

**UMA METODOLOGIA PARA AS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO?
IMPASSES METODOLÓGICOS E NOVAS POSSIBILIDADES
HERMENÊUTICAS**

A METHODOLOGY FOR RELIGION SCIENCES?
METHODOLOGICAL IMPASSES AND NEW POSSIBILITIES
HERMENEUTICS

Emerson José Sena da Silveira*

RESUMO

O debate sobre a autonomia epistemológica e acadêmica da(s) ciência(s) da religião assumiu diversas perspectivas nas quais se destacam a predominância de paradigmas fenomenológicos essencialistas, construcionistas e relativistas. Na esteira desse debate, a questão da metodologia surge, nem sempre com o necessário destaque: qual(is) método(s) e qual(s) concepção(ões) norteiam as pesquisas em ciência(s) da(s) religião(ões)? Quais as condições possíveis do método nas ciências da religião: politeísmo ou monoteísmo metodológico? Partindo dessas questões, proponho como duas primeiras hipóteses, a impossibilidade de uma resposta unívoca e a existência de ambivalências metodológicas. Calçado em metodologia de revisão bibliográfica e análise do discurso emergente nas discussões teóricas das ciências da religião, apresento, como terceira hipótese, o politeísmo metodológico como uma saída dos impasses e um contributo à produção de pesquisas qualificadas.

Palavras-chave: Metodologia em Ciências da Religião. Politeísmo Metodológico. Ambivalências epistemológicas.

* Doutor em Ciência da Religião. Professor do PPG-CR da Universidade Federal de Juiz de Fora. E-mail: emerson.pesquisa@gmail.com.

ABSTRACT:

The discuss over the epistemological and academic autonomy of the Science(s) of Religion(s) took different perspectives in which we highlight the predominance of essentialist phenomenological paradigms, constructionist and relativists. In this debate, the issue of methodology arises, not always with the necessary emphasis: which method (s) and what conception(s) guide the research in Science (s) of Religion (s)? What are the possible conditions of the method in religious studies: polytheism or monotheism methodological? Based on these issues, I propose to begin the hypotheses with two cases, the impossibility of a univocal response and the existence of methodological ambivalence. Basead in literature review methodology and analysis of the emerging discourse on theoretical discussions of Science of Religious , I show as a third hypothesis the methodological polytheism as a way out of the impasse and a contribution to the production of qualified research.

Keywords: Methodology in Sciences of Religious. Methodological polytheism. Epistemological ambivalence.

1 INTRODUÇÃO

As teorias e as escolas, como os micróbios e os glóbulos se devoram reciprocamente e asseguram, por sua luta, a continuidade da vida. Marcel Proust

Após a fundação dos primeiros programas de pós-graduação em Ciências da Religião no Brasil, em nível de mestrado, na Pontifca Universidade Católica de São Paulo e na Universidade Metodista de São Paulo, em 1978 e 1979, cresceram diversos outros espaços de pesquisa na graduação e pós-graduação, com o conseqüente aumento de profissionais e de massa crítica reunida em projetos de pesquisa, artigos, teses e dissertações. Contudo, esse forte crescimento não produziu um debate metodológico mais profundo, tampouco um consenso; ao contrário, aumentou a dissonância e a dispersão.

Nesse sentido, nesses 37 anos de pesquisa em programas de pós-graduação nas ciências da religião, as metodologias, entendidas pela comunidade científica como caminhos válidos e legítimos para a produção de conhecimentos específicos sobre a religião, migraram a partir de algumas áreas originárias – em especial a filosofia e as ciências sociais – para um novo território, ainda em processo



consolidação. Nesse sentido, metodologias fenomenológicas, etnográficas e antropossociológicas foram aproximadas do estudo das religiões, ou, em outras palavras, houve migrações metodológicas, sendo uma das mais famosas a fenomenologia, que surgiu das reflexões de Edmund Husserl, na filosofia, originalmente, mas que tomou corpo nas ciências da religião, com Paul Tillich, Rudolf Otto e Mircea Eliade, sobretudo.

Essas transposições e migrações trouxeram alguns problemas ao estudo dos fenômenos religiosos, entre os quais ambivalências semânticas das categorias investigativas e tensões com as outras ciências sociais e humanas. Contudo, isso está relacionado ao longo processo pelo qual a religião institucional deixou de ser a totalidade organizativa da cultura e das sociedades ocidentais, não sem relutância, e passou a ser vista como mais uma das dimensões, ou esferas, de valor – inclusive, passível de metodologias investigativas em curso nas ciências sociais e humanas.

É fato que nas ciências da religião não há um procedimento metodológico que a vertebralize univocamente; isso, porque, entre outras questões, esse campo de estudos ainda se debate com o jogo terminológico no singular e no plural: ciência/ciências e religião/religiões (FIROLAMO & PRANDI, 1999). Embora os pesquisadores das ciências da religião brasileiros não tenham se debruçado, especificamente, sobre os debates metodológicos, suas reflexões merecem destaque, dentre elas as de Camurça (2000; 2008), Rodrigues (2011) e Huff Jr e Portela (2012). Segundo Camurça (2008), a incomensurabilidade do domínio do sagrado e do espiritual, objeto das ciências da religião, choca-se com a pretensão de relatividade e construção social das ciências sociais, tensão insolúvel, mas enriquecedora. Mas, para Rodrigues (2012) e Huff (2012; 2015), as ciências da religião, ou a ciência da religião, em seu processo de constituição, possuiriam um método sólido, qual seja: a fenomenologia, que, na verdade, nasceu em solo filosófico.

Porém, na definição do objeto religião, a dança entre abstração e conceito, entre empiria e método, é contínua. Há muitas questões que envolvem o conceito de religião – complexo e não-resolvido (PIRES 2015). Alguns teóricos supõem a religião como derivada; outros, como inderivada. Sendo assim, é necessário buscar sínteses interpretativas que não reduzam os fenômenos religiosos às meras concretudes, nem



os tornem absolutos dispensadores das mediações históricas, culturais e sociais que as mulheres e homens produzem em sociedade (HUFF JR & PORTELA, 2012). No entanto, a religião, como experiência íntimo-subjetiva, porta uma inacessibilidade e uma intraduzibilidade imensa. Nessa medida, essas perspectivas desenham metodologias opostas? Haveria, aqui, o conflito entre epistemologias internalistas (que situam o fundamento no interior do sujeito) e externalistas (aquelas que situam o fundamento em uma instância exterior ao sujeito) (VALLE, 2001)? Talvez sim, com muitas divergências, mas não com oposição absoluta.

Com efeito, costuma-se distinguir entre a fenomenologia da religião e a história da religião, sendo a primeira marcada pela comparação e a segunda pela sistematização. Outros dizem que o solo original de nascimento das ciências da religião e de seu método é a religião comparada, surgida a partir do século XIX. Todavia, é necessário mencionar um grande filósofo escocês, David Hume, que em 1757 publicou *História Natural da Religião* (1966), obra muito pouco referida nas genealogias que os cientistas da religião estão atualmente fazendo – numa tentativa de recontar sua história e, portanto, construir um “mito” de origem.

