

Por uma antropologia das crenças dos pesquisadores de crenças: a produção do conhecimento acadêmico sobre a religião no Brasil

For an anthropology of beliefs of researchers of beliefs: the production of academic knowledge about religion in Brazil

Waldney de Souza Rodrigues Costa¹

Resumo

Tendo em vista a complexidade da tarefa de analisar fenômenos que o pensamento ocidental usualmente agrupa sob o termo religião, o principal problema a ser tratado neste texto é a respeito da maneira como é produzido no Brasil o conhecimento acadêmico sobre os fenômenos religiosos. Partindo de uma análise sobre como foi constituído o campo disciplinar de estudo sobre a religião no país, realizada a partir de pesquisa bibliográfica, faz-se uma reflexão, em perspectiva interdisciplinar, buscando alternativas para a interpretação não só da religião, como também dos diferentes saberes produzidos sobre ela. No foco dessa análise está o pesquisador de fenômenos que envolvem religião e a sua postura com respeito às crenças (tanto as alheias, quanto as suas). Conclui-se que ainda existem questões sem resposta e que, para solucioná-las, se faz necessária uma maior sensibilidade para com as crenças alheias e a criação de pontes entre saberes. É em direção a esta proposta que o texto é desenvolvido.

Palavras-chave: Religião. Ciência(s) da(s) Religião(ões). Ciências sociais. Teologia. Fenomenologia.

Abstract

Given the complexity of the task of analyzing phenomena that Western thought usually groups under the term religion, the main problem to be addressed in this paper is about the way it is produced in Brazil academic knowledge about religion. Starting from an analysis of how the discipline of religion was established in country, held from literature survey, a reflection in dialogue with an interdisciplinary bibliography is held seeking alternatives to the interpretation not only of religion, as also of different knowledge produced about it. The analysis focuses on the researcher of phenomena involving religion and their attitude towards the beliefs (both their as those of others). It is concluded that there are still questions that need answers and, to solve them, it is necessary that the researcher develop a greater sensitivity to the beliefs of others and building bridges between different knowledge. This text is developed towards this proposal.

Keywords: Religion. Religion(s) Science(s). Social sciences. Theology. Phenomenology.

¹ Mestrando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora UFJF, como bolsista CAPES. Bacharel em Ciências Humanas (2012) e graduando em Ciências Sociais pela mesma instituição. Bacharel em Teologia pela Faculdade Unida de Vitória-ES (2011). Tem experiência na área interdisciplinar de Estudos do Lazer, com ênfase em reconfigurações contemporâneas do lazer na América-Latina e na área de Ciência da Religião, com ênfase em ciências sociais da religião. Desenvolvendo pesquisa sobre vivências de lazer de jovens evangélicos sob a orientação do professor Dr. Emerson Sena da Silveira. Interessado em temas como lazer (ócio), juventude, cidades, religiosidade brasileira, religião e estilo de vida. Sócio-fundador da ANPEL (Associação Brasileira de Pesquisa e Pós-graduação em Estudos do Lazer) e revisor da revista Sacrilégens. Email: dnney@ibest.com.br

1 Introdução

Embora o termo **religião** tenha surgido no âmbito do cristão, a partir da emergência do Iluminismo, tendeu a uma generalização que colocou em jogo a própria universalidade do cristianismo (HOCK, 2010, p. 19). Isso é uma questão a ser levada a sério, especialmente porque é até mesmo difícil de encontrar correspondências terminológicas em contextos não ocidentais². Entretanto, Alves (1984, p. 37) alerta que palavras são adequadas para descrever objetos, não experiências. Quando se referem a estas, são apenas aproximações. Não se pode negar a não correspondência total do termo, contudo, será que não existe nada em comum entre cristianismo, budismo, taoísmo, islamismo e o hinduísmo?

Então, tem-se que o termo religião se apresenta apenas como uma construção científica, definido para este mesmo fim. Mas isto não significa que seja uma mera ficção descolada da realidade, uma vez que as legislações o tratam como tendo uma correspondência real (HOCK, 2010, p. 30). Ao que parece, o fenômeno existe e pode assumir profundas transformações de acordo com o contexto em que se concretiza.

