

OS REFLEXOS DA FALTA DE ESTRUTURAS FORMAIS NA CIÊNCIA DA RELIGIÃO APLICADA DO BRASIL

The consequences of the lack of formal structures in Applying Scientific Study of
Religion in Brazil

Fábio L. Stern ¹

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/ Brasil

RESUMO: Esse artigo discute a falta de estruturas formais na ciência da religião brasileira e as consequências disso no desenvolvimento de uma ciência da religião aplicada no país. É demonstrado que embora existam estruturas na ciência da religião do Brasil, elas são informais. Após apresentar algumas consequências disso no contexto brasileiro, o texto finaliza com propostas de desenvolvimento mínimo de estruturas formais para a disciplina, pautando-se em dois pilares inalienáveis pela prática dos cientistas da religião: o agnosticismo metodológico e a adoção do discurso ético.

Palavras-chave: Ciência prática da religião; Ciência da religião aplicada; Ciência prática. Ciência aplicada; Organização sem estrutura.

ABSTRACT: This article discusses the lack of formal structures in the Brazilian scientific study of religion (*Religionswissenschaft*) and its consequences in the development of an applied scientific study of religion in this country. Although there are structures in the Brazilian scientific study of religion, this study demonstrates that they are informal. After presenting some consequences of this in the Brazilian context, the text ends with proposals for the minimum development of formal structures for the discipline, based on two inalienable pillars for the practice of scholars of religion: methodological agnosticism, and the adoption of etic discourse.

Keywords: Practical study of religion; Applied study of religion; Practical science; Applied science; Structureless organization.

¹ Doutorando em Ciência da Religião (PUC-SP). Bolsista CAPES. E-mail: caoim@gmail.com.

Introdução

O presente artigo tem como objetivo discutir sobre a falta de estruturas formais na ciência da religião brasileira, e como isso tem consequências na profissionalização de cientistas da religião no país. Partiu-se do pressuposto teórico de que a profissionalização de uma área de formação superior depende da aplicação de uma ciência base, e que no caso dos cientistas da religião, sua autonomia e desenvolvimento profissional deverão ser fruto de um maior desenvolvimento da ciência da religião aplicada. O debate sobre estrutura apresentado na primeira seção teve como base uma transposição para a ciência da discussão que Jo Freeman faz sobre movimentos sociais. Na sequência, é discutido como isso é percebido no cenário brasileiro da ciência da religião, e as consequências mais imediatas são discutidas na terceira seção. Uma última seção tem por objetivo apresentar estruturas formais mínimas para caracterizar o fazer científico da ciência da religião, as quais defende-se que devem estar presentes em qualquer forma de aplicação prática da ciência da religião.

Itirania da ausência de estrutura

Na década de 1970 Jo Freeman publicou um artigo de diálogo com o feminismo da Contracultura. Atentando ao fato de que a revolução sexual criticava a superestruturação social, a cientista política percebeu que suas agentes buscaram por formas desestruturadas de organização, pautadas na flexibilidade e informalidade. Se, por um lado, isso foi importante para promover compreensão e novas agremiações, a ausência de estrutura foi elevada quase a um dogma nesses grupos. A autora atentou que por preconceito às estruturas, muitos grupos não conseguiram prosseguir para além de seus estágios iniciais, dissolvendo-se com o tempo (FREEMAN, 1972, p. 150-151).

O artigo de Freeman é uma descrição sobre o que ela chama de *tiranía da ausência de estrutura* (“*structurelessness*”, no original), e um convite para que as feministas superassem sua resistência às organizações, visando ações políticas mais frutíferas. Não cabe aqui a questão específica do feminismo, mas é de interesse sua discussão sobre as organizações. O ponto de partida da cientista política é de que não existem grupos sem estruturas, porque qualquer grupo humano, independente do tempo ou propósito pelo qual se estabelece, invariavelmente criará alguma forma de estrutura

A estrutura pode ser flexível, pode variar com o tempo, e pode distribuir entre os membros – de maneira igual ou desigual – as funções, o poder e os recursos. [...] O próprio fato de que somos indivíduos com talentos, predisposições e vivências diferentes torna isso inevitável. Apenas se nos recusarmos a nos relacionar ou interagir conseguimos nos aproximar da "ausência de estrutura" (FREEMAN, 1972, p. 151, tradução minha).