Em dupla-condição, como religioso e não-religioso, “o cientista em sua tarefa de investigação é constituído por um quadro de referências, imagens, símbolos e círculos hermenêuticos” em que baseia e confere/constrói significados aos mundos e as existências (RODRIGUES, 2011, p.75). E a primeira tarefa é “a tradução desse quadro, o que requer a interpretação de outro conjunto de conteúdos repletos de sentidos peculiares” (RODRIGUES, 2011, p.75).

Tendo tudo isso em vista, percorrerei uma trajetória descritivo-dissertativa na qual apresentarei alguns dados sobre a questão das ciências da religião no Brasil e abordarei a questão dos métodos, tecendo algumas notas sobre o debate da autonomia epistemológica e acadêmica da(s) ciência(s) da religião. Na esteira desse debate, a questão da metodologia surge: é possível um politeísmo metodológico como alternativa aos discursos fundadores, que tendem ao homogêneo e a hegemonia, e ao monoteísmo metodológico? Partindo dessa questão, proponho como primeira hipótese, a impossibilidade de uma resposta unívoca e a existência de ambivalências metodológicas que impedem um monoteísmo-monista metodológico. Calcado na



revisão bibliográfica e na análise do discurso emergente nas discussões teóricas sobre métodos e epistemologias produzidas nas ciências das religiões, filosofia e ciências sociais, apresento, como segunda hipótese, o politeísmo metodológico como uma saída para os impasses entre os “essencialistas” e os “relativistas” da religião (e da cultura) e como um forte contributo à produção de pesquisas qualificadas.

2 NO PRINCÍPIO: AS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO E AS METODOLOGIAS

Caso alguém indague a um cientista da religião qual é a metodologia de sua área, a resposta certamente não será única e consensual, pelo menos não da mesma forma que um antropólogo ou um sociólogo clássico responderiam. Alguns cientistas da religião diriam que a fenomenologia seria o método, apontando por Eliade, Otto e outros. Mas há fenomenologias no plural e, nesse sentido, é significativo, por exemplo, que outras contribuições, como a de Merleau-Ponty (1994) e a de Alfred Schutz (1967), na esteira da fenomenologia husserliana, não sejam citadas e debatidas por quase nenhum pesquisador em ciências da religião¹.

Considerando a pouca reflexão sobre as metodologias nas Ciências da Religião podemos dizer que o quando atual é o seguinte:

As discussões sobre métodos e metodologias são raras na Ciência da Religião, seja no Brasil, seja no exterior, seja nas revistas acadêmicas, congressos, livros, textos [...]. Nisso a Ciência da Religião distingue-se de uma maneira até vergonhosa das outras Ciências Humanas e sociais (ENGLER & STAUSBERG, 2013, p.63).

¹ Outros debates, como o empreendido por Heidegger em relação à fenomenologia, introduzindo questões da hermenêutica já ocorrem (PIRES, 2015). Não há nada escrito nas ciências da religião sobre as imensas possibilidades metodológicas da sociologia fenomenológica de Schutz (1967). Mas, também, há pouca reflexão sobre as possibilidades dos métodos das ciências sociais e humanas nas ciências da religião, como a etnografia em suas variações (a observação participante, a etnometodologia e muitas outras).



Por outro lado:

[...] a Fenomenologia da Religião está em crise graças à hipertrofia interpretativa que está na base de sua implosão teórica [...]. A explosão social e política das grandes religiões esvaziou o objeto religioso, a sacralidade no seu valor originário e na sua autenticidade arcaica. Os fundamentalismos políticos e religiosos fazem da fenomenologia uma espécie de estética que não faz falta a ninguém (GASBARRO, 2013, p.95).

De fato, hoje há múltiplas opções metodológicas na antropologia e na sociologia, contudo a identidade metodológica dessas ciências foi construída ao longo dos embates e das tradições epistemológicas que já remontam mais de um século. Desse modo, há uma conexão profunda entre método e teoria, não sendo possível uma separação absoluta, ainda que se ensinem as metodologias e os métodos como se pudessem existir por si mesmos, sem referências a construtos teóricos, desterritorializados.

Nessa medida, as ciências da religião são afetadas pela tensão entre as teorias e metodologias do social – sobejamente construcionistas e relativistas – e as teologias e filosofias de corte metafísico-fenomenológico; sendo assim, é um desafio pensar o objeto religião a partir de tradições epistemológicas e paradigmas acadêmicos que pertencem ao debate interno das disciplinas em que estão inseridos (HUFF JR., 2012). Nesse sentido, enxergo três tendências principais nos debates da metodologia das ciências da religião: a que recoloca, como âncora metodológica, a fenomenologia (em suas diversas vertentes) (GROOS, 2012; HUFF JR, 2015; PORTELLA & HUFF JR, 2012; RODRIGUES, 2015); a que critica as metodologias fenomenológicas e os conceitos a ela ligados (como o sagrado), apontando alternativas (GASBARRO, 2013; USARSKI, 2006, 2004); e a que vê no diálogo entre teorias/metodologias construcionistas/relativistas e fenomenológicas, em posições de igualdade e sem hierarquizações (uma mais orientadora geral do que outra), um importante elemento



de constituição da identidade metodológica das ciências da religião (CAMURÇA, 2008; SILVEIRA, 2013).²

Uma das críticas metodológicas mais comuns dos autores da primeira tendência é desferida contra redução que as teorias/metodologias das ciências do social tenderiam a operar na dimensão do sagrado, da religião e da espiritualidade, expropriando-o de seus “verdadeiros” produtores, os sujeitos religiosos. Tal crítica pode ser contra-argumentada: a redução é um procedimento metodológico universal, pois não se pode abarcar a totalidade do real/realidade ou dos reais/realidades e todas as multiplicidades de tramas, correlações, variáveis, agentes, símbolos, fenomenologias do sagrado, da religião e da espiritualidade. Nesse sentido, as ciências sociais, as ciências da religião, as teologias e filosofias operam com diferentes tipos de redução.

Tome-se, por exemplo, uma afirmação como esta: “fé é estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente” (TILICH, 1985, p.5). Nessa perspectiva, a história das religiões seria a história do que toca as pessoas incondicionalmente. Todavia, o problema retorna, posto que um time de futebol, uma obra de arte, uma pequena lembrança ou uma grande dor também podem “tocar” incondicionalmente. Tillich (2009, p.44-45) ainda afirma que:

A religião, no sentido básico e mais abrangente da palavra é “preocupação suprema” [ultimate concern], manifesta em todas as funções criativas do espírito bem como na esfera moral na qualidade de seriedade incondicional que essa esfera exige. [...] Não se pode rejeitar a religião com seriedade plena, porque a seriedade absoluta, ou o estado em que nos preocupamos de maneira suprema, já é religião. A religião é a substância, o fundamento e a profundidade da vida espiritual dos seres humanos. Este é o aspecto religioso do espírito humano.