Tendo em vista esta realidade, o principal problema a ser tratado neste texto é a respeito da maneira como é produzido o conhecimento acadêmico sobre os fenômenos religiosos. Partindo de uma análise sobre como foi constituído o campo disciplinar de estudo sobre estes fenômenos no Brasil, faz-se uma reflexão em busca de alternativas para a interpretação não só da religião, como também dos diferentes saberes produzidos sobre ela. No foco dessa análise está o pesquisador de fenômenos que envolvem religião e a sua postura com respeito às crenças (tanto as alheias, quanto as suas). Como será visto adiante, ainda existem questões sem resposta. Para solucioná-las talvez seja relevante criar pontes entre saberes. É em direção a esta proposta que o texto será desenvolvido.

² Termos como *din*, *dharma* e *tao* não parecem ter em seus contextos exatamente o mesmo significado que religião e, em alguns contextos, parece não haver nenhum termo nem mesmo aproximado a este, uma vez que tudo parece ser religião (HOCK, 2010, p. 20-22).

2 As formas de conhecer a religião e o contexto brasileiro

Não há um consenso sobre o que seja a religião, mas para além desta grande controvérsia, há também um dissenso sobre a forma de conhecê-la. Existem duas grandes perspectivas sobre a possibilidade de seu conhecimento, uma conhecida como **história da religião** e outra como **fenomenologia da religião** (GRESCHAT, 2005, p. 47). Enquanto a primeira preza pela descrição contextual de uma religião, do lado de fora dela (HOCK, 2010, p. 31), a segunda trabalha em maior escala, tentando realizar um estudo comparado das diferentes formas como o fenômeno se apresenta. Para Greschat (2005, p. 47), a pesquisa em **perspectiva específica**, investigando religiões singulares, resultaria no objeto do estudo em **perspectiva comparada**, sendo que a maioria dos cientistas da religião trabalharia com as duas. No entanto, esta não é a realidade no Brasil.

Um dos motivos para isso é que, no contexto brasileiro, o estudo da religião demorou muito para ser feito em um campo disciplinar específico. Uma proposta deste tipo é realidade relativamente recente, tendo pouco mais de quarenta anos (GROSS, 2012, p. 13). Antes disso, havia duas modalidades de estudos de religião: os **teológicos** (a teologia católica, que era dominante, e as teologias de grupos religiosos minoritários, em maior parte, os

protestantes), e os **científicos** (realizados por pesquisadores de áreas diversas). Os teólogos se preocupavam com as suas próprias tradições religiosas e os cientistas, sob a influência do positivismo, analisavam o seu objeto específico, que ocasionalmente envolvia religião³ (GROSS, 2012, p. 24). Nas duas situações tem-se o estudioso se preocupando quase que exclusivamente com a expressão do fenômeno religioso que envolve o objeto de seu estudo. Isso impossibilitou um desenvolvimento maior da pesquisa em perspectiva comparada.

Quando surgiu no Brasil uma área própria de pesquisa de religião, isso aconteceu de uma forma muito peculiar. Teve seu início marcado pela influência da teologia da libertação, que aproximou o saber teológico das ciências sociais, em especial, da sociologia marxista. "Teólogos desencantados com a justificação religiosa tradicional do *status quo* buscaram no desenvolvimento da ciência da religião um espaço alternativo para o desenvolvimento de sua competência intelectual" (GROSS, 2012, p. 15).

³ Muitos pesquisadores assumem que só se preocupam com religião porque é um tema que perpassa a cultura, a sociedade, a história cultural do país, a política, as etnias, o meio urbano, entre outros temas. Desta forma, preocupa-se com o fenômeno somente na medida em que toca algum outro que é realmente o objeto da pesquisa (CAMURÇA, 2008, p. 33).

Neste movimento o lugar da teologia foi negociado. Por parte dos cientistas, reduziu-se a desconfiança acadêmica para com o dogmatismo religioso dos teólogos.

Mas há quem diga que, durante muito tempo (talvez ainda seja assim), não se podia fazer teologia na Academia, a não ser que fosse teologia da libertação.

