



A(S) CIÊNCIA(S) DA(S) RELIGIÃO(ÕES) E SEUS PARADIGMAS

THE SCIENCES OF RELIGIONS AND THEIR PARADIGMS

*Glauco Barsalini**

*Deivison Rodrigo do Amaral***

RESUMO

O texto que se segue inscreve-se no âmbito do debate epistemológico em torno dos termos Ciência da Religião e Ciências das Religiões. Promove-se, aqui, contraponto entre a defesa terminológica em relação à disciplina dedicada ao estudo da(s) religião(ões) realizada, por um lado, por João Décio Passos e Frank Usarski e, por outro, por Giovanni Filoramo e Carlo Prandi. Destaca-se, neste artigo, o diferente uso que os defensores das distintas vertentes fazem da teoria de Thomas Kuhn. Por fim, a título de conclusão, aponta-se para a necessidade de, na atualidade, pensar-se a disciplina na chave da abertura ao diálogo com as mais diversas matrizes do pensamento humano.

Palavras-chave: Ciência da Religião; Ciências das Religiões; Ciência Normal; Revolução Copernicana

ABSTRACT

The following text follows within the scope of epistemological debate about terms Science of Religion and Religion Sciences. It promotes, here, a counterpoint between defense terminology in relation to the discipline devoted to the study of the religions held, on one side, by João Décio Passos and Frank Usarski and, secondly, by Giovanni Filoramo and Carlo Prandi. It stands out in this article, the different use that proponents of the different strands make Thomas Kuhn's theory. Finally, in conclusion, the article points out to the necessity, at present, that we have to think in the opening key discipline to dialogue with the various matrices of human thought.

Keywords: Science of Religion; Sciences of Religions; Normal Science; Copernican Revolution

* Professor Pesquisador do Programa de Mestrado em Ciências da Religião e da Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Campinas. E-mail: glaucobarsalini@gmail.com

** Mestrando em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Campinas, financiado pela Capes. Email: deivison_amaral@yahoo.com.br

INTRODUÇÃO

“Ciências das Religiões”, “Ciências da Religião”, “Ciência da Religião”, “Ciência das Religiões” são diferentes designações que tem se dado para a ciência que estuda as religiões e o fenômeno religioso. O debate epistemológico em torno do termo é extenso e, claro, tem lastro na história e no campo conceitual.

Importa anotar, de antemão, que a disciplina científica tem uma história própria, porém nunca isolada do contexto social, econômico, político e religioso que a cerca. Se toda e qualquer disciplina científica se esforça por construir estatuto próprio que possibilite sua auto-identificação, ou por se destacar em relação às demais disciplinas científicas ou, ainda, por se diferenciar daquilo que não é ciência, é certo afirmar-se, também, que nenhuma disciplina científica pode ser tomada, por si mesma, ou por aquele que a “vê de fora”, como uma ilha. A ciência (e qualquer área que a componha) é sempre e necessariamente construído histórico e método algum está acima ou apartado da história em que ela se insere. É justamente essa condição que lhe permite descobrir e compreender, no seu tempo, as coisas do mundo natural e social. É, pois, essa mesma condição que permite a ela ser sempre atual.

Assim sendo, se o contexto político, econômico, social e religioso de certa era histórica se apresenta como um monólito, a ciência terá contornos monolíticos – o que não significa, é evidente, que a política, a economia, a vida social e religiosa e a ciência estejam, ali, de forma absoluta, em todos os seus aspectos e instâncias, efetivamente petrificadas. Se o contexto político, econômico, social e religioso de outra era humana se constitui na chave da abertura e da pluralidade, contudo, a ciência, por sua vez, assumirá a multiplicidade. Se, finalmente, tal contexto presume a inter-relação ou, mais, a própria conexão entre os diferentes, a disciplina científica não restará isolada: ela fatalmente buscará se relacionar com tudo aquilo que a cerca, seja com demais disciplinas, seja com qualquer objeto que nela desperte especial atenção.

A temática da reflexão que se segue é a disciplina Ciência(s) da(s) Religião(ões). Interessa-nos, neste artigo, colocar frente à frente - e a partir de um prisma determinado - duas concepções terminológicas relativas a esta ciência, a saber, a que propugna pelo termo Ciência da Religião, de um lado, e a que defende a nomenclatura Ciências das Religiões, de outro. Para isso, escolhemos alguns representantes desse debate: João Décio Passos e Frank Usarski que, como

Hans-Jürgen Greschat, advogam a terminologia Ciência da Religião; e Giovanni Filoramo e Carlo Prandi, os quais empregam ao “campo” o nome Ciências das Religiões.

Um recorte se fará no debate entre os dois lados: a linha argumentativa que cada um deles desenvolve a partir da obra de Thomas Khun.

Em caráter de conclusão aponta-se a necessidade que se apresenta, atualmente, de pensar-se a disciplina na chave da abertura ao diálogo com as mais diversificadas matrizes do pensamento humano.

1. A TRADIÇÃO ALEMÃ E SUAS REPERCUSSÕES NO BRASIL

João Décio Passos e Frank Usarski (2013) apontam que o estudo científico da religião, nos últimos anos, tem se tornado relevante, dado as diversas temáticas que a envolvem. Lembram que a expressão religiosa teve, também em outras épocas, importante papel no pensamento social: muito se produziu a partir dela em diversos campos do saber. Na defesa da consolidação da Ciência da Religião no Brasil, os autores entendem ser necessário que se ampliem, aqui, os níveis de apropriação de seu objeto e se estabeleça definitivamente um campo disciplinar específico para esta área. Isso porque na contemporaneidade estabeleceu-se uma nova forma de compreender-se a religião, não a partir de seu aspecto valorativo de ordem social mas desde o seu entendimento epistemológico e, nessa seara, ambos concebem a Ciência da Religião como uma “área singular” dotada de “objeto, métodos e teorias específicas” que

se estrutura e se executa a partir de um conjunto de abordagens distintas que podem ser nomeadas como subáreas, como disciplinas ou ferramentas teórico-metodológicas que possibilitam sua execução metodológica e, por conseguinte, sua distinção epistemológica (PASSOS E USARSKI, 2013, p.26).