² É preciso dizer que essas três tendências contêm, em si, deslizamentos, aproximações e distanciamentos, devendo ser tomadas mais como tipos ideias do que fronteiras estanques.



De acordo com Huff Jr (2015), tal perspectiva permitiria a superação da dicotomia entre forma e substância, entre natureza e contexto, entre essência e cultura etc. Contudo, há dois problemas com essa perspectiva. Primeiro, há uma clara hipertrofia conceitual que inviabiliza uma melhor compreensão da religião do religioso. Segundo, essa perspectiva apenas inverte a crítica desferida contra os métodos relativistas das ciências sociais da religião: a cultura seria uma totalidade na qual religião/religiões são alguns dos fios, não havendo transcendência, mas imanência do social. No entanto, quando essa perspectiva metodológica, calcada na fenomenologia teológica, critica a abordagem relativista-reutora das ciências sociais da religião, o que propõe no lugar? Ora, propõe a mesma crítica, mas agora invertida: a religião como a totalidade e a cultura/história como um dos muitos fios não-transcendentes que, embora sendo importantes, são incapazes, por si mesmos, de explicar os mistérios da preocupação suprema. Contudo, isso não resolve a dicotomia, apenas mudam-se de lugar algumas questões sem uma saída para os impasses: o que é religião e quais os melhores métodos para dela se ocupar?

Com efeito, afirma-se a experiência religiosa como “subjetiva, íntima. Esta, de certa forma (ou de toda forma?), é inobservável, é vedada ao sensorial do cientista, foge à empiria convencionada pelas ciências tradicionais modernas” (HUFF JR & PORTELA, 2012, p.449). Esse é um dos nódulos centrais das propostas teórico-metodológicas que ainda recorrem à fenomenologia nas ciências da religião. Entretanto, qual é o *partis pris* dessa perspectiva em relação à inacessibilidade do íntimo ao olhar da ciência? Está em um sujeito e em uma subjetividade monádica, homogênea ou em uma ciência objetiva, dura, racional? O que essas propostas entendem por subjetividade, ciência, objetividade? Se tais propostas entendem toda essa conceituação como opostas a uma representação positivista, então as ciências da religião precisam esforçar-se para acompanhar a evolução das discussões epistemológico-metodológicas feitas desde as duras críticas desferidas por pensadores como Foucault (1972), Derrida (1980; 1995) e Latour (1994) ao sujeito, à metafísica, aos regimes da verdade, ao sagrado entre outros, abalando os fundamentos das ciências sociais e humanas.

Toda essa argumentação metodológica é curiosa, pois foi no sentido de superação da relação dicotômica entre o sujeito e o objeto (razão e experiência), que



Husserl (1989; 2006) pensou a fenomenologia, afirmando que toda consciência é consciência de alguma coisa e, assim, moldou o conceito de intencionalidade (toda consciência é intencional) como termo-chave. Nessa perspectiva, racionalistas e empiristas incorreriam em um duplo erro: não há uma pura consciência separada do mundo (toda consciência tende para o mundo, sendo consciência de alguma coisa) e não há o objeto em si (só existe objeto para um sujeito que lhe dá significado). Poderia se dizer, por exemplo, que não há pura consciência religiosa separada do mundo ou puro objeto religioso³. A fenomenologia, portanto, buscou vencer o distanciamento positivista entre o sujeito e o objeto, abandonando o psicologismo, o positivismo e o empirismo e se propondo como uma nova metodologia do conhecimento, traçando uma rota alternativa à antinomia entre a objetividade do conhecimento e o subjetivismo gnosiológico (HUSSERL, 1989; 2006)⁴. Entretanto, a pretensão de apreender uma essência pura e descrever a totalidade do vivido e do humano permaneceu, o que redundará em outros problemas epistemológicos.

Por outro lado, a identidade teórico-metodológica das ciências sociais, embora seja objeto de intensas disputas pós-coloniais, tornou-se estável com o estabelecimento dos cânones metodológicos sem os quais um projeto, estudo ou pesquisa não poderiam ser reconhecidas por outros antropólogos e sociólogos como pertencentes aos domínios da sociologia e da antropologia.

Desse modo, não partirei da discussão das origens das ciências da religião, já que o nascimento de uma ciência é sempre um duplo processo: o da ocorrência de múltiplas gêneses (as internas, as regras de legitimidade científica; e as externas, influências de outras áreas dos saberes e as dinâmicas sociais) e o da produção de uma identidade teórico-política em uma narrativa coesa. É fato que dificilmente uma ciência possui uma origem pura e incontaminada (interna e externa), uma gênese a partir de uma fonte única (FEYERABAND, 1989)⁵.

³ Por questão de espaço, não será possível abordar a discussão que Heidegger (2005, p.65) faz sobre a fenomenologia: a “fenomenologia diz, então: deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo [...] A ciência dos fenômenos significa: apreender os objetos de tal maneira que se deve tratar de tudo que está em discussão”.

⁴ Contudo, devido ao pouco espaço, não abordarei os problemas metodológicos decorrentes dessas orientações.

⁵ Fica para outra oportunidade escrever sobre os possíveis impactos do pensamento de Feyerabend (1989) se aplicado à ciência da religião. Por hora, contento-me com a visão de ciência dele em oito



No entanto, as ciências sociais e humanas, durante sua constituição epistemológico-metodológica, passaram por um processo em que os diversos fios das muitas tramas metodológicas, epistemológicas e sociais foram trançados de forma a produzir um tronco firme de sentido, a partir do qual uma comunidade moral e social de cientistas reuniu-se e produziu regras, normas, metodologias e suas respectivas fontes de validação e legitimidade, pois a “estratégia de um erudito comporta, ao mesmo tempo, uma dimensão política (específica) e uma dimensão científica” (BOURDIEU, 2004, p.41).

Nas ciências da religião, por outro lado, existem duas grandes perspectivas reconhecidas sobre a possibilidade de compreensão e produção de conhecimento da religião: uma conhecida como história da religião, outra, como fenomenologia da religião (GRESCHAT, 2005, p.47). Enquanto a primeira teria como foco a descrição contextual de uma religião, a segunda busca um estudo comparado das diferentes formas através das quais o fenômeno se apresenta (HOCK, 2010, p.31).