Por parte dos teólogos, adotou-se acriticamente pressupostos das ciências sociais, o que resultou em menor

atenção a saberes da psicologia, da filosofia e, conseqüentemente, da fenomenologia. Resultado: se a perspectiva comparada, intrínseca à fenomenologia, foi fundamental para a constituição de um campo disciplinar sobre religião pelo mundo afora (GROSS, 2012, p. 24), no contexto brasileiro, a composição deste campo se deu por outras vias que favoreceram um desenvolvimento maior da pesquisa em perspectiva contextual em detrimento de uma análise em maior escala.

3 Questões mal resolvidas no campo disciplinar sobre a religião

3.1 Os pesquisadores e suas crenças

Algumas questões ficaram pendentes na formação do campo disciplinar sobre a religião no Brasil. Uma delas é a respeito da subjetividade do estudioso de religião. Este tema tem sido alvo de calorosos debates. O problema emergiu da própria forma como os estudiosos de religião se comportaram na nova área. As ciências sociais foram adotadas como um meio de acesso privilegiado à realidade (GROSS, 2012, p. 17), e assim, tomava-se esta forma de conhecimento como garantia da neutralidade. Uma alternativa que não fazia florescer os comprometimentos subjetivos do pesquisador.

Sobre isso, destaca-se a preocupação de Pierucci (1997) com os "interesses religiosos dos cientistas

sociais da religião". Sua crítica é a respeito do jogo duplo (como ele o chama) que muitos pesquisadores parecem fazer quando vão tratar do fenômeno religioso. Ele cita Bourdieu (1990) para descrever como o engajamento de pessoas religiosas na Academia parece ocasionar em uma relação de má fé para com a ciência. Neste entendimento, a pertença religiosa é sempre vista como uma ameaça à cientificidade do estudo (PIERUCCI, 1997, p. 255; BOURDIEU, 1990, p. 112-113).

Não se pode negar o fato de que, quando a Academia se coloca a serviço de determinada crença, tem-se um problema muito sério que deve ser evitado a todo custo. Porém, é preciso levar em conta que não é só a crença estritamente religiosa que é

problemática. O próprio Bourdieu (2004, p. 32) alerta para o fato de que a heteronomia faz um campo científico se abrir a forças não científicas (não somente religiosas) que devem ser refratadas, aumentando a autonomia deste campo. Ele também aponta (de uma forma muito consistente) como “toda estratégia de um erudito comporta, ao mesmo tempo, uma dimensão política (específica) e uma dimensão científica” (BOURDIEU, 2004, p. 41). Então, tem-se que a não pertença religiosa por si só não garante a objetividade do discurso de quem pesquisa fenômenos que envolvem religião.

Esta ideia parece estar por traz dos argumentos de Camurça (2000) quando discorre a respeito “da boa e da má vontade para com a religião”. Do seu ponto de vista, se por um lado, o fato de ser adepto de uma religião não coloca o pesquisador em um patamar privilegiado de observação desta expressão religiosa, por outro, não ser adepto ou não possuir religião alguma não garante a objetividade da pesquisa. Se a “boa vontade” atrapalha, a “má vontade” não ajuda, podendo, inclusive, impedir uma maior sensibilidade para com a crença das pessoas.

É em busca desta sensibilidade que Otávio Velho (2007b) se pergunta pelo que “a religião pode fazer pelas ciências sociais”. Refletindo sobre a sua experiência, o antropólogo conclui que a religião, devido a sua difícil objetivação,

tem muito a oferecer, contribuindo para se evitar dois rochedos nas pesquisas antropológicas⁴. Um é o de identificação total com o objeto, quando o pesquisador “torna-se nativo”, se comportando como ele no meio acadêmico, uma vez que compartilha de suas crenças. O outro rochedo é o de “exotização” completa, onde o estudioso trata o “nativo” como alguém totalmente diferente de si. Velho busca uma alternativa em que não se reifique esta oposição, devendo ter o pesquisador uma espécie de **empatia** ou **caridade** com o grupo pesquisado, sendo sensível às suas crenças, sem necessariamente aderir a elas (VELHO, 2007b, p. 248).