Nesse sentido, para eles, a interdisciplinariedade ou a transdisciplinariedade ocorrem internamente, dentro dessa própria ciência, sugerindo que tal área se constrói como um corpo único e é total, assim como o seu objeto (a religião) deve ser visto, em concordância ao proposto por Greschat, como uma totalidade. Nas suas palavras: “A ciência singular se exercita como tal e se institucionaliza, na verdade, a partir de uma composição interna sempre interdisciplinar ou transdisciplinar” (PASSOS E USARSKI, 2013, p.26). A frase demonstra que, se por um lado, para os autores, a interdisciplinariedade e a transdisciplinariedade são internas a uma só ciência,

por outro, esta se faz necessariamente na relação entre disciplinas dela constitutivas, as quais são tomadas por subáreas.

No passo seguinte, classificam as subáreas constitutivas da Ciência da Religião. São elas:

- a) *fundamentação epistemológica*, que compreende abordagens como a história da ciência da religião, discussões metodológicas, investigações sobre o estatuto epistemológico da área, reflexões relativas à filosofia e à fenomenologia da religião e debates em torno da relação entre as ciências naturais, a teologia e a religião;
- b) *abordagens da linguagem*, as quais envolvem as linguagens religiosas, a hermenêutica da religião, as metodologias de estudos de documentos religiosos, o estudo das tradições religiosas, dos mitos e ritos religiosos, das expressões corporais, artes e linguagem midiática e religião;
- c) *abordagens sociais*, no que se apresentam a sociologia da religião, a antropologia da religião, a história da religião, a economia e a geografia da religião;
- d) *abordagens psicológicas*, que compreendem a história da psicologia científica da religião, as teorias clássicas e contemporâneas da psicologia da religião, a relação entre biologia, neurociência e religião, as relações entre psicologia e espiritualidade e a demais especificidades do campo da psicologia com a religião;
- e) *abordagens aplicadas* da Ciência da Religião, em que se investiga a relação entre a religião e diversas áreas da vida humana como o turismo, a educação, o patrimônio cultural, dentre outras.

Significa dizer, portanto, que para Passos e Usarski a área da ciência que investiga a religião não é fruto de diferentes olhares, não é espaço em que se investiga a religião por diversos métodos próprios a outras áreas do conhecimento humano mas que, a Ciência da Religião, dada a sua especialidade, possui método e objeto próprio, e submete outras áreas do conhecimento a esse método, na medida em que concebe que somente por ele se pode compreender a religião em toda a sua dimensão. Dessa forma, não só a ciência assume estatuto de totalidade como, também, o seu objeto – a religião – é tomado na sua totalidade (e não em aspectos específicos que possam interessar de modo particular a qualquer uma das demais ciências). Daí porque além da singularidade da ciência encontra-se, na nomenclatura que defendem, a singularidade do objeto. O termo adequado que designa a ciência que estuda a religião é, portanto, para eles, *Ciência da Religião*.

A contribuição de Passos e Usarski coaduna com a tese de Greschat (2014). Para este, a religião jamais pode ser relegada ao indiferentismo científico uma vez que aponta para uma dimensão inseparável da vida humana. Cada disciplina tem seu papel preponderante em indicar um aspecto importante da religiosidade humana sob uma perspectiva metodológica específica. A historiografia, a arqueologia, a sociologia, a arte, o direito, a geografia e a psicologia buscam evidenciar aspectos relevantes, mas não têm a pretensão de abarcar a totalidade do estudo do fenômeno religioso.

Mas o cientista da religião desempenha o papel de artesão, ao construir seu mosaico. Aqui, seu objeto pode se tornar mais claro a partir da mediação do conhecimento de outras disciplinas, as quais cortam e delimitam a religião na tentativa de melhor compreendê-la e relacioná-la com outras questões. A partir de seu olhar atento, o cientista da religião interligará os resultados de tais investigações por uma análise crítica dos dados, que se associa a uma forma de interpretar própria do fenômeno estudado.

A multiplicidade de conceitos oriundos de estudos realizados por áreas específicas não impõe, segundo Greschat, dificuldades para o campo de estudos da Ciência da Religião. O especialista de outra disciplina visa estudar um aspecto da religião mas o cientista da religião, mesmo quando restringe sua pesquisa a determinadas especificidades, deve ter em mente a totalidade de seu objeto (a religião), buscando compreender as relações que ela estabelece com o meio social sem olvidar de sua peculiar característica - a transcendência -, levando em consideração, pois, o amplo horizonte do fenômeno estudado.

Comunidade, atos, doutrina e experiência são quatro lados de uma totalidade religiosa que jamais podem ser prescindidos pelo cientista da religião em seu estudo articulado. São voláteis, vivendo do equilíbrio entre as tradições passadas e as mudanças presentes, daí a complexidade do objeto religião e da necessidade de uma metodologia que facilite a interpretação dos dados observados e oriente uma interpretação que abarque as distintas, mas mesmas realidades do fenômeno.

O cientista da religião deve, pois, atentar para a enorme amplitude de seu objeto, que implica na relação dos fiéis - a partir de sua crença - com a sociedade e entre si; nos atos ou ações que derivam do próprio entendimento de cada indivíduo enquanto seguidor de determinado credo; nos ritos que constituem as ações simbólicas dos crentes e que exprimem sua fé nas doutrinas; e na experiência religiosa propriamente vivenciada.

Sendo assim, conforme Greschat, cabe ao cientista da religião “ampliar o saber sobre o mundo e os seres humanos”. Ele não deve, como pretendem alguns, interferir nas crenças, práticas e condutas religiosas daqueles que estuda, com o fim de convertê-los a dada religião ou forma de pensamento. E o que garante essa isenção ao cientista da religião é, para Greschat, justamente o método próprio a uma ciência total, que perscruta um objeto total. Pelos rigores do método de uma ciência total, evita-se a “personalização” da ciência que estuda a religião, o que conduz os cientistas a um caminho errático, ao caminho da “prepotência”, da ideia de que o cientista da religião é “dono de uma verdade” com o que todos devem compactuar. Pelo método da Ciência da Religião, “tornamo-nos discípulos, levando em conta a possibilidade do aprendizado com base em um conhecimento transmitido pelo outro; considerando, também, a possibilidade de que esse aprendizado expanda nossa consciência” (GRESCHAT, 2014, p. 161).

No esforço pela construção de uma ciência especializada no estudo da religião, Greschat, na Alemanha, e Usarski e Passos, no Brasil, produzem, inegáveis contribuições para o desenvolvimento da área. Ancorados na tradição positivista, eles procuram criar certa sistemática que permita a investigação sobre questões atuais.