Para Greschat (2005), a pesquisa em perspectiva específica, investigando expressões religiosas singulares, resultaria no objeto do estudo em perspectiva comparada, sendo que a maioria dos cientistas da religião trabalharia com ambas. De saída, essas duas perspectivas remetem a metodologias distintas – uma metodologia mais empírica quantitativa e outra mais qualitativa filosófica. Não é que haja uma oposição entre forma e conteúdo, entre nômene e fenômeno, ou entre essas distintas metodologias (quantitativa e qualitativa), que impossibilitem o diálogo epistemológico e metodológico entre as duas perspectivas.

pressupostos, adaptados: 1- Ciência é uma empresa anárquica: o anarquismo teórico é mais humanitário e inclinado a encorajar o progresso do que alternativas como lei-e-ordem. O exame dos episódios históricos e de uma análise abstrata da relação entre ideia e ação comprova isso. 2- O único princípio que não dificulta o progresso é o uso de todas as ferramentas e hipóteses. Por exemplo, podemos usar hipóteses que contradizem teorias estabelecidas e/ou dados experimentais estabelecidos e avançar na ciência de forma não dedutiva; 3- A condição de consistência que diz que as novas hipóteses devem ser compatíveis com as teorias aceitas não é razoável, pois preserva a teoria mais velha e não a melhor teoria; 4- Hipóteses que contradizem teorias hegemônicas fornecem evidências que não podem ser obtidas de nenhuma outra maneira; 5- A oferta de muitas teorias é benéfica para a ciência, enquanto a uniformidade diminui o seu poder crítico e prejudica o livre desenvolvimento do indivíduo; 6- Não existe ideia, não importa quão antiga ou absurda, que não seja capaz de melhorar o nosso conhecimento; 7- Toda a história do pensamento está absorvida pela ciência e é usada para melhorar cada teoria; 8- A interferência política pode ser necessária para superar a resistência da ciência contra as alternativas ao *status quo*.



Entretanto, essa não é uma realidade consolidada no Brasil e um dos motivos é que o estudo da religião demorou muito para ser elaborado em um campo disciplinar específico (GROSS, 2012). Tome-se a dimensão institucional-oficial, ou seja, a origem e existência de cátedras, cursos e outras estruturas em nível acadêmico-científico. Existia, por exemplo, na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), na década de 1970, um departamento de Ciência da Religião, na verdade, Ciências das Religiões no projeto original, que chegou a abrir um curso de graduação, mas que, logo em seguida, por pressões internas e externas, foi fechado, tendo sido aberto como programa de pós-graduação em 1993 e 2000, respectivamente, nos níveis de mestrado e doutorado (TEIXEIRA, 2012).

No campo das universidades particulares de cunho confessional, é a Pontifícia Universidade Católica e a Universidade Metodista de São Paulo que dão início aos programas de pós-graduação específica, em 1978 e 1979, em áreas ligadas às teologias, bíblicas e as que foram influenciadas pelo influxo, por exemplo, do marxismo presente algumas ciências sociais. Com tal referência, tem-se, até 2015, apenas 37 anos de história. De fato, as 12 pós-graduações em Ciências da Religião que hoje existem no Brasil mantêm uma larga produção, com 12 cursos de mestrado e 4 de doutorado, tendo conferido, até 2014, 2524 titulações, sendo 2135 mestrados e 389 doutorados⁶. O quadro indica um leve predomínio dos cursos de Ciências da Religião sobre os de Teologia: aproximadamente 60% do total atual, que é de 20.

Porém, os dados nunca falam por si mesmos, pois nunca há a concretude absoluta do fato, mas, sempre, interpretações. Por isso, é necessário lembrar duas modalidades de estudos de religião anteriores ao surgimento dos programas de pós-graduação em ciências da religião: os *teológicos*, com a teologia católica como dominante e as teologias de grupos religiosos minoritários, a maior parte protestantes presbiterianos e luteranos; e os *científicos*, realizados por pesquisadores de áreas diversas, como as ciências sociais (sociologia, antropologia e filosofia).

Em um primeiro momento, os teólogos se ocupavam com as suas próprias tradições religiosas e os cientistas analisavam um conjunto de objetos, incluindo a

⁶ Dados obtidos através de consultas, seguida de sistematização, da Plataforma Sucupira, disponível em: <https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/login.jsf>. Acesso em: 17 de outubro de 2015.



religião (GROSS, 2012). Muitos pesquisadores nas ciências sociais tratam a religião como um tema trans-diaspórico, perpassando a cultura, a sociedade, a história cultural, a política, as etnias, o meio urbano, entre outros. Por isso, os pesquisadores tendem a abordar o fenômeno religioso somente na medida em que toca algum outro elemento que seria o objeto da pesquisa (CAMURÇA, 2008). Talvez o impasse seria dirimido se os estudos fossem organizados em torno de dois centros concêntricos, primeiro plano e segundo plano, que poderiam ser, no caso das ciências da religião, os fenômenos religiosos em primeiro plano, perpassados pelos fenômenos sociais e culturais.

Uma área própria de pesquisa de religião surgiu, tendo um de seus inícios marcado pela influência da teologia da libertação, que aproximou o conhecimento teológico das ciências da religião às teorias/metodologias 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). Mas, com essa diáspora epistemológica, o lugar da teologia foi reposicionado e, assim, por parte dos cientistas do social, ela reduziu-se à desconfiança em relação ao poder de “contaminação” do dogmatismo religioso dos teólogos⁷. Todavia, em relação aos teólogos, os pressupostos das ciências sociais foram adotados, segundo Gross (2013), acriticamente, resultando em uma menor atenção aos saberes da psicologia, da filosofia e, conseqüentemente, da fenomenologia.

Logo, se a perspectiva comparada, foi fundamental para a constituição de um campo disciplinar sobre religião em campos europeus e americanos, na conjuntura

⁷ Seria necessário estudar como se deu e se dá a relação das ciências da religião com as teologias. Por uma questão de espaço, não poderei abordar com maior profundidade esse assunto, mas faço algumas observações. A primeira dimensão é a dos fios e tramas topo-epistemológicos: trata-se das filosofias e teologias continentais e das periféricas e não-continentais, dentro das quais, por exemplo, a predominância das tradições como a anglo-saxã e a alemã – esta última com um peso interlocutório hegemônico nas ciências da religião –, em detrimento das tradições norte e latino-americanas. É preciso pensar nas filosofias e teologias periféricas em sua relação ambígua e crítica com as tradições continentais, dando origem a cruzamentos e ressemantizações, como a teologia da libertação, as teologias negras e feministas, em cujas tramas identificam-se os fios da influência da cultura e da sociedade, indelevelmente marcados: as lutas pela emancipação da mulher, dos negros, das minorias em seus mais amplos sentidos. Por outro lado, é preciso considerar que a condição de possibilidade de um discurso é a existência de um acordo sobre as categorias básicas, a uniformidade e a similaridade como instituição, pois os elementos, na cultura ou na religião, são “designados para conjuntos nos quais as instituições encontram suas próprias analogias [...]” (DOUGLAS, 1998, p.63).



brasileira a composição do campo de estudos das religiões se deu por outras vias que favoreceram um desenvolvimento denso da pesquisa em perspectiva contextual, às vezes em detrimento de uma escala maior.

Os cientistas da religião, ao assumirem-se a partir deste nominativo (poderoso, diga-se de passagem), de cientistas, também assumem a consciência desta questão: respeitamos as pesquisas científicas sem acreditar nas metafísicas dos pesquisadores ou ainda estamos aprisionado pela metafísica modernista e a anti-modernista⁸?