Esta tal “má vontade” para com o fenômeno religioso parece advir da forma como se entende a crença religiosa. Para alguns pesquisadores ela não passa de uma ilusão. O filósofo Clément Rosset esclarece que, ao assumir uma crença, os homens podem se iludir a respeito da realidade a tal ponto de cindi-la em duas. Uma é a que é observada e a outra, aquela em que se acredita observar. Se aceita o dado observado, mas não a consequência lógica do que se observa (ROSSET, 2008, p. 17). O problema é que isso não vale só para a crença religiosa, mas para toda e qualquer crença. Até mesmo as

⁴ Nesta reflexão, Velho fica impressionado em como os *hard-scientists* estão, aparentemente, mais flexíveis que os cientistas sociais quanto ao uso de saberes não construídos pela ciência (2007c, p. 249).

acadêmicas, com toda a sua pretensão de objetividade.

Isso parece ficar muito claro quando se analisa a prática de alguns antropólogos **essencializarem seus nativos**, minimizando as mudanças em seus relatórios de campo. Muitos ficam indignados quando veem “seus nativos se tornarem crentes”, uma vez que até os trobriandeses, isto mesmo, os **trobriandeses de Malinowski** estão aderindo à fé pentecostal (VELHO, 2007a, p. 341). Parece que está se perdendo a verdade da existência de uma cultura nativa que precisa ser preservada.

Sobre isso, cabe lembrar o próprio Rosset quando exclama que “faz parte da natureza de toda verdade, qualquer que seja o seu gênero, ser duvidosa” (1989, p. 30). Mary Douglas (1991, p. 47) já havia alertado a respeito de “como somos ingênuos quando se trata das crenças dos outros!”. Uma vez que o bom filósofo sabe que sua verdade é provisória (ROSSET, 1989, p. 29), mas nem sempre o seu discípulo, é possível que estejamos defendendo crenças científicas com mais fervor que os próprios cientistas que as criaram. Evans-Pritchard (1978), ao explicar a forma como os povos azande lidavam com a realidade, demonstrou como é possível

assumir crenças sobre a mesma, sem negá-la⁵.

Uma crença não está isenta de sua capacidade ilusória apenas por não pertencer a uma tradição religiosa. Ricoeur, após fazer um amplo debate entre a hermenêutica das tradições a partir de Gadamer e a crítica das ideologias a partir de Habermas, conclui que “a crítica também é uma tradição” (2008, p. 158). Ao propor complementos críticos à hermenêutica, este mesmo autor aponta como um texto tem o poder de abrir uma dimensão da realidade que comporta um recurso contra ela, uma vez que possibilita uma crítica do real (RICOEUR, 2008, p. 149). Talvez o mesmo possa valer para as crenças, uma vez que emergem de leituras (por isso textos) que as pessoas fazem do real⁶.

A despeito disso, as crenças, mais do que ilusões, também podem ser lidas em outra chave, a da imaginação, como faz Rubem Alves. Em sua perspectiva, “**a consciência religiosa é uma expressão da imaginação**” (ALVES, 1984, p. 42, destaque original). Ele faz questão de destacar que não emprega o termo como um sinônimo de ilusão, tal como quando uma pessoa afirma que outra está “imaginando coisas”. O que

⁵ Sem negar o real, nem cindi-lo em dois (ROSSET, 2008), estes povos percebiam as coisas assim como eram. A bruxaria era para eles uma explicação última para coincidências, assim como o acaso é para um racionalista.

⁶ É esta a ponte feita por Geertz (2008, p. 14) quando utiliza argumentos de Ricoeur para propor uma antropologia interpretativa que trate a cultura descrita pelo etnógrafo como texto.

tenta captar é a imaginação como origem da criatividade humana. E aí surge um paradoxo. Se por um lado, o cientista deve tentar ser objetivo ao máximo, rejeitando a imaginação, uma vez que pode perturbar o processo do conhecimento (ALVES, 1984, p. 43); por outro, o desenvolvimento da ciência depende da criatividade humana, já que as revoluções científicas (tão necessárias ao progresso da ciência) só acontecem à medida que surgem novos paradigmas advindos da especulação sobre a realidade (KUHN, 2006, p. 118).