Tendo isso em mente, Freeman (1972, p. 153, tradução minha, grifo da autora) declara que “não se pode decidir ter um grupo estruturado ou sem estrutura, apenas ter ou não um grupo estruturado *formalmente*”. Com isso, ela considera que os grupos podem ser divididos entre grupos de *estrutura formal* e grupos de *estrutura informal*. Nos grupos de estrutura formal, as regras são claras, abertas, explícitas a todos. Contudo, nos grupos de estrutura informal elas são mascaradas, e somente a elite conhece em totalidade seus mecanismos.

O que Freeman chama de a *tiranía da ausência de estrutura* jaz justamente nisso. Apelando a uma organização mais horizontal, que não assassine a informalidade¹, muitas vezes a própria elite² é mantenedora desse ocultamento nos grupos, o que os torna menos democráticos. E isso, para Freeman (1972, p. 157, 159-160), promove quatro pontos negativos: (1) as deliberações ocorrem pelo formato de “irmandade”, ou seja, as pessoas são ouvidas por critérios de afinidade, e não pela relevância do que falam; (2) as regras, que não são sempre evidentes, parecem servir pouco para a resolução ou prevenção de problemas, e usualmente se aplicam apenas a alguns, ao passo que outros ficam isentos das mesmas sem razão evidente; (3) as elites não se responsabilizam pelo grupo como um todo; e (4) o grupo não consegue avançar em suas pautas políticas, justamente porque isso demanda estruturas formais de organização.

Freeman discute em seu texto sobre o modelo de estruturação de movimentos sociais, e não sobre a ciência. Contudo, neste artigo será feita uma transposição de sua teoria para a organização das estruturas científicas, visando a análise específica da ciência da religião brasileira, que é o objetivo deste trabalho.

¹ É interessante citar que a própria autora diz que mesmo em organizações fortemente estruturadas o formal jamais destrói o informal (cf. FREEMAN, 1972, p. 153).

² Como a palavra “elite” é carregada de sentido nas ciências humanas, a autora apresenta sua própria definição: “um pequeno grupo de pessoas que tem poder sobre um grupo maior do qual faz parte” (FREEMAN, 1972, p. 153, tradução minha). Para ela, isso pode acontecer com ou sem o consentimento dos membros do grupo maior.

Estrutura informal na Ciência da Religião brasileira

Apesar de existirem no Brasil cursos universitários desde a década de 1960 e cerca de 500 doutores em ciência da religião³, ainda são comuns discursos de que a ciência da religião é uma ”área nova”, “em construção”, “sem método e teoria próprios” e com “poucos formados”. Até mesmo seus professores declaram não saber bem o que ela é, e muitos egressos não conseguem dizer por que seus trabalhos são de ciência da religião e não de outras ciências. Um artigo da revista *Interações* exemplifica como a disciplina é articulada no país:

Em um simpósio [...] um dos palestrantes confessou, frente a um público cheio de colegas e alunos, que “a gente ainda não sabe exatamente o que o termo ‘Ciências da Religião’ exatamente implica”. O depoimento da insegurança epistemológica não encontrou reações contrárias. Em vez disso, impôs-se um ar do alívio entre o público devido à sensação de que a falta de clareza sobre o perfil da nossa disciplina não decorria de uma falha individual de cada ouvinte, mas, sim, de uma deficiência coletiva (USARSKI, 2018, p. 23-24).

Questões basilares sobre o estatuto científico e profissional da ciência da religião não avançam por aqui. Trata-se de uma ciência autônoma? Seria um conjunto de várias ciências? Existe uma relação entre a ciência da religião e a *Religionswissenschaft* europeia? Ou o que acontece no Brasil é uma nova teologia da libertação? Aliás, a teologia e a ciência da religião são sinônimas, visto ambas constituírem uma única área de avaliação na CAPES? Ou estamos a falar de disciplinas distintas? Se são “ciências” (plural) da religião, por que a necessidade da teologia aparecer nominalmente na área de avaliação? Não seria a teologia mais uma dessas ciências? Pessoas formadas em ciência da religião podem fazer teologia também e ocupar os lugares profissionais dos teólogos? Se a ciência da religião é *científica*, haveria espaço nela para os estudos não empíricos das religiões? Se as “ciências” (plural) da religião são um campo multidisciplinar de diferentes ciências (psicologia, antropologia, sociologia, história etc.), essas outras ciências se *responsabilizam* pela ciência da religião? Elas abrirão espaço para a contratação de formados em ciência da religião em mercados usualmente reservados aos iniciados apenas nessas disciplinas? Não obstante, se são “ciências” (plural), qual a necessidade de uma área de avaliação própria na CAPES? Por que não integramos o colégio multidisciplinar?