3 POLITEÍSMO METODOLÓGICO: EM BUSCA DE NOVAS METODOLOGIAS

O tempo da modernidade moderna, desde fins do século XIX até a segunda metade do século XX, foi caracterizado por monoteísmos metodológicos entendidos como uma relação vista e desejada, necessária e ontológica, entre uma ciência e seu método. Ciências e metodologias monoparadigmáticas. O exclusivismo dessa relação seria uma das garantias, na ótica moderna, da imprescindível cientificidade de uma investigação. Em relação às ciências da religião, os procedimentos tradicionais transformaram seu interlocutor de religioso-sujeito, ou fiel-sujeito, em religioso-objeto, fiel-objeto, quer seja esse objeto essência, quer seja um fenômeno. Porém, no mundo de redes, fluxos e refluxos, fundamentalismos seculares e religiosos, o religioso e o cultural estão amalgamados, os blocos monolíticos desfeitos; isso impõe a necessidade de canais multivocais de diálogo entre perspectivas e tradições teóricas das diversas comunidades e instituições de pensadores, cientistas e intelectuais. As ciências e as metodologias tendem a ser multiparadigmáticas.

Uma das chaves estaria na investigação dos processos de subjetivação quando os estudiosos se aproximam do fenômeno religioso. Nesse sentido, não me soa crível separar forma e conteúdo ou, ainda, dissociar, de forma positiva, sujeito e objeto,

⁸ Há elementos que indicam uma resposta ambivalente, sim e não, mas, por conta do exíguo espaço do artigo, não poderei desenvolver aqui essa questão, deixando para outra oportunidade.



estando ambos os pares de termos ligados de forma indissociável, repercutindo sobre o conhecimento científico no campo das ciências das religiões.

Também não é possível desconsiderar as diásporas semânticas que se traduzem no surgimento, desenvolvimento e deslocamento de categorias teológicas, filosóficas e sócioantropológicas que deixam sua “terra de origem” e entram em interação, no fluxo das trocas entre comunidades de pesquisadores e instituições de pesquisa e ensino. Essas categorias são lidas e empregadas para interpretar experiências, fatos e fenômenos relativos aos religiosos imersos nas culturas e sociedades. Com efeito, não custa lembrar que religião, cultura, igreja e seita, palavras que entremeiam as construções gramaticais (das áreas do saber que estudam a religião), como sujeitos no singular, acabam, no decorrer dos usos das ideologias e regimes de crença, transformando-se em ontologias, dogmáticas ou transcendentais, esquecidas de suas origens necessariamente plurais, complexas e históricas.

Todavia, há uma forte reconfiguração do pensamento social face à ampla e crescente mixagem de gêneros estilísticos e pluralismos metodológicos. Está-se diante não de uma nova versão do mapa cultural, mas de uma mudança no próprio sistema de mapear. Perspectivas não-reducionistas e não-naturalistas recorrem a analogias advindas de atividades culturais como jogo, teatro, pintura, gramática, direito, entre outras. Há uma mudança radical na imaginação científica, que deve ser contrabalançada com o desenvolvimento de uma consciência crítica, fundamental nas práticas sociocientíficas e em uma metodologia interdisciplinar (GEERTZ, 1998). Assim, expressam-se a maior diversidade teórica e as chamadas viradas em diversas ciências, como a virada pós-moderna na antropologia, de todo não assimilada, e a *linguistic turn*, no campo da filosofia, cujos aspectos e importância ainda esperam ser debatidos no campo das ciências da religião. Nem a matemática, ciência “puramente objetiva”, escapou das viradas hermenêuticas e metodológicas, com a consequente abertura de novas perspectivas.⁹ Por outro lado, no âmbito das contra-viradas, sob o

⁹ As novas teorias e caminhos metodológicos alteraram o centro de interesse da geometria, transportando-o do conteúdo para a estrutura, da verdade extrínseca das proposições isoladas para a coerência interna do sistema total, pondo em causa afirmações como “A soma dos ângulos internos de um triângulo é igual a 180°”. As ideias principais das novas teorias foram concebidas independentemente por 3 grandes matemáticos: János Bolyai (1802/1860), Nikolai Lobachevskii



sabor do ressentimento, a retomada da fenomenologia clássica em diversos setores de estudos, entre os quais os da religião, repercute uma crítica de ressonâncias românticas, acionada contra a pretensão excessivamente racional de determinados saberes naturais e sociais cientificistas, interventores, dicotômicos e desagregadores, separados de um todo ou totalidade necessária, cósmica ou orgânica.

Nesse sentido, um momento fundamental para o politeísmo metodológico foi a virada culturalista nas ciências sociais, expressa pelo ceticismo pós-moderno e marcado pela desconfiança das macroteorias e dos discursos totalizantes, atingindo as análises tanto da religião quanto dos estudos empíricos e etnográficos. Essa virada estabeleceu um horizonte epistemológico legítimo que as ciências da religião não podem ignorar quando olham a religião na cultura e a cultura na religião.

Todavia, o sujeito racional e livre, como totalidade e abstração, é fruto, também, de uma operação gramatical, um artifício gerado na vida social do homem, embora, como jogo de linguagem, seja essencial para a plausibilidade dos direitos e das democracias, por exemplo. Fundido ao homem, o sujeito gramatical ganhou as condições de um eu com as prerrogativas do sujeito transcendental, tornando-se um vasto oceano: *homo religiosus*, *homo sociologicus*, *homo economicus*, ultraconservadores da Sociedade Pio V, militantes marxistas leninistas (espécie de religiosidade política quiliástica). Todos os estudos sociais e religiosos que acreditaram no sujeito o afirmaram dotado de inquestionável existência ontológica, quer seja esse sujeito a família, a razão, a Igreja, o Estado, o capital, o trabalho, o sagrado.

4 NOVAS PONTES HERMENÊUTICAS PARA AS CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

(1792/1856) e Gauss (1777/1855). A descoberta das Geometrias Não Euclidianas libertou os matemáticos dos esquemas rígidos anteriores promovendo o aparecimento de inúmeras geometrias estranhas, mas permaneceram ignoradas durante muito tempo, pois a maioria dos matemáticos e a Filosofia Kantiana recusavam-na. O primeiro grande matemático a reconhecer a sua importância foi Georg Reimann (1826/1866), quando desenvolveu a teoria geral das variedades.



Aqui é possível pensar a alternativa rortyana como uma nova ponte hermenêutica que reequilibra as tensões nas ciências da religião: face à ontologia dogmatista e ao relativismo histórico, o perspectivismo, que remonta a James e a Nietzsche (RORTY, 1998; 2007). Contudo, como os pesquisadores oriundos de tradições doutrinárias da busca do absoluto tendem a não diferenciar essas duas noções, normalmente confunde-se o relativismo com o perspectivismo. Se, por um lado, o perspectivismo pragmatista defende a concepção de que temos melhores ideias dependendo do maior número, plausível e viável, de perspectivas, eximindo a possibilidade de transformar o mundo num lugar sem pluralidade de visões, por outro lado, seus adversários caminham por via oposta, elegendo bases monistas da cultura e dos valores religiosos e confundindo o relativismo moral, o histórico e o metodológico, atribuindo a todos, equivocadamente, a ideia de que a justificativa de uma decisão ou escolha pode ser tão boa quanto qualquer outra do lado contrário.

