Paulo: Loyola, 2010.
- GRESCHAT, Hansjürgen. *O que é Ciência da Religião?* São Paulo: Paulinas, 2006.
- USARSKI, Frank (org.). *O espectro disciplinar da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2007. Mori, *Teologia e Ciências da Religião*.