³ Segundo o *Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES* (<https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/>, acesso em 31 dez. 2018), havia 499 teses depositadas em programas de Ciência(s) da(s) Religião(ões) no Brasil até o final de 2018.

Esses breves questionamentos demonstram a fragilidade das estruturas da ciência da religião brasileira. É evidente que estruturas existem na área, mas a nossa ciência da religião é uma organização científica de *estrutura informal*. Diferente das organizações de estruturas formais, que deixam o seu regimento explícito, não é claro à maioria dos que fazem parte da ciência da religião no Brasil o estado da área. Aqui, a agenda teológica ainda é muito forte, assim como um desprezo pela produção específica de cientistas da religião. Não apenas isso, existe um ocultamento dessa agenda, que geralmente não é assumida por seus maiores promotores. Isso, no espírito do que Freeman diz, faz com que apenas uma minoria consiga, de fato, integrar a elite da ciência da religião brasileira, tornando seu espaço político menos democrático do que poderia ser caso as estruturas fossem formalizadas e abertas a todo o grupo. Sem regras formais para legitimar a relevância dos discursos, não é incomum que no Brasil os caminhos da ciência da religião sejam orientados por critérios de afinidade, como tende a ocorrer nas organizações de estrutura informal.

Citando casos de como isso se opera, são corriqueiros discursos de que a teologia deve ser *ainda mais* inserida nos cursos de ciência da religião do Brasil, visto as duas serem uma mesma área de avaliação na CAPES, com defesas pela contratação de mais teólogos – os quais, apesar de possuírem menos programas que os cientistas da religião, são 23% dos professores dos programas brasileiros de ciência da religião⁴ (cf. STERN, 2018a, p. 85). O contrário, porém, não ocorre: cursos de teologia não são cobrados pela contratação de mais cientistas da religião, demonstrando o padrão duplo dessa regra. Não apenas isso, também já houve casos de editais de contratação para cursos de ciência da religião que não permitiam que os próprios formados em ciência da religião pudessem concorrer às vagas (cf. COSTA, 2016, p. 177).

Isso pode ser visto como uma questão de afinidade, visto que a maioria dos PPG em ciência da religião no Brasil foi criada por teólogos ou por pessoas que possuem inclinação teológica. Além disso, mais de 90% da produção brasileira em ciência da religião ainda têm o cristianismo como tema⁵. Por fim, também vale citar que em sua análise dos discursos da disciplina, Mendes (2018, p. 20) notou que “há esforço coordenado de transformar a religião [nas universidades brasileiras] num objeto recortado, loteado, leiloado entre esses saberes que construíram esses programas”. Os saberes, em questão, são as áreas de formação original daqueles que hoje são docentes dos cursos de ciência da religião no Brasil, que “não optaram por incorporar-se à ciência [da religião] em si, [...] porque continuam a representar suas formações científicas de origem” (MENDES, 2018, p. 20).

⁴ A título de comparação, esse número é quatro vezes maior que o número de cientistas da religião que são contratados como professores em programas de teologia no país (cf. STERN, 2018a, p. 85).

⁵ Dado postado por Flávio Senra em sua conta de Facebook – não mais disponível. (Acesso em 1 out. 2018).

Isso gera, inclusive, um dos maiores problemas que a área de avaliação enfrenta na CAPES: seus periódicos mal são citados, nem mesmo pelos acadêmicos que fazem parte dos programas de ciência da religião, que priorizam artigos de periódicos de outras disciplinas.

Precisamos definir, de modo pragmático e com urgência, diretrizes mínimas que delimitem formalmente *o que é e o que não é* ciência da religião. Isso não precisa significar um engessamento da disciplina no país, como muitos temem. Como delineia Usarski (2018, p. 25-26), para que qualquer área possa se declarar como disciplina científica, a *atitude teórica* deve ser seu norte de análise. Nenhum fato ou pressuposto pode ser aceito sem necessidade de questionamento, apenas por afinidade. Para que a ciência possa explicar o mundo de modo acadêmico, para além do senso comum, seu quadro de referência e critérios de recorte devem estar explícitos, abertos a todos, para que haja segurança de que elas se aplicam a todo mundo, e não apenas a uma parcela do grupo. Em outras palavras, deve-se ter clareza tanto dos métodos quanto do percurso teórico. Além disso, a ciência é uma construção progressiva. Os cientistas da religião brasileiros ainda se mantêm muito desconectados da produção histórica e internacional da área, em uma alienação que é inaceitável a qualquer ciência.