Ao se referirem a fatos e interpretações os exemplos de Rorty (1998), nesses casos, são significativos: quando se quer descrever os fatos, em nosso caso, especificamente os culturais e religiosos, e sua relação com os homens, pode-se usar dois tipos de enunciados, ambos envolvendo relações causais, admitidas como válidas nas ciências ocidentais. Embora sejam descrições causais, dividem-se em dois tipos: as que contêm uma factualidade mais inflexível e as que envolvem descrições mais flexíveis – que conectam os fatos aos homens, já que o *design* dessas descrições é sempre modificado no interior das relações entre homens e suas linguagens (RORTY, 1998). Dessa forma, para a produção dessa nova narrativa metodológica proponho ser necessário desconstruir as imagens de ciência e objetividade construídas durante a época moderna.

Nesse sentido, é “possível compreender a força do erro que o mundo moderno inflige a si mesmo” ao ignorar que os pares natural/social, local/global, mente/corpo são adjetivos e não substantivos que designam regiões ontológicas de vida (LATOUR, 1994, p.120). Os antimodernos (aparentemente sólidos, conservadores, essencializadores) e os modernos (aparentemente líquidos, solventes, desessencializadores), incorreram em erro, supondo que:

[...] o Ocidente racionalizou e desencantou o mundo, que ele realmente povoou o social com monstros frios e racionais que estariam saturando todo o espaço, que ele transformou de vez o cosmos pré-moderno em uma interação mecânica de matérias puras. Mas, invés de ver nisto, como os modernizadores, conquistas gloriosas, ainda que dolorosas, o antimodernos veem nisto uma catástrofe sem igual (LATOURE, 1994, p.120).

Essas oposições alimentam-se de si mesmas, mais do que das realidades às quais atribuem essência e movimentação, passando a funcionar de forma autônoma e endurecida, sem a necessária polifonia dialógica com outras categorias hermenêuticas.

Com efeito, os modernos, os antimodernos e os pós-modernos acusam-se de transgredir as fronteiras, de forma que

Quanto mais os antirreducionistas, os românticos, os espiritualistas desejam salvar os sujeitos, mais os reducionistas, os cientistas, os materialistas acreditam possuir o objeto [...]. A defesa da marginalidade supõe a existência de um centro totalitário. Mas, se este centro e sua totalidade são ilusões, o elogio das margens é ridículo (LATOURE, 1994, p.121).

Imagine-se, então, a guerra metodológica entre os campos: um afirmando o nômemo do sagrado e da religião, inventando teorias/metodologias que confirmem essa pressuposição; e o outro, afirmando a relatividade do nômemo, criando teorias/metodologias que reafirmem essa pressuposição.

A Modernidade não passou de um projeto falho, ao não cumprir as “ordenações” previstas na Constituição Moderna, ou seja, separar e dividir, estabelecer novas hierarquias epistemológicas e, assim, reordenar a realidade social (LATOURE, 1994). Em um primeiro momento, quais seriam os fundamentos da produção científica da modernidade? Latour os localiza a partir da análise de uma



polêmica histórica, ocorrida no século XVII, entre o filósofo Thomas Hobbes e o cientista Robert Boyle, ambos defendendo as fronteiras entre a Natureza e a Cultura, com políticas distintas: a política da ciência e a ciência da política.

“Moderno”, por outro lado, designaria dois conjuntos de práticas diferentes, o primeiro que cria, por “tradução”, misturas entre híbridos de natureza e cultura e o segundo que cria, por “purificação”, duas zonas ontológicas inteiramente distintas – a dos humanos e dos não-humanos¹⁰. Nesse sentido, enquanto

[...] considerarmos separadamente essas práticas, seremos realmente modernos, ou seja, estaremos aderindo ao projeto da purificação crítica, ainda que este se desenvolva somente através da proliferação dos híbridos [...] quanto mais nos proibimos de pensar os híbridos, mais seu cruzamento se torna possível; este é o paradoxo dos modernos [...] (LATOURE, 1994, p.17).

Sendo assim, não se vive em

[...] uma sociedade moderna porque, contrariamente a todas as outras, estaríamos enfim livres do inferno das relações coletivas, do obscurantismo da religião, da tirania da política, mas porque, da mesma forma que todas as outras, redistribuí as acusações, substituindo uma causa – judiciária, coletiva, social, por uma causa – científica, não social (LATOURE, 1994, p.83).

A contribuição de Latour, a partir da “etnografia dos laboratórios”, se dá no sentido de propor uma produtiva postura metodológica na análise dos agentes sociais envolvidos na produção do conhecimento, dos regimes de verdade e das práticas religiosas. Tomando isso em relação às ciências da religião temos a transformação

¹⁰ Para Latour (1994), além do aspecto didático, todas as outras categorias criadas na modernidade moderna, desde então, são também, em alguma medida, categorias de acusação contra determinadas estratégias e identidades tidas como não-modernas.



do fiel-sujeito em fiel-objeto. Atuando na arena das Ciências da Religião, o estudo, ou melhor, os procedimentos, transformam seu interlocutor de religioso-sujeito em religioso-objeto, seja esse objeto a essência da religião, seja um movimento, um fenômeno. Nessa medida, uma das questões relativas aos impasses metodológicos na formação do campo das ciências da religião é a respeito da subjetividade do estudioso de religião. O problema emergiu da própria forma como os estudiosos de religião se comportaram nessa nova área. As metodologias das ciências sociais, em uma leitura devedora dos debates do século XIX sobre objetividade do conhecimento, tornar-se-iam, em certa medida, uma garantia contra desvios da subjetividade ou de suas interferências.

Por isso, Pierucci (1997), em relação aos interesses religiosos dos cientistas sociais da religião, desferiu uma forte crítica a respeito do jogo duplo que muitos pesquisadores fazem quando trabalham temáticas ligadas à religião: assumir-se cientista e, ao mesmo tempo, religioso ou sensível ao sagrado, apresentando para dentro e para fora, um jogo de duplicidade. Diante das comunidades religiosas, esses pesquisadores apresentam-se como autoridades científicas, chancelando vozes e interpretações, emprestando cientificidade e, portanto, poder de conceituar, de definir e de pautar discussões. E diante das comunidades acadêmico-científicas, esses pesquisadores apresentam-se como voz nativa e um porta-voz da religião, com uma autoridade nascida da experiência do sagrado (a princípio incomensurável e inalienável), e, com essa legitimidade em mãos, opõem-se aos pretensos ditames “cientificistas” das ciências de outras áreas, inclusive as humanas e sociais. Pierucci (1999) destaca que, em muitos casos, há uma falta de vigilância epistemológica a quem se diz cientista e essa falta cria uma dupla tensão tanto entre ciência e religião, advinda dos mal-entendidos causados pela dupla pertença, quanto entre as religiões, devido ao fato de pessoas adeptas de diferentes confissões (embora a grande maioria seja cristã) serem obrigadas a chegar a uma espécie de “acordo ecumênico” quando se encontram no meio acadêmico, que possui suas instituições, regras e normas, ambos legítimos, de cientificidade próprias.