A possibilidade de objetivação da consciência, abnegando a imaginação, se torna muito remota quando levado em conta que o próprio conhecimento da realidade depende da capacidade humana de abstração. Alves conclui que, quando se leva a objetividade às suas últimas consequências, deve-se reconhecer que a consciência totalmente objetiva é um mito, uma vez que ela mesma é uma construção da imaginação (1984, p. 44). Desta perspectiva, o ser humano é visto como um ser que por natureza denega a realidade, fazendo isso por vias religiosas ou seculares (GAUCHET, 1995).

Então, a sensibilidade para com a religião como fenômeno é extremamente necessária para entender as crenças religiosas e também as crenças de qualquer espécie. Inclusive as dos pesquisadores e dos fundadores das disciplinas. É preciso entender o cristianismo dos cristãos e o budismo

dos budistas, assim como é necessário compreender o materialismo de Marx, o positivismo de Durkheim, o estruturalismo de Lévi-Strauss e qualquer outro “ismo” que se refira a um conjunto razoavelmente harmônico de crenças a respeito da realidade.

3.2 O que fazer com os diferentes saberes produzidos sobre a religião?

O acúmulo de várias reflexões (como algumas supracitadas) fez com que a religião ganhasse relevância em si mesma, porém, o melhor tratamento dado ao tema não resolveu a questão sobre o que fazer com os diferentes saberes produzidos sobre ele. Esta é outra questão que ficou pendente na constituição da ciência da religião no Brasil. Se por um lado a religião deixou de ser secundária, tornando-se o tema central de alguns estudos, por outro, muitos pesquisadores ainda pensam seu objeto a partir de tradições epistemológicas e paradigmas acadêmicos que pertencem ao debate interno às disciplinas em que estão inseridos (HUFF JÚNIOR, 2012, p. 33-34). E nota-se que o costume mais disseminado é o de tomar o fenômeno como via para se estudar outro, o que, por exemplo, é a prática mais comum dos cientistas sociais (CAMURÇA, 2008, p. 33). Esta perspectiva gera alguns problemas para o conhecimento a

respeito das religiões no Brasil. Neste texto serão destacados dois.

O primeiro problema é que determinadas religiões são tratadas apenas por determinadas disciplinas. Fazendo uma revisão da produção da ciência social brasileira sobre religião, Paula Montero constatou que ocorreu aqui uma espécie de especialização que conjugava a disciplina e o objeto⁷.

A sociologia weberiana ocupa-se das religiões protestantes, a marxista das relações entre igreja Católica, Estado e sociedade, enquanto a antropologia dedica-se à análise dos ritos, crenças e práticas da religiosidade dita “popular” [...] as religiões afro-brasileiras [...] [e o] catolicismo popular. (MONTERO, 1999, p. 330).

O outro problema é que começam a ocorrer uma série de mal entendidos a respeito dos estudos feitos em perspectiva comparada. Por que propostas distintas como as de Otto, Eliade, Wach e van der Leeuw são geralmente agrupadas sob um mesmo nome (GROSS, 2012, p. 22) e lidas com desconfiança, quando não rejeitadas? Elas guardam em comum a tentativa de estudar a religião em maior escala, o que é muito mal compreendido por boa parte da Academia brasileira. Tomarei a proposta de Eliade para ilustrar isso, pois, em muitos casos, ela é tida como a-histórica e acusada de irracionalismo, como o faz Hermann (1997, p. 336).

⁷ Deste fato deriva-se, por exemplo, um silêncio antropológico a respeito do protestantismo no Brasil.

Francisco Gomes, quando se refere a este autor, afirma que a “fenomenologia da religião, em sua acepção filosófica, considera a religião como um absoluto, fora das contingências históricas e culturais” (2002, p. 19). Albuquerque, por sua vez, afirma que, para Eliade, “é na historicidade que os fenômenos religiosos são compreendidos por que são ‘condicionados’⁸ por ela” (2007, p. 44). Parece que um dos dois não entendeu a proposta eliadeana direito. Acredito que foi o primeiro, visto que, na introdução do livro “O sagrado e o profano”, Eliade (1992) deixa explícito que o estudo do fenômeno em perspectiva mais ampla pressupõe o conhecimento de contextos históricos em que se manifesta.