Na aplicação da ciência da religião, essa falta de clareza das estruturas da disciplina é evidente de muitas formas, mas três chamam mais à atenção: (1) ainda há grande confusão entre a *aplicação da ciência da religião* e a *aplicação da religião* entre os brasileiros; (2) muitos cientistas da religião no Brasil confundem *pesquisa aplicada* com *ciência aplicada*; e (3) é necessária uma maior identificação da ciência da religião enquanto área de formação profissional e acadêmica.

Sobre o primeiro ponto, não foram incomuns, ao longo das duas primeiras edições do Seminário de Ciência da Religião Aplicada (SEMCREA), organizado pelo PPG em Ciência da Religião da PUC-SP, o recebimento de propostas de pessoas que queriam *aplicar a (sua) religião*, e não *aplicar a ciência da religião*. A utilização da nomenclatura errônea “ciências da religião aplicada” é um grande ilustrativo disso. Independente da preferência pelo plural ou singular no nome da área, se for utilizado “ciências” no plural, o adjetivo “aplicada” também deve estar no plural, porque estamos a falar de *ciências aplicadas*, e não de *religião (teologia) aplicada*.

Sobre o primeiro ponto, não foram incomuns, ao longo das duas primeiras edições do Seminário de Ciência da Religião Aplicada (SEMCREA), organizado pelo PPG em Ciência da Religião da PUC-SP, o recebimento de propostas de pessoas que queriam *aplicar a (sua) religião*, e não *aplicar a ciência da religião*. A utilização da nomenclatura errônea “ciências da religião aplicada” é um grande ilustrativo disso. Independente da preferência pelo plural ou singular no nome da área, se for utilizado “ciências” no plural, o adjetivo “aplicada” também deve estar no plural, porque estamos a falar de *ciências aplicadas*, e não de *religião (teologia) aplicada*.

Sobre o segundo ponto, as ciências humanas com as quais os cientistas da religião brasileiros estão mais acostumados a dialogar (antropologia, sociologia, filosofia, história) ainda têm certa dificuldade em pensarem a si mesmas para além do ensino e da pesquisa. No geral os autores brasileiros desconsideram a questão específica do que faz uma ciência ser aplicada, falando ainda do domínio da *pesquisa aplicada*, quase sem apontar atuações profissionais e sociais. Nesse sentido, ressalta-se a necessidade de ampliação desse leque de interações disciplinares, buscando diálogos com outras ciências humanas que possuem uma trajetória mais bem definida enquanto ciências aplicadas (p. ex. direito, psicologia, administração, ciências políticas, economia, turismo, serviço social, relações internacionais, ciência da informação etc.). Até o momento, o único diálogo maior nesse sentido foi estabelecido com a pedagogia, pelo ensino religioso escolar.

Sobre o terceiro ponto, cientistas da religião precisam começar a se apresentar como cientistas da religião. Não é incomum aos graduados não se reconhecerem enquanto cientistas da religião, mas apenas como professores de ensino religioso escolar. Do mesmo modo, os pós-graduados que advêm de outras graduações tendem a continuar a dizer que são profissionalmente somente aquilo pelo qual fizeram seu curso de graduação (historiadores, antropólogos, pedagogos etc.), mesmo que ao longo de toda a vida passem a trabalhar especificamente como cientistas da religião. Essa não identificação do cientista da religião brasileiro como cientista da religião é algo que fragiliza o seu desenvolvimento profissional, e age em favor da manutenção das estruturas informais e de um desenvolvimento menos democrático da disciplina no país.

Consequências para a aplicação da Ciência da Religião

Um dos principais nomes da ciência da religião aplicada é Udo Tworuschka. Sua luta pessoal pelo combate à intolerância religiosa foi o que o levou a se debruçar sobre a aplicação da ciência da religião. Seu *locus* privilegiado enquanto professor de um programa na Alemanha e sua boa relação com membros-chave da IAHR tornaram-no referência mundial no assunto. No Brasil, ele ficou conhecido em especial pela tradução de seus textos por acadêmicos da PUC-SP, e é seguramente o autor mais citado em obras que falam de ciência da religião aplicada no país.

Entretanto, sua posição é criticada por Usarski (2018), em especial pela margem que abre para a má aplicação da ciência da religião entre os brasileiros. Primeiramente Usarski questiona a falta de delimitação de alguns conceitos utilizados por Tworuschka, como qual seria a fronteira exata entre crença e fundamentalismo, como se justificaria a intervenção social de um cientista prático da religião, o que seriam os “erros sociais da religião” dos quais Tworuschka fala e como evitar que a aplicação da ciência da religião não aja em despropósito às minorias religiosas (USARSKI, 2018, p. 67-69).