Com efeito, a crença e/ou pertença religiosa não vigiada guardariam enormes riscos à cientificidade do estudo (PIERUCCI, 1997; BOURDIEU, 1990). Porém, não são riscos maiores para uma comunidade, cientistas da religião com compromisso



religioso, do que para outra, comunidades de pesquisadores identificados com outras crenças (negros, feministas, gays etc.). Por outro lado, toda “estratégia de um erudito comporta, ao mesmo tempo, uma dimensão política (específica) e uma dimensão científica” (BOURDIEU, 2004, p.41). A heteronomia faz um campo científico se abrir a forças não científicas (não somente religiosas) que devem ser refratadas, aumentando a autonomia desse campo. Com isso, então,

[...] o que comanda os pontos de vista, [...] as intervenções científicas, os lugares de publicação, os temas que escolhemos, os objetos pelos quais nos interessamos etc. é a estrutura das relações objetivas entre os diferentes agentes que são [...] os princípios do campo (BOURDIEU, 2004, p.23).

Sabe-se que a marca do pesquisador e estudioso em ciência da religião: “[...] é, em primeiro lugar, isto: o fato de que lida com um objeto de estudo extremamente complexo, que exige uma formação multifacetada e que resiste às simplificações” (DREHER, 2001, p.155)¹¹. Nesse sentido, cabe a indagação: qual é o volume de capital científico do campo das ciências da religião? É essa quantidade de capital – traduzida objetivamente em programas de pesquisa, revistas e instituições, núcleos de pesquisa etc. – que determina a estrutura do campo ou subcampo. A pressão dessa estrutura age sobre os componentes e participantes do campo, em uma interação em que as oportunidades de influência dos pesquisadores estão diretamente ligadas às suas posições na distribuição do capital científico, ou seja, em acesso à financiamentos, órgãos de fomento, mobilização de bolsas e programas de pesquisa.

¹¹ É preciso que novas sensibilidades surjam em ambos os lados, dos cientistas sociais e dos cientistas da religião. É em busca dessa sensibilidade que Velho (2007) se pergunta pelo o que a religião pode fazer pelas ciências sociais. A religião, devido a sua difícil objetivação, tem muito a oferecer, a fim de se evitar dois problemas nas pesquisas antropológicas, quais sejam: a identificação total com o objeto, quando o pesquisador “torna-se nativo” (o que é uma ilusão, pois não é “nativo”), comportando-se como se assim o fosse no meio acadêmico, uma vez que compartilha de suas crenças; e a “exotização”, na qual o estudioso trata o “nativo” como alguém totalmente diferente de si. Contudo, há alternativas para não naturalizar as dicotomias nativo/pesquisador: o pesquisador deve ser sensível às crenças, sem necessariamente aderir a elas (VELHO, 2007, p.248).



Ao falar “da boa e da má vontade para com a religião”, Camurça (2000) propõe que se, por um lado, o fato de ser adepto de uma religião não alça o pesquisador a um patamar privilegiado de observação, por outro, não ser adepto ou não possuir religião alguma não garante a objetividade da pesquisa. Logo, se a “boa vontade” atrapalha, a “má vontade” também não ajuda, podendo, inclusive, impedir uma maior sensibilidade com as questões implicadas nas vivências religiosas.

Compreende-se, nesse íterim, o movimento, institucional e epistemológico, que atravessa algumas pautas das graduações e pós-graduações, de “volta para dentro”, para adensar a autonomia das ciências da religião, buscando na fenomenologia um porto seguro. No entanto, é um movimento que deve ser, sempre, contrabalançado pelo “voltar-se para fora”, em diálogo com pesquisadores e pesquisas de ponta em áreas como filosofia, antropologia, história, psicologia e outras, pois, caso contrário, a posição das ciências da religião no atual contexto das produções e circulações dos discursos científicos, em que se enfatiza a interdisciplinaridade, pode deslizar para subalternidade paradoxal. De qualquer maneira, partindo do contributo filosófico para uma metodologia politeísta das ciências da religião será preciso pensar a relação entre verdade e conhecimento, este relativo, aquela absoluta¹². Por isso, há um grande temor em relação à crítica construtivista, que sugere que toda ciência não produz senão representações. E, aqui, as “guerras da ciência” são travadas entre dois corpos teóricos: realistas e metafísicos, de um lado, e relativistas e construtivistas, de outro. Entretanto, as ciências da religião precisam atentar para os movimentos de ponta realizados na filosofia, na antropologia, na psicologia.

¹² Na história do Ocidente, pode-se identificar três grandes concepções de verdade: a concepção grega (*aletheia*) – o que não é oculto, dissimulado, mas aquilo que se manifesta ao corpo e a alma. Tal concepção opõe-se ao falso, pois a verdade e o verdadeiro estão na realidade. A verdade é o espelho da realidade; a concepção latina (*veritas*) – relaciona-se ao rigor, a exatidão de um relato, aos detalhes. Depende da memória. A verdade está na linguagem e depende da forma como se enuncia. A realidade corresponde ao que dela se diz; e a concepção hebraica (*emunah*), retomada pelo cristianismo – relaciona-se à confiança e ao pacto. A ideia central é a revelação: a verdade é revelada, pois se confia e se espera. A autoridade faz o pacto, é depositária da confiança (sacerdotes em geral, escrituras sagradas, etc.). Muitos paradigmas e metodologias têm como pressuposto “oculto” uma ou várias dessas concepções.



CONSIDERAÇÕES QUASE FINAIS

As categorias de pensamento podem ser vistas como vias de “entrada” e “saída” das realidades culturais e religiosas, construtos teóricos marcados pelo modo de produzir, atravessados pelos usos da linguagem e pelos movimentos de ressignificação. Nesse sentido, é preciso avaliar: qual a força enunciativa das reflexões das ciências da religião para fora e para dentro, a partir de suas retóricas discursivas? Os pesquisadores das ciências da religião estão diante do desafio de “ler” os métodos e procedimentos de determinadas tradições teóricas, mas sem se entregar ao puro devir de outrem, nem ao insulamento auto-imposto.

Partindo dessa reflexão, identifico dois tipos de problemas na agenda de investigação das ciências da religião e que se estendem às ciências da cultura: a tendência à multiplicação de estudos sobrecarregados de empirismo, que esmaecem os estudos de maior fôlego hermenêutico, tornando a religião apenas um epifenômeno; e a busca de essências abstratas, desconectadas dos corpos, das histórias e das políticas. Esses dois problemas são alimentados por outro: as imagens idealizadas da religião, do sujeito e sua subjetividade, da ciência e da razão moderna, desmontadas pelas práticas e linguagens discursivas críticas.