Gomes, como alguém que está engajado no desenvolvimento de uma história que se quer ciência social, preocupa-se com a viabilização de um conhecimento histórico objetivo sobre a realidade e, assim, trata a perspectiva fenomenológica como um obstáculo para o historiador⁹ (GOMES, 2002, p. 19). Desta maneira, perde-se de vista que sem abstração o conhecimento científico

⁸ O autor coloca “condicionados” entre aspas para demonstrar que este condicionamento não chega a ser total e definitivo.

⁹ Esta visão é compartilhada por outros historiadores, que apelidam a perspectiva comparada de *essencialista* e tentam trabalhar em perspectiva “cultural-antiessencialista” (HUFF JÚNIOR, 2012, p. 29). É estranho como que para alguns historiadores culturais, que deveriam, por isso, trabalhar com o paradigma relativista, a religião deva ser tratada de forma tão racionalista. Tenta-se relativizar, mas quando o assunto é religião, o positivismo aflora.

é inviabilizado. Abstrações como a cultura, a sociedade, a arte e a política são essenciais para o conhecimento (inclusive histórico). E, neste sentido, permanecem abertos os questionamentos de Huff Júnior (2012, p. 37): “O que é a cultura se não aquilo que os antropólogos dizem que é? Ou a história (cultural) senão o que os historiadores a denominam? E a religião, de quem é?”.

Para além desta discussão, não creio que a perspectiva mais ampla seja um empecilho para a perspectiva específica, desde que cada uma saiba o seu lugar. É verdade que Eliade enfoca o que é próprio da religião, defendendo que a apreensão por outros aspectos (psicológicos, sociológicos,...) não definem seu caráter. Todavia, essa compreensão não impede que sejam feitas análises específicas, uma vez que ele mesmo afirma que “não há fenômeno puro e exclusivamente religioso” (2008, p. 1). Tal interpretação não entra em contradição, por exemplo, com a perspectiva sociológica de Simmel (2006, p. 24), que supõe que exista no fenômeno religioso “elementos que podem ser com legitimidade considerados puramente religiosos – e, portanto, independentes de tudo o que é social”¹⁰. Enquanto Simmel preocupa-se com o estudo do âmbito social dos

fenômenos religiosos, Eliade quer se ocupar com o que é especificamente religioso, mas os dois concordam que suas visões não esgotam o que seja a religião.

A questão a respeito do que fazer com os diferentes saberes sobre religião ainda possui mais um agravante. Se os estudos em perspectiva comparada são mal entendidos, os teológicos, realizados no âmbito interno de cada tradição religiosa, são quase que dispensados. Apesar da existência de posicionamentos como de Sérgio da Mata¹¹ (2010), que considera conhecimentos deste tipo, parece que está disseminada pelos estudos de religião “um tipo de epistemologia da ciência que desconsidera saberes produzidos fora do paradigma moderno-iluminista” (HUFF JÚNIOR, 2012, p. 30). Nesta perspectiva, a teologia (assim como a história eclesiástica) é dispensada, perdendo-se assim uma grande fonte de conhecimentos sobre alguns fenômenos das religiões a que estes saberes se referem¹². É certo que este tipo de saber atende a demandas específicas, mas imagino que, da mesma maneira como não devemos abrir mão da sociologia marxista, por causa do engajamento

¹⁰ Para Simmel quando isolados os elementos sociais, os especificamente religiosos aparecem. Cada aspecto da existência humana é atravessado pelo social, mas possui outras determinações (2006, p. 24, 26).

¹¹ Para este estudioso de religião, Eusébio de Cesaréia (260-340) realizou o primeiro grande empreendimento voltado para o campo religioso (MATA, 2010, p. 35).

¹² Um grande exemplo da dificuldade que a Academia brasileira encontra para lidar com a literatura teológica é o próprio texto aqui apresentado. Apesar de toda a pretensão de interdisciplinaridade que o envolve, é escasso de referências a teólogos, mesmo que a religião seja um de seus temas principais.

político de Marx, não precisamos dispensar todo o conhecimento teológico, por causa da visão de mundo assumida pelos teólogos.