Chama-nos atenção, todavia, a remissão que Passos e Usarski fazem a Thomas Khun, na Introdução ao *Compêndio de Ciência da Religião* por eles organizado. Usarski insiste, ainda, em Khun, dedicando um capítulo inteiro de seu livro *Constituintes da Ciência da Religião* ao debate relativo à teoria de paradigmas.

Curiosamente, os italianos Giovanni Filoramo e Carlo Prandi, defensores de perspectiva metodológica que vai para outro extremo em relação a Greschat, Passos e Usarski, também se apoiam em Thomas Khun.

No referencial do pensador norte-americano, os pontos de partida de Passos e Usarski, de um lado, e de Filoramo e Prandi, de outro, são, todavia, bastante distintos. É o que procuraremos desenvolver mais à frente.

2. CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES: FILORAMO E PRANDI

Giovanni Filoramo e Carlo Prandi (1999) apresentam o século XIX como um período histórico caracterizado pela ramificação das ciências humanas. A revolução industrial, o movimento colonialista global, a consolidação do iluminismo e o declínio da hegemonia cristã no Ocidente

constituíram-se como fatores importantes para o desencadeamento do processo de especialização das disciplinas científicas e é nesse contexto que surge a *História das Religiões*, disciplina que propunha o estudo comparado das diferentes tradições religiosas, agora em movimentação pelos fluxos e mobilidades sociais.

É durante a segunda metade do século XIX, com o aparecimento de outras disciplinas das ciências humanas - a exemplo da Linguística, da Antropologia Cultural, da Sociologia e da Psicologia - que passam a ser organizados, metodologicamente, estudos e interpretações de fatos religiosos. Destarte foi-se, progressivamente, afirmando a necessidade de uma Ciência da Religião apta a reunir os conhecimentos produzidos sobre a religião pelas diversas disciplinas que se inclinavam a estudá-la.

A Ciência da Religião constituiu-se, em seu início, a partir de duas grandes hipóteses: apologética, de um lado, e cientificista, do outro. A primeira se revestida da defesa da superioridade da tradição cristã e, a segunda, era reducionista no que concernia aos valores religiosos). Tributárias do “positivismo e do evolucionismo científico” ambas as hipóteses:

tinham como denominador comum a busca de um paradigma de cientificidade subjacente às várias disciplinas em jogo, capaz de fundamentar e garantir criticamente os próprios resultados, bem como a pesquisa típica do pensamento da época, marcada por aquilo que Eliade definiu como “a saudade das origens”, daquele *prius* histórico, daquelas “formas elementares”, daqueles “princípios germinais” que constituíam o início (cronológico-lógico-axiológico) do desenvolvimento religioso da humanidade (FILORAMO E PRANDI, 2012, p. 7).

Contudo, face à crise positivista ocorrida em países europeus no início do século XX, nasce um problema epistemológico na ciência dedicada ao estudo da religião. Ao modelo positivista, caracteristicamente naturalista, até então hegemônico no que se referia à explicação acerca do fenômeno religião se opõe o modelo da compreensão, próprio ao campo dos fenômenos espirituais.

Na linha naturalista, o modelo explicativo (*Erklären*), postulava o estudo a partir do distanciamento da religião em relação ao seu objeto de fé, entendendo-a como “manifestação antropológica e histórica que pode e deve, como qualquer outro fenômeno humano, se sujeitar aos métodos de pesquisa crítica”. Aqui, a religião, “como todo objeto submetido à pesquisa empírica”, possui certa “estrutura” que pode ter sua “verdade” progressivamente desvelada, reduzindo-a “a dados elementares subjacentes (sociológicos, psicológicos, antropológicos

etc.)”, donde se busca eliminar a própria subjetividade, com suas particulares escolhas de valor, estimulando-se pela busca desinteressada da verdade (FILORAMO E PRANDI, 2012, p. 9).

Por oposição ao modelo explicativo, estabeleceu-se o modelo compreensivo (*Verstehen*), apto a captar a “experiência germinal, livre e criadora que estaria na base das produções espirituais e culturais”, experiência esta que não estaria meramente presa ao passado. Pressupõe a “autonomia absoluta da religião”: prevalece aqui, na trilha de Rudolf Otto, a ideia de que “a religião começa por si mesma”, a ideia inflexível de que “a religião não diz outra coisa senão a si própria”. Tal “a si própria” corresponde ao “*Erlebnis* religioso”, a saber, “a experiência religiosa vivida, considerada a fonte de onde brotam as religiões positivas”. O modelo da compreensão conduz, pois, ao “núcleo da experiência vivida que está na base da experiência religiosa arquetípica”. *Verstehen* é, pois, “uma técnica psicológica capaz de reviver aquele núcleo experiencial no qual se revelaria a essência mesma do fenômeno religioso” (FILORAMO E PRANDI, 2012, p. 10).

Filoramo e Prandi questionam os estreitos limites dados pelos modelos científicos e pela concepção de um grande modelo de ciência. Afirmam que a ideia de totalidade da ciência e do objeto científico não se sustenta e, por isso, nominam de Ciências das Religiões o campo que se dedica ao estudo da religião. Defendem que, na atualidade, a exclusividade de qualquer modelo rígido de ciência obsta as ilimitadas possibilidades de desenvolvimento da pesquisa científica na área. O modelo rígido de ciência, baseado num conceito racionalmente fortalecido cede, pois, espaço a uma concepção de ciência mais flexível e pluralista, atrelada a uma diversidade metodológica em que se dê vazão à subjetividade do pesquisador, à sua intuição e ao seu poder criativo. Porque concebem que as ciências das religiões compõe-se como um “campo disciplinar” aberto e dinâmico, os autores pensam em um “politeísmo metodológico”, um modelo de integração, que é:

baseado, de um lado, na necessidade de um pluralismo metodológico que encontre no interior de cada trajetória as garantias da própria “cientificidade” e, do outro, na necessidade de levar em conta os aspectos “subjetivos” da pesquisa, que fazem parte integrante dela e, com frequência, são seus fatores decisivos (FILORAMO E PRANDI, 2012, p. 11, 12).

Escapando do essencialismo que concebe a religião como objeto absolutamente autônomo e, por outro lado, de uma formulação de tipo totalmente relativista, que não reconhece qualquer especificidade em seu objeto de análise, Filoramo e Prandi propõe uma “terceira via”, pela qual

se considere tanto os “aspectos funcionais” quanto os “aspectos específicos” da religião, de modo que “os princípios da autodireção da rigidez metodológica” se confrontem “com a heterodireção que o ambiente externo lhe impõe” (FILORAMO e PRANDI, 2012, p. 20).