Com efeito, tendo a responder que é possível um politeísmo metodológico entendido como o não exclusivismo de uma perspectiva ou de um método, mas como abertura permanente aos caminhos científicos possíveis ou, na metáfora que aqui fabrico, pontes hermenêuticas. O manejo exímio e a aclimatação eficaz de teorias/metodologias oriundas de diásporas são fundamentais para as ciências da religião, assim como a atenção com o quadro teórico e com as mudanças epistemológicas vividas por outras ciências e campos do saber. E, avançando uma futura possibilidade de investigação, por que não uma antropofagia oswaldiana, na qual se devora os exóticos/externos e se constituem o próprio e o si-mesmo? Para um politeísmo metodológico é preciso, então, uma antropologia focada nas sociedades complexas que traga outras formas de perceber o religioso e seus processos de desdiferenciação face à modernidade, ao observar a ação e a prática dos “cientistas

nativos” ou dos “nativos-observadores”, termos entendidos como construções provisórias e *a posteriori*.

Proponho, assim, que a metodologia nas ciências da religião tenha como base um politeísmo metodológico que, ao invés de focalizar os objetos de estudo, tomando por dada a disciplina a partir da qual projeta seu foco investigativo-cognitivo, ela os submerge no campo (horizonte) de significações (e experiências multidimensionais). Dessa forma, haverá não um objeto pretensamente puro, incontaminado, mas um objeto-feito-tema, sendo revisto pelo viés do objeto e de seu estudo, revendo no mesmo movimento, o contexto em que se constroem as ciências da religião e o carro-chefe temático, os fenômenos religiosos.

REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. Sociólogos da crença e a crença dos sociólogo. In: _____. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. **Os usos sociais da ciência. Por uma sociologia clínica do campo científico**. São Paulo: UNESP, 2004.

CAMURÇA, Marcelo. Ciência da religião, ciências da religião, ciências das religiões? In: _____. **Ciências sociais e Ciências da religião, polêmicas e interlocuções**. São Paulo: Paulinas, 2008.

_____. 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.

DREHER, Luiz Henrique. Ciência(s) da religião: teoria e pós-graduação no Brasil. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **A(s) ciência(s) da religião no Brasil. Afirmção de uma área acadêmica**. São Paulo: Paulinas, 2001.

DERRIDA, Jacques. **La carte postale, de Sócrates à Freud et au-delà**. Paris: Aubier Flammarion, 1980.

_____. **Mal d'archive. Une impression freudienne**. Paris: Galilée, 1995.

DOUGLAS, Mary. **Como as instituições pensam**. São Paulo: EDUSP, 1998.



ENGLER, Steve; STAUBERG, Michael. Metodologia em Ciência da Religião. In: PASSOS, João D.; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As Ciências das Religiões**. São Paulo: Paulus, 1999.

FEYERABEND, Paul. **Contra o Método**. 3. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

FOUCAULT, Michel. **Histoire de la folie à l'âge classique**. Paris: Gallimard, 1972.

GASBARRO, Nicola. Fenomenologia da religião. In: PASSOS, João D.; USARSKI, Frank (Orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013.

GEERTZ, Clifford. Mistura de gêneros: a reconfiguração do pensamento social. In: _____. **O saber local**. Petrópolis: Vozes, 1998.

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

GROSS, Eduardo. O conceito de religião em Paul Tillich e a ciência da religião. **Correlatio**, São Bernardo do Campo, v. 12, n. 24, p. 59-76, 2013.

_____. 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.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Parte I. Petrópolis: Vozes, 2005.

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

HUFF JR., 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.

_____. Ciência da Religião, Teoria Social e Desessencialização. In: SILVEIRA, Emerson Sena da; COSTA, Waldiney Rodrigues S (Orgs.). **A Polissemia do Sagrado: desafios da pesquisa sobre religião no Brasil**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

_____; PORTELA, Rodrigo. Ciência da Religião: uma proposta a caminho para consensos mínimos. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 433-456, 2012.

HUSSERL, Edmund. **A ideia da fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 1989.



_____. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica.** Aparecida: Ideias e Letras, 2006.

HUME, David. **História Natural da Religião.** Buenos Aires: Editorial Universitária de Buenos Aires, 1966.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos.** Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção.** São Paulo: Martins Fontes, 1994.

PIEPER, Frederico Pires. Problematizando o conceito de religião: considerações hermenêuticas. In: SILVEIRA, Emerson Sena da; COSTA, Waldiney Rodrigues S (Orgs.). **A Polissemia do Sagrado: desafios da pesquisa sobre religião no Brasil.** São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Sociologia da Religião: área academicamente impura. In: MICELLI, Sérgio (Org.) **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995).** São Paulo: Sumaré; Brasília: Capes, 1999.

_____. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.) **Globalização e religião.** Petrópolis: Vozes, 1997.

RODRIGUES, Elisa. Ciência da religião e ciências sociais. **PLURA, Revista de Estudos de Religião**, vol. 2, nº 1, p. 65-79, 2011.

_____. O que é isso que chamamos fenomenologia da religião? Reflexões em curso. In: SILVEIRA, Emerson Sena da; COSTA, Waldiney Rodrigues S (Orgs.). **A Polissemia do Sagrado: desafios da pesquisa sobre religião no Brasil.** São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

RORTY, Richard. **Philosophy as cultural politics.** Philosophical papers 4. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

_____. **Truth and progress.** Philosophical Papers 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SILVEIRA, Emerson Sena da. Teoria(s) e método(s) em Ciências da(s) Religião(ões)? Notas antropológicas sobre caminhos possíveis. In: MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). **(Re)conhecendo o Sagrado. Reflexões teórico-metodológicas dos estudos de religiões e religiosidades.** São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

SCHUTZ, Alfred. **The Phenomenology of the Social World.** Evanston: Northwestern University Press, 1967.



TEIXEIRA, Faustino. O processo de gênese da (s) ciência (s) da religião na UFJF. **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 537-550, 2012.

_____. Ciência (s) da religião: teoria e pós-graduação no Brasil. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). **A(s) ciência(s) da religião no Brasil. Afirmção de uma área acadêmica**. São Paulo: Paulinas, 2001.

TILLICH, Paul. **A dinâmica da fé**. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

_____. **Teologia da cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

USARSKI, Frank. **Constituintes da Ciência da Religião. Cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma**. São Paulo: Paulinas, 2006.

_____. Os Enganos sobre o Sagrado - Uma Síntese da Crítica ao Ramo Clássica da Fenomenologia e seus Conceitos-Chaves. **REVER (PUCSP)**, São Paulo, v. 4, p. 73-95, 2004.

VALLE, Edênio. Ciências cognitivas, filosofia da mente e fenomenologia. In: CRUZ, Eduardo Ribeiro da; MORI, Geraldo de (Orgs.). **Teologia e ciências da religião: a caminho da maioria acadêmica no Brasil**. São Paulo: Paulinas; Belo Horizonte: Editora PUC-Minas, 2001.

VATTIMO, Gianni. A era da interpretação. In: ZABALA, Santiago (Org.). **O futuro da religião: solidariedade, caridade, ironia**. Coimbra: Angelus Novus, 2006.

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