Então, caberia se perguntar não só pelo que a religião pode fazer pelas ciências sociais (VELHO, 2007b), mas também pelo que podem fazer a teologia e a fenomenologia da religião, especialmente quando o objeto destas ciências é religioso. Caso contrário, uma vasta gama de conhecimento pode ser desperdiçada. Além disso, a falta de uma perspectiva que amarre o conhecimento sobre o fenômeno traz efeitos colaterais. Um deles é que as relações semelhantes entre diferentes religiões são lidas em chaves distintas, o que ofusca a observação da realidade.

A título de exemplo, nota-se que o trânsito entre catolicismo e religiões afro-brasileiras foi lido na chave do sincretismo, enquanto que entre

protestantismo e as mesmas religiões na chave conversão (MONTERO, 1999, p. 357); como explicar agora o fato do próprio transe afro-brasileiro estar em trânsito pelas expressões religiosas, inclusive as genealogicamente protestantes? (ALMEIDA, 1996, p. 62).

Outro é que crenças e diferentes elementos que transitam entre as religiões demoram muito a ser percebidos pela análise.

Isso pode ser percebido no trânsito das entidades afro-brasileiras (especialmente as denominadas *exus*) para o neopentecostalismo *iurdiano* (SILVA, 2011). Já que esse trânsito só veio à tona quando foi projetado na mídia, fica a pergunta se estas entidades já não estavam transitando no protestantismo que precedeu a Igreja Universal do Reino de Deus, estando este trânsito circunscrito em um contexto mais difícil de ser visualizado.

4 Conclusão: o que a religião pode fazer pela(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões)?

Sobre tudo isso, a conclusão de Huff Júnior quando afirma a necessidade de “buscarmos formas mais **criativas**, por tanto menos canônicas” (2012, p. 37, destaque meu) parece ser a mesma de Montero quando constata a carência de uma “**imaginação** teórica renovada” (1999, p. 338, destaque meu). Em ambas, lamenta-se a necessidade de renovação. Não é a própria religião uma grande fonte de imaginação e

criatividade? (ALVES, 1984, p. 42). Acredito que, da mesma forma, a teologia e a fenomenologia poderiam ser grandes fontes de renovação.

É preciso lembrar que “**é a escala que cria o fenômeno**” (ELIADE, 2008, p. 1). Retomo que, desde que cada uma saiba o seu lugar, a perspectiva comparada não se tornaria um empecilho para a perspectiva que está atenta a cada contexto específico

em que se concretiza o fenômeno. Não se trata de uma hierarquia disciplinar em que a fenomenologia da religião tem precedência sobre os outros saberes, visão rejeitada por Camurça (2008, p. 28). Antes, como este mesmo antropólogo concorda, trata-se de tomar a fenomenologia como uma parceira e não fundamento do campo disciplinar sobre religião. Mas é parceira mesmo, dialogando em pé de igualdade e não como um saber submisso considerado de menor gabarito frente às ciências sociais fundadas sob o paradigma moderno-iluminista.

A visão que comungo, trata-se, na verdade, de uma hierarquia do objeto. Se a música não se reduz à sociologia da música, a filosofia não se reduz a sociologia do conhecimento e a estética não se reduz à sociologia da arte, da mesma forma a religião não deveria se reduzir ao que dizem os cientistas sociais da religião sobre o fenômeno religioso. Partindo da premissa de que existam fenômenos empíricos observáveis que podem ser agrupados sob o termo **religião**, é possível (talvez necessário) pensar de forma ampla sobre algo que estes fenômenos possam guardar em comum.

Em suma, se a religião tem muito a oferecer às ciências sociais, quanto mais à ciência sobre si mesma. Não apenas contribui para uma simetria das relações entre o pesquisador e o objeto

de sua pesquisa, a fim de evitar enquadramentos prévios (VELHO, 2007b, p. 256-257); mas também faz aflorar a necessidade de uma profunda reflexão sobre como interpretar os diferentes saberes produzidos fora do paradigma moderno-iluminista. Por ser um fenômeno de difícil objetivação (VELHO, 2007b, p. 249), talvez seja necessário mais do que objetividade para entendê-lo.