Assim, “o problema da autonomia relativa da religião” passa a se configurar como “um problema de mediação”, pois os autores propõem que

o que se dá a conhecer ao estudioso dos fenômenos religiosos não é nem a “religião” no estado puro, nem só a psique ou a cultura ou a sociedade, mas um entrelaçamento concreto, historicamente dado, entre determinadas “individualidades” religiosas com sua particular lógica e estrutura e determinados contextos histórico-sociais. Caberá depois à análise decifrar e reconstruir, caso a caso, a delicada trama subjacente e a urdidura¹ (FILORAMO E PRANDI, 2012, p. 20).

Duas questões se colocam aqui. A primeira, diz respeito ao pesquisador. A hermenêutica pressupõe que apenas aqueles que experienciaram o fenômeno religioso podem estudá-lo. Filoramo e Prandi rejeitam essa ideia, embora entendam que deva haver, em qualquer estudo acerca do ser humano, uma afinidade pelo pesquisador em relação ao objeto de sua investigação, o que facilita a compreensão daquilo que é perscrutado. A segunda, remete à abordagem do método. Os autores defendem que no estudo do fenômeno religioso o que importa “não é o problema da ‘verdade’ do objeto em questão, a religião, nem a verdade e a supremacia de um método em relação ao outro”. Para eles, o cientista das religiões deve realizar um “ateísmo metodológico”, um “agnosticismo metodológico”, o que significa dizer que “ele escolhe, caso a caso, dependendo das suas competências e das circunstâncias externas, o instrumento que se revelar mais apto para alcançar o objetivo interpretativo” (FILORAMO E PRANDI, 2012, p. 21, 22).

O método apresentado pelos cientistas das religiões italianos pressupõe que a religião é cultura. No texto que leva o título *As religiões: problemas de definição e de classificação*², Carlo Prandi afirma textualmente:

Cabe ao estudioso, tomando por base a própria formação e as questões que se coloca sobre (e para) a religião como dimensão cultural (*porque de outro modo não a podemos ler*), utilizar caso a caso as chaves mais adequadas para a leitura das realidades religiosas que ornaram (e ainda ornam) as sociedades humanas (PRANDI, 2012, p. 275).

1 FILORAMO E PRANDI, 2012, p. 20.

2 Apêndice ao livro *As Ciências das Religiões*, edição utilizada neste artigo.

Por seu método, Filoramo e Prandi demonstram fina sintonia com seu tempo (a atualidade). No Posfácio à III Edição Italiana, promovendo um contraponto aos métodos que analisam a ação histórica e *cultural* (*e, aqui, religiosa* – destaca Filoramo) em que se “privilegia as funções latentes em prejuízo das manifestas, a dimensão inconsciente em prejuízo da consciente” ou “as forças meta (e infra) subjetivas em prejuízo da intencionalidade do sujeito”, Giovanni Filoramo escreve:

Esta (a pesquisa – *nota nossa*) parece, hoje, cada vez mais dominada por um difuso e, sob certos aspectos, incontrolável pluralismo interpretativo, em consonância, aliás, com uma cultura pós-moderna ou da tardia modernidade cada vez mais caracterizada pela presença de paradigmas interpretativos “fracos”, até em consequência da crise dos tradicionais paradigmas científicos (FILORAMO, 2012, p. 289).

Em uma perspectiva atual, Filoramo e Prandi se abrem para o contexto exterior à ciência, compreendendo que não existe a possibilidade de se realizar qualquer tipo de produção científica de modo prioritariamente endógeno. Nesse sentido, pensar-se em uma Ciência da Religião, um complexo dotado de organicidade interna e totalizante, cujo objeto de estudo é também total porque possui, por anterioridade, uma só essência, é anacrônico e, na contextura da ciência atual, errático.

Em tal linha de argumentação, um autor aparece em *As Ciências das Religiões* de modo discreto mas, sem dúvida, com especial importância: Thomas Kuhn.

Se Passos e Usarski se utilizam do pensador norte-americano para defender a necessidade de construção de uma só estrutura, uma só Ciência, Filoramo e Prandi o farão para falar em favor da abertura que o campo dedicado ao estudo das religiões deve ter em relação às demais disciplinas que também o fazem. Sensíveis à possibilidade de evolução da área que investiga a(s) religião(ões), Passos e Usarski como Filoramo e Prandi sintonizam-se com a perspectiva de quebra de paradigmas, inaugurada por Kuhn. Todavia, enquanto os primeiros se prendem à ideia de que os saltos da ciência se dão pelas inúmeras repetições da “ciência normal”, os últimos levam em conta mais o elemento estético externo à ciência, que a conduz à transformação. É sobre o que discorreremos logo em seguida.

3. A INFLUÊNCIA DE THOMAS KUHN NAS FORMULAÇÕES DE PASSOS E USARSKI, FILORAMO E PRANDI

A certa altura da “Introdução Geral” do *Compêndio de Ciência da Religião*, quando aludem à necessidade de que a Ciência da Religião se consolide no Brasil enquanto disciplina - tanto na área epistemológica quanto ao nível político (estabelecendo-se nominalmente como área junto à CAPES) - João Décio Passos e Frank Usarski anotam:

Isso significa dizer que a Ciência da Religião ainda se mostra em certa medida pré-paradigmática, ao menos em termos de institucionalização e aplicação, tendo em vista seu inquestionável depósito teórico e metodológico. Trata-se de uma ciência em construção que, em termos kuhnianos, ainda não gozou plenamente do *status* de *ciência normal* na comunidade científica estabelecida na sociedade em geral (PASSOS e USARSKI, 2013, p. 24).

Em capítulo intitulado “O perfil paradigmático da Ciência da Religião na Alemanha”, parte do livro *Constituintes da Ciência da Religião*, Frank Usarski ancora-se em Thomas Kuhn para defender a singularidade da Ciência da Religião. Após discorrer a respeito do conceito de paradigma formulado por Kuhn, destacando as dimensões filosófica, histórica e sociológica do paradigma, Usarski escreverá, acerca dessa Ciência:

A Ciência da Religião está sofrendo uma crise permanente, embora seja institucionalizada como matéria autônoma nas universidades? Pode-se ter esta impressão quando se faz referência à ideia da chamada *ciência normal*, conceito cunhado por Kuhn, indicando o estado maduro de uma disciplina, ou seja, situação dentro de uma sociedade acadêmica caracterizada pela ausência de reflexão contínua sobre a adequação de seus procedimentos e a legitimidade de sua própria existência.

Segundo tal critério, a Ciência da Religião está longe da normalidade, não somente nos países onde a disciplina é relativamente nova e ainda busca seu lugar no mundo universitário, mas também em países nos quais está oficialmente estabelecida há décadas e de onde têm surgido fortes impulsos intelectuais para o desenvolvimento internacional da matéria (USARSKI, 2006, p. 63).

Usarski segue discorrendo a respeito do que classifica como posição reducionista em relação à disciplina³ e da relação (problemática) entre a Ciência da Religião e a Teologia. Dedicar a parte final do capítulo à discussão a respeito do perfil paradigmático da referida ciência na Alemanha,

3 E, aqui, promove contraponto a Giovanni Filoramo e Carlo Prandi, considerando serem relativamente vagas as suas formulações, tendo em vista que a multiplicidade metodológica que propõe, tratando a disciplina como “campo disciplinar”, configura-se, no fundo, como “um apanhado de procedimentos da pesquisa existentes em outras disciplinas” (USARSKI, 2006, p. 66).

destacando a importância da fenomenologia para a Ciência da Religião, se não mais a ensinar a aplicação do método dedutivo, agora, a constituir-se como vértice na realização do método indutivo⁴. Ao propugnar pela integridade substancial da matéria aduz:

Cientistas da religião na Alemanha preferem a designação Ciência da Religião, no singular, não somente por motivos políticos (...) mas também para salientar a *integridade substancial* de sua disciplina e o seu *status* particular no ambiente acadêmico, por concentrar-se em um conteúdo determinado de forma mais profunda e abrangente do que qualquer outra matéria. Dessa maneira, a Ciência da Religião, acostumada a combinar várias técnicas de outras disciplinas para investigar o mundo religioso em suas múltiplas facetas históricas e empíricas, ganha identidade apesar de não ter desenvolvido técnicas autênticas de pesquisa (...)⁵ (USARSKI, 2006, p. 73, 74).

Por conceber que a identidade da Ciência da Religião se assenta em uma *integridade substancial*, Usarski conclui que somente é possível se pensar no desenvolvimento (ou evolução) de tal ciência na medida em que ela se constitua como uma *ciência normal*.

Em relação à teoria de Thomas Kuhn, Eduardo Salles O. Barra⁶, esclarece:

De modo sumário, as revoluções científicas são episódios que, segundo Kuhn, dependem da seguinte configuração de acontecimentos sequenciais: ciência pré-paradigmática (atividades desorganizadas), ciência normal, época de crise, ciência extraordinária, revolução científica e, por fim, um novo período de ciência normal e o consequente reinício cíclico do mesmo percurso (BARRA *in* KUHN, 2012, p. 14).

O livro seminal a expor essa teoria é *A estrutura das revoluções científicas*. Nele Thomas Kuhn explicita a tese de que as ciências promovem saltos na medida em que possuem prévia estrutura. Sua evolução depende de anterior organização e da consolidação de paradigmas, verdades gerais colocadas à prova pelo trabalho incessante dos cientistas. A ruptura de paradigmas, que

4 Sobre a Fenomenologia da Religião, Usarski dirá: “Consequentemente, a Fenomenologia da Religião se aproximou dedutivamente do mundo religioso empírico. Devido ao suposto axioma do sagrado como um a priori, o campo de pesquisa revelou quase naturalmente traços do sagrado. Em outras palavras, os fenômenos das religiões foram analiticamente tratados como se fossem rubricas do sagrado. Nesse sentido, era possível catalogar as manifestações religiosas sob títulos como “lugares sagrados”, “instituições sagradas”, “objetos sagrados” e assim por diante. Tudo isso tinha como objetivo fazer um inventário de características da religião” (USARSKI, 2006, p. 72).

5 É continua: “Nesse sentido, a situação da Ciência da Religião é igual à da pedagogia. Embora essa disciplina também não possua uma metodologia e apareça como ponto de interseção de diversas matérias (...) não está em pauta designá-la pedagogias. Em outras palavras: não se questiona a mudança do nome pedagogia só porque concentra o tema educação em um quadro acadêmico que, ao mesmo tempo, serve como reservatório intelectual disposto a integrar qualquer resultado de pesquisa direta ou indiretamente vinculado à educação, independentemente da questão de um saber relevante ter sido produzido originalmente dentro da própria disciplina ou em qualquer outra. O mesmo vale para a Ciência da Religião (...)” (USARSKI, 2006, p. 73, 74).

6 Organizador da tradução brasileira de *A função do dogma na investigação científica*, Curitiba: UFPR. SCHLA, 2012.

implica em novas descobertas e até mesmo em revoluções científicas pressupõe a normalidade de uma ciência, configurada pelas práticas científicas em harmonia com seus dogmas, leis gerais anteriormente descobertas, premissas com as quais os cientistas vinham lidando até o advento da novidade, até o surgimento de novos paradigmas. O novo surge, comumente, porque a *ciência normal* se percebe em crise: a repetição vai demonstrando, no tempo, a relativa fragilidade da tese e, com isso, o paradigma (que havia se tornado um dogma) vai pouco a pouco se tornando alvo de questionamento até o momento em que se coloca outra lente sobre o objeto – ou até a instante em que ele venha a ser visto de outro ângulo - e, então, uma importante descoberta passa a conferir um novo rumo para as pesquisas e, conseqüentemente, para as ciências.