A tarefa de estudar as crenças das pessoas é extremamente subjetiva, uma vez que o estudioso não consegue se desfazer totalmente das suas quando a exerce (SMART, 1995, p. 6). A religião faz aflorar o quanto as crenças de um pesquisador podem influir sobre os dados que ele mesmo produz. Não somente as crenças religiosas influem, mas as crenças de qualquer espécie. Quando este raciocínio é levado às últimas consequências conclui-se que “não existem, de forma alguma, falando propriamente, ciências exatas” (ROSSET, 1989, p. 30). A própria dúvida é um dos motores do progresso científico (KUHN, 2006, p. 207). Sendo assim, o progresso do estudo de fenômenos religiosos depende do pesquisador colocar-se em dúvida a todo o momento, sendo esta também uma grande contribuição da religião para o campo disciplinar sobre si mesma e (talvez) para a ciência em geral.

Referências

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto. A história das religiões. In: USARSKI, Frank (Org.). **O espectro disciplinar da ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 21-52.

ALMEIDA, Ronaldo. **A universalização do Reino de Deus**. 1996. 127 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Unicamp, Campinas, 1996.

ALVES, Rubem. **O enigma da religião**. Campinas: Papirus, 1984.

BOURDIEU, Pierre. Sociólogos da crença e a crença dos sociólogos. In: BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990. p. 108-113.

_____. **Usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico**. São Paulo: Editora da UNESP, 2004.

CAMURÇA, Marcelo. Da boa e da má vontade para com a religião nos cientistas sociais da religião. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 67-86, 2000.

_____. **Ciências sociais e ciências da religião: polêmicas e interlocuções**. São Paulo: Paulinas, 2008.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1991.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

EVANS-PRITCHARD. **Bruxaria, oráculos e magia entre os azande**: edição resumida. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GAUCHET, Marcel. **El desencantamiento del mundo**: una historia política de la religión. Trad.

Esteban Molina. Madrid: Editorial Trotta, 2005.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 13. reimpr. Rio de Janeiro: LHC, 2008.

GOMES, Francisco José da Silva. A religião como objeto da história. In: LIMA, Lana Lage da Gama *et al.* **História e religião**. Rio de Janeiro: Faperj, MAUAD, 2002. p. 13-24.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2005.

GROSS, Eduardo. A Ciência da Religião no Brasil: teses sobre a sua constituição e seu desafio. In: OLIVEIRA, Kathlen Luana *et al* (Orgs.). **Religião, política, poder e cultura na América Latina**. São Leopoldo: EST, 2012. p. 13-26.

HOCK, Klaus. **Introdução à ciência da religião**. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. Religião e história no Brasil: disciplinas, identidades e políticas em jogo. In: OLIVEIRA, Kathlen Luana *et al* (Orgs.). **Religião, política, poder e cultura na América Latina**. São Leopoldo: EST, 2012. p. 27-39.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

MATA, Sérgio da. **História e religião**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

MONTERO, Paula. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: MICELI, Sergio (Org.). **O que ler na ciência social brasileira**. São Paulo; Brasília: Anpocs; Capes, 1999. p. 327-367.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (Org.). **Globalização e religião**. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 249-262.

RICOEUR, Paul. Crítica das ideologias. In: RICOEUR, Paul. **Hermenêutica e ideologias**. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 107-158.

ROSSET, Clément. **O princípio da crueldade**. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

_____. **O real e seu duplo**: ensaio sobre a ilusão. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

SILVA, Vagner Gonçalves. Transes em Trânsito: Continuidades e rupturas entre neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (Orgs.). **As religiões no Brasil**: continuidades e rupturas. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011. p. 207-227.

SMART, Ninian. **Wordviews, crosscultural explorations of human beliefs**. 2. ed. New Jersey: Prentice hall,

1995.

SIMMEL, Georg. **Questões de sociologia**: indivíduo e sociedade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

VELHO, Otávio. A "persistência" do cristianismo e a dos antropólogos. In: **Mais realistas que o rei**: ocidentalismo, religião e modernidades alternativas. Rio de Janeiro: ToopBooks, 2007a. p. 339-356.

_____. O que a religião pode fazer pelas ciências sociais? In: **Mais realistas que o rei**: ocidentalismo, religião e modernidades alternativas. Rio de Janeiro: ToopBooks, 2007b. p. 247-257.

Artigo recebido em 20 de fevereiro de 2014.
Aceito em 26 junho de 2014.