Kuhn diferencia paradigmas de regras. Paradigmas se definem como “um conjunto de ilustrações recorrentes e quase padronizadas de diferentes teorias nas suas aplicações conceituais, instrumentais e na observação”. Configuram-se, pois, como verdades gerais para toda a comunidade científica, reveladas nos “manuais, conferências e exercícios de laboratório” (KUHN, 1975, p. 67). Os paradigmas orientam a educação científica que ganhará vida, no curso da pesquisa, na medida em que o cientista coloque as regras em prática. As regras, por sua vez, são “comuns ao grupo” de pesquisadores de uma determinada área e não raramente colocam em xeque algumas das generalizações características dos paradigmas. A execução repetida dos procedimentos científicos⁷ pode evidenciar, por um período mais ou menos continuado, alguma anomalia, fator imprescindível para que ocorra a quebra de paradigma. Kuhn afirmará:

A descoberta começa com a consciência da anomalia, isto é, com o reconhecimento de que, de alguma maneira, a natureza violou as expectativas paradigmáticas que governam a ciência normal. Segue-se então uma exploração mais ou menos ampla da área onde ocorreu a anomalia. Esse trabalho somente se encerra quando a teoria do paradigma for ajustada, de tal forma que o anômalo se tenha convertido no esperado. A assimilação de um novo tipo de fato exige mais do que um ajustamento aditivo da teoria. Até que tal ajustamento tenha sido completo – até que o cientista tenha aprendido a

⁷ No ensaio intitulado *A função do dogma na investigação científica*, publicado originariamente em 1961, um ano antes de *A estrutura das revoluções científicas*, remetendo às práticas empreendidas pelos cientistas no teste dos paradigmas – puzzles, jogos ou quebra-cabeças que os pesquisadores desempenham, por meio dos procedimentos científicos em que, continuamente se colocam os paradigmas à prova, Thomas Kuhn escreverá: “(...) a prática científica normal de solucionar quebra-cabeças pode levar, e leva de fato, ao reconhecimento e isolamento de uma anomalia. Um reconhecimento dessa natureza é, penso eu, pré-condição para quase todas as descobertas de novos tipos de fenômenos e para todas as inovações fundamentais da teoria científica. Depois que um primeiro paradigma foi alcançado, uma quebra nas regras do jogo preestabelecido é o prelúdio habitual para uma inovação científica importante” (KUHN, 2012, p. 53).

ver a natureza de um modo diferente – o novo fato não será considerado completamente científico (KUHN, 1975, p. 78).

A consciência da anomalia, entretantes, não resulta exclusivamente da repetição de procedimentos científicos dados no âmbito da *ciência normal*, embora de algum modo ela se ligue, na história das ciências, a qualquer descoberta. O pensador norte-americano considera, também, o imponderável. Destaca haver descobertas por acidente o que, aliás, anota, não é incomum. Ao remeter à descoberta do raio x – “um caso clássico de descoberta por acidente” - aduz: “Esse tipo de descoberta ocorre mais frequentemente do que os padrões impessoais dos relatórios científicos nos permitem perceber” (KUHN, 1975, p. 83).

Marcelo Maschetti (2004) chama atenção para que, no pensamento do autor, além do insucesso dos testes praticados pela *ciência normal* em relação a uma teoria, como elemento gerador de uma revolução científica há, também, o elemento externo a esta ciência, a impor mudanças. Em remissão ao *A revolução copernicana* (obra publicada cinco anos antes de *A estrutura das revoluções científicas*), Maschetti aponta que, embora o “fracasso continuado” dos ptolomaicos se configurasse, para Kuhn, como fator a gerar a crise dos paradigmas tradicionais (ptolomaicos), ensejando a novidade copernicana, ele não foi o único deles. Fatores externos concorreram para a revolução científica inaugurada por Copérnico. A esse respeito, Maschetti explicita:

(...) a revolução só aconteceu quando o momento era propício: o *De Revolutionibus* foi de certa maneira antecipado por Aristarco séculos antes de Ptolomeu. Contudo, devido à ausência de crise, não teria ocorrido, naquele momento, uma revolução. Somente com a combinação do fracasso técnico, principalmente, e dos chamados fatores externos, chegou o momento da substituição do paradigma em crise (MASCHETTI, 2004, p. 48, 49).

E continua,

Koyré, que tanto influenciou Kuhn, é famoso por defender a tese de que a chamada ciência clássica – da qual Copérnico é um dos pais – teria sido motivada pelo senso estético neoplatônico que se desenvolveu nos intelectos da época (MASCHETTI, 2004, p. 51).

De fato, ao contrapontear o humanismo renascentista à tradição universitária do período, na qual se inseriam Copérnico, Galileu e Kepler, Thomas Kuhn observa, em *A revolução copernicana*:

“(…) o primeiro efeito científico do dogma humanístico anti-aristotélico foi facilitar para outros o corte com os conceitos de raiz da ciência de Aristóteles. Um segundo efeito, mas mais importante foi a surpreendente fertilização da ciência devido ao forte impulso para o exterior que caracterizava o pensamento humanístico. A partir deste aspecto do humanismo, de que encontramos uma primeira sugestão na citação precedente de Petrarca, alguns cientistas renascentistas, como Copérnico, Galileu e Kepler, parece terem esboçado decididamente duas ideias não aristotélicas: uma nova crença na possibilidade e importância da descoberta de regularidades aritméticas e geométricas simples da natureza, e uma nova visão do Sol como fonte de todos os princípios vitais e forças do universo (KUHN, 2002, p. 151).

O encantamento pelo sol enquanto resultado de uma então nascente proposta estética, anti-aristotélica e neoplatônica⁸, insere-se no contexto da formulação de uma nova plástica cósmica, arte de um movimento renascentista neoclássico iniciado dentro dos muros das universidades europeias. Não teria sido por menos que a reverência a esse estonteante astro, verdadeiramente “digno do Altíssimo Deus” (KEPLER apud KUHN, 2002, p. 156), se tornaria séria ameaça àqueles que o fizeram em afronta à tradicional teologia católica do período.

O fator externo à *ciência normal* como elemento a propiciar a crise de paradigmas é retomado por Kuhn mesmo em *A estrutura das revoluções científicas*. No capítulo intitulado “As crises e a emergência das teorias científicas” ele escreve:

Certamente o fracasso da atividade técnica normal de resolução de quebra-cabeças não foi o único ingrediente da crise astronômica com a qual Copérnico se confrontou. Um estudo amplo discutiria igualmente a pressão social para a reforma do calendário, pressão que tornou particularmente premente o problema da precessão dos equinócios. A par disso, uma explicação mais completa levaria em consideração a crítica medieval a Aristóteles, a ascensão do neoplatonismo da Renascença, bem como outros elementos históricos significativos. Mas ainda assim o fracasso técnico permaneceria no cerne da crise. Numa ciência amadurecida – a Astronomia alcançara esse estágio já na Antiguidade – fatores externos como os acima citados possuem importância especial na determinação do momento do fracasso do paradigma, da facilidade com que pode ser reconhecido e da área onde, devido a uma concentração da atenção, ocorre pela primeira vez o fracasso. Embora sejam imensamente

8 Vale a citação: “O Neoplatonismo é explícito na atitude de Copérnico tanto em relação ao Sol como à simplicidade matemática. É um elemento essencial no clima intelectual que deu origem à sua visão do universo. Mas é muitas vezes difícil dizer quando uma dada atitude neoplatônica é posterior ou anterior à invenção da nova astronomia no pensamento de Copérnico. Nenhuma ambiguidade semelhante existe em relação aos últimos copernicanos. Kepler, por exemplo, o homem que fez o sistema de Copérnico funcionar, é bastante explícito sobre as suas razões em preferir a proposta de Copérnico, e entre elas está a seguinte: ‘[O Sol] é uma fonte de luz, rico em calor útil, muito belo, límpido e puro para a vista, a fonte da visão, retratista de todas as cores (...), chamado o rei dos planetas devido ao seu movimento, coração do mundo devido ao seu poder, o seu olho devido à sua beleza, e o que só a ele devíamos considerar digno do Altíssimo Deus, se Ele houvesse de satisfazer-se com um domicílio material e escolher um local no qual residiria com os anjos abençoados...’ (KUHN, 2002, p. 155, 156).

importantes, questões dessa natureza estão além dos limites deste ensaio (KHUN, 1975, p. 97).

A conclusão a que Maschetti chega a partir da comparação entre *A revolução copernicana* e *A estrutura das revoluções científicas* nos parece acertada. Ele afirma que uma obra não se harmoniza integralmente com a outra. É fato que a tese de que ocorreu crise na ciência se apresenta na primeira obra. Todavia, como observa Maschetti, nela, o mais importante motivo da ruptura de paradigmas não é o “fracasso técnico” mas, sim, o contexto cultural e intelectual em meio ao qual se erigia a tese de Copérnico: o movimento estético neoplatônico. Maschetti demonstra arguta reflexão acerca da obra de Thomas Kuhn ao afirmar que, quando descreve “a revolução copernicana como historiador, Kuhn fez uma análise cuidadosa dos fatores envolvidos nesta determinada revolução” e que, por outro lado, “na *Estrutura*, enquanto filósofo, estava mais preocupado em tratar das regularidades encontradas em todas as revoluções científicas” de modo que, nesta, “o fracasso técnico mereceu maior destaque, pois Kuhn considerou que ele poderia ser generalizado, ao passo que a tese do senso estético se refere a um caso particular”. E Maschetti encerra seu texto sugerindo que mesmo em não tendo ocorrido fracasso técnico na astronomia medieval (e, aqui, permitam-nos generalizar: mesmo que não aconteça fracasso técnico em dada ciência) isso não significou (ou significa) que ela não estivesse (ou esteja) em crise, pois a crise poderia (ou pode) ter resultado (ou resultar) de “outros fatores, como uma mudança na sensibilidade dos cientistas” (MASCHETTI, 2004, p. 53).

Julgamos ter sido necessário promover-se essa exposição acerca da obra de Thomas Kuhn a fim de que diferenciássemos Passos e Usarski de Filoramo e Prandi.

Conforme já se explicitou, os autores não se encontram na mesma fileira no que diz respeito ao método da disciplina em tela. Encontramos em Passos e Usarski a defesa do reconhecimento de uma ciência singular para um só objeto – a Ciência da Religião – tendo em vista a importância de se constituir uma *ciência normal* para que, em primeiro lugar, se possa superar a condição de ciência pré-paradigmática que essa disciplina vive, atualmente, no Brasil, e para que, então, ela possa evoluir no universo dos estudos sobre a religião.

Em linha muito diversa, Filoramo e Prandi propõe um certo “politeísmo epistemológico”. Por se afastarem de uma concepção essencialista da religião e por concebê-la enquanto fenômeno cultural, propõe não haver um único objeto, mas vários: falam, portanto, em “religiões”. Porque

se aproximam das teorias atuais próprias às Ciências Sociais, incluindo-se no ambiente dos defensores da modernidade tardia ou de que nos inserimos em uma cultura pós-moderna, ambos se utilizarão de um outro aspecto da teoria de Thomas Khun, que fará, a eles, mais sentido. Remetem, pois, não às teses sobre a *ciência comum* mas sobre a *revolução copernicana*. Escrevem:

A introdução às CR (Ciências das Religiões – *nota nossa*) tem como objetivo específico ajudar a definir exatamente os “progressos” desse particular campo disciplinar (...) Em geral, porém, sobretudo no campo das ciências humanas, o progresso não segue mais o esquema acumulativo, mas deve-se à entrada em cena de um mecanismo diferente, a uma virada metodológica, à introdução de novo paradigma interpretativo, que, em geral, se contrapõe aos paradigmas anteriores, introduzindo pontos de vista diferentes que rompem o esquema de concepção linear e evolutiva do progresso científico.

O primeiro tipo de progresso, embora importante, não pode ser levado em consideração aqui: ele se refere a um problema essencialmente historiográfico, interior ao desenvolvimento das específicas áreas de pesquisa histórico-religiosa. O que aqui se discute é o “progresso” de tipo metodológico, captado – diferentemente do que ensinava, tempos atrás, o mito do progresso – não no irrefreável curso da sua “magnífica evolução”, mas em seu percurso acidentado, às vezes com reviravoltas decisivas, quando não, como ensinam os estudos de Kuhn, através de verdadeiras “revoluções copernicanas” (FILORAMO e PRANDI, 2015, p. 23).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O geógrafo David Harvey é um dos protagonistas dos debates contemporâneos a respeito da pós-modernidade. *Condição Pós-Moderna*, obra de sua autoria, publicada originalmente em 1990, é um marco no debate a respeito da pós-modernidade. Harvey não é tributário da ideia de que a pós-modernidade se constitua propriamente como uma nova etapa da humanidade. Não concorda, por exemplo, com Ihab Hassan⁹, de que o evento pós-moderno se configure como reação à modernidade. Apesar disso, procura compreender a condição cultural, social, econômica, política, temporal e espacial que caracteriza a atualidade, destacando os aspectos gerais de uma forma de viver esquizofrênica, fragmentada e instável: o modo de vida pós-moderno.

Zygmunt Bauman (2001) cunha o termo “modernidade líquida” ao desenvolver uma teoria sobre a sociedade contemporânea. O mundo que se deslinda após a modernidade - em que se

9 HASSAN, Ihab. “The culture of postmodernism”. *Theory, culture and Society*, no. 2, PP. 119-132.

controlam os corpos pela técnica do panóptico (referência de Bauman a Michel Foucault) é aquele em que se supera o “engajamento mútuo” entre subordinados e mandantes, estrutura de poder típica do sedentarismo, em favor do nomadismo: na nova modernidade, fluida e não sólida como dantes, as elites deixam de lado a fixidez, estabelecendo seu poder e influência no princípio da extraterritorialidade. Aqui, o capital e as decisões são fugidios, desafiando e suplantando os paradigmas modernos que vinculavam o tempo ao espaço. A esfera privada se sobrepõe à pública e o letrado *segurança*, outrora reluzente, agora é substituído pelo termo *flexibilidade*: a vida se torna, efetivamente, uma aventura.

Concorde-se com a ideia de que as estruturas de vida propriamente modernas não se alteraram (Harvey) ou, contrariamente, se transformaram (Bauman), o fato é que, no mundo atual, o modo de se viver se distingue em muito do moderno. Os antigos laços que os seres humanos estabeleciam entre si, reveladores de compromisso mútuo, perderam hegemonia para o fortuito e para o impessoal. Nisso Bauman e Harvey concordam. No período da globalização, a estética transborda. Tal estética tem lá as suas particularidades: longe de referenciar uma nova proposta ética, tal como já alertava Walter Benjamin no fragmento intitulado *O Capitalismo como Religião* (2014), transforma todos os aspectos da vida em pura mercadoria, sacralizando absolutamente tudo ou, como diz Giorgio Agamben (2007), *museificando* o mundo, na medida em que o público perde todo o espaço que lhe restava para o privado, ou em que nada mais pode ser profanado (tornado de uso comum).

Tal contexto se prenuncia no pós-guerra. Tome-se como exemplo o advento do Concílio Vaticano II. O *aggiornamento* por ele proposto “abriu as portas do Vaticano para o mundo e deixou o espírito do tempo penetrar seus aposentos e suas estruturas”. Por ele, pode ocorrer o necessário diálogo ecumênico pelo que clamava a modernidade de modo a poder, a Igreja Católica, se “reconciliar (...) com o mundo moderno” (SOUZA e GONÇALVES, 2013, p. 107, 108).

A atualidade clama por um pluralismo religioso inclusivo, tal como se nos apresenta Jacques Dupuis (2004), e por reflexões acerca do problema da identidade cultural, em que a atenção a traços identitários dos indivíduos e das comunidades que os originaram não perde espaço para relativismos extremos (Stuart Hall, 2005).

Cabe, então, perguntar: o que é estudar o religioso em um mundo como este? Como abordar o religioso na contemporaneidade? Afinal, qual é o melhor método para que se possa compreender aquilo que se liga ao religioso na atualidade?

Pensamos que todos os esforços, mesmo contraditórios entre si, são pertinentes e válidos. O que escapa aos olhos do positivismo pode ser, sob certos aspectos, melhor revelado pelo relativismo. O que, no relativismo, pode acabar conduzindo a um certo distanciamento em relação a elementos essenciais do religioso pode, por outro lado, ser “corrigido” pelo positivismo.

Esse ecletismo metodológico que adotamos tem um fundamento: o diálogo. Eventos como o encontro do filósofo Jürgen Habermas e o então Cardeal Joseph Ratzinger (ocorrido a 19 de janeiro de 2004 na Academia Católica da Baviera, em Munique) ou, então, o *Átrio dos Gentios* (realizado entre os dias 11 e 13 de abril de 2016, na Pontifícia Universidade Católica do Paraná), são preciosos na construção de uma nova mentalidade a respeito das relações entre as ciências e o religioso. O debate que aqui se deu entre o físico Marcelo Gleiser e o Cardeal Gianfranco Ravasi, ambos opositores ao literalismo teológico na interpretação de fenômenos naturais, foi edificante. Conforme relata o próprio Gleiser, Ravasi demonstra “franca abertura à ciência” e “está construindo conexões com cientistas do mundo inteiro, organizando debates públicos nos quais são discutidas questões de grande importância para a sociedade, incluindo temas como a pesquisa e o uso das células-tronco na medicina, a ética do uso de drogas nos esportes, a possibilidade de a moralidade ser independente da religião e o nosso futuro como espécie em vista da integração crescente de tecnologias digitais nas nossas vidas” (GLEISER, 20016: Cad. Ilustríssima, p. 6).

Pensamos que este seja o melhor caminho metodológico a trilhar. Em um mundo repleto de contradições, em que o relativo desafia a todo o tempo as constâncias do objeto e do método, em que o fluido substitui o sólido, o mais adequado é colocar-se frente ao desconhecido como um vazio - porque é somente no espaço livre que o conhecimento sobre o religioso poderá acontecer. É na chave da abertura para o diálogo sem qualquer tipo de restrição que as descobertas podem aparecer de forma bem consistente e em que, em linguagem kuhninana, os novos paradigmas poderão, então, se estabelecer.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.
- BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.
- DUPUIS, Jacques. **O cristianismo e as religiões: do desencontro ao encontro**. São Paulo: Loyola, 2004.
- FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. São Paulo: Paulus, 2005.
- GLEISER, Marcelo. A vida, o universo e tudo mais: o diálogo entre o cardeal e o físico. **Folha de São Paulo**, São Paulo, Cad. Ilustríssima, p. 6, 24 abr. 2016.
- GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; SOUZA, Ney de. **Catolicismo e sociedade contemporânea: do Concílio Vaticano I ao contexto histórico-teológico do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2013.
- GRESCHAT, Hans-Jürgen. **O que é ciência da religião?** São Paulo: Paulinas, 2014.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2005.
- HARVEY, David. **Condição Pós-Moderna**. São Paulo: Loyola, 1993.
- KUHN, Thomas. **A função do dogma na investigação Científica**. Curitiba: URPR – SCHLA, 2012.
- _____. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1975.
- _____. **A revolução copernicana: a astronomia planetária no desenvolvimento do pensamento ocidental**. Lisboa: Edições 70, 2002.
- MOSCHETTI, Marcelo. **Crises e revoluções: a revolução copernicana segundo Thomas Kuhn**. Guarapuava, no. 1, p. 45-54, jan/jun. 2004. Disponível em: <http://www2.ufpa.br/ensinofts/artigo3/thomascopernico.pdf>. Acesso em: 2 abr. 2016.
- PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.
- USARSKI, Frank. **Constituintes da Ciência da Religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma**. São Paulo: Paulinas, 2006.