Sua segunda crítica é mais aprofundada, e diz respeito à noção de *cientista engajado* de Tworuschka. Tworuschka defende que um cientista prático, ao transformar seu saber puro em saber aplicado, precisa se engajar socialmente. Utilizando da teoria científica de Hans Reichebach, Usarski critica Tworuschka, dizendo que ele induz a um *bypass* do *contexto de justificação* – ou seja, a fase normativa referente à *atitude teórica* que caracteriza uma ciência –, indo diretamente do *contexto da descoberta* (identificação do problema) ao *contexto da utilização* (aplicação). Usarski considera isso um equívoco, porque na fase de justificação,

o pragmatismo do cotidiano, a necessidade de obter uma postura normativa diante de fenômenos que nos acercam em nossa esfera do dia-a-dia é trocada por uma busca pela expansão e aperfeiçoamento do estoque de conhecimento científico. Esta orientação não é de natureza pragmática [do cotidiano], mas puramente intelectual e teórica. [...] Um conhecimento produzido nesta “torre de marfim”, portanto, tem em um primeiro momento valor e funcionalidade para os habitantes desta torre. Todavia, nenhum resultado de operações relacionadas ao contexto de justificação é condenado a ficar encapsulado no mundo acadêmico. A divulgação pública dos conteúdos por fora dos muros da academia marca um outro tipo de atividade intelectual, relacionado ao contexto de utilização. Trata-se de um terceiro momento do processo de produção de saber que depende cronologicamente e substancialmente das duas fases anteriores (USARSKI, 2018, p. 72).

Por considerar que a abordagem de Tworuschka pula essa etapa, Usarski (2018, p. 72-73) diz que a teoria de Tworuschka “compromete a conquista histórica da emancipação da ciência [da religião] da tutela eclesiástica e política”. No caso, abriria mão justamente dos dois pilares inalienáveis da ciência da religião que a tornam científica e diferente de outras áreas como a teologia e a filosofia: o agnosticismo metodológico e a adoção do discurso ético. Isso agiria em desfavor a um desenvolvimento democrático e orgânico do fazer científico da ciência da religião, para não ir de encontro aos interesses maiores da religião que tem mais poder político.

Ademais, Usarski se destaca de outros críticos à ciência prática da religião por considerar válidos os esforços dos cientistas da religião brasileiros pela profissionalização e ampliação de seus horizontes de atuação para além da academia. Ao passo que cientistas da religião como Martin e Wiebe (2016, p. 21) tendem a defender que a ciência da religião deve ser uma disciplina estritamente científica, e portanto não aplicada, para evitar misturas entre prática religiosa e a ciência, Usarski (2018, p. 64) considera bons os motivos que levam os cientistas da religião brasileiros a querer fortalecer o lado pragmático da ciência da religião no país.

Embora Usarski não cite especificamente isso em seu texto, sua crítica vai ao encontro do tema aqui trabalhado: se não estiverem claras as estruturas que definem o que é a ciência da religião enquanto ciência base, a própria seriedade científica e ambiente democrático da ciência da religião poderá ser comprometida enquanto ciência aplicada. Em outras palavras, a informalidade pela qual as estruturas se apresentam na organização da ciência da religião brasileira pode fazer com que os brasileiros considerem que teologia engajada ou teologia prática também são sinônimos de ciência prática da religião, e ceder seu já reduzido espaço de atuação a teólogos e outros profissionais das humanidades, mesmo eles não considerando os cientistas da religião aptos a trabalhar em suas áreas sem terem formação específica. Ou ainda, legitimar que a elite da ciência da religião brasileira continue a ser formada por pessoas que serem são iniciadas na ciência da religião, dificultando o acesso democrático aos seus próprios iniciados a esses espaços de deliberação política.

A distinção entre ciência base e ciência aplicada remonta a Aristóteles, e foi central às universidades medievais. Muito poderia ser dito sobre isso, mas aos propósitos desse ensaio, cito Roll-Hansen (2013), cujo livro apresenta importantes contribuições.

Como pode ser notado já no título desse volume, os adjetivos “aplicada” e “prática” são utilizados como sinônimos para se qualificar o tipo de ciência que busca produzir soluções e ações na sociedade. Roll-Hansen (2013, p. 28) comenta que há uma tendência mundial – não apenas em nossa disciplina, mas nas ciências como um todo – em marginalizar a distinção entre ciência prática e ciência base. Contudo, esse autor defende que é justamente a clareza sobre essas duas esferas interdependentes do fazer científico que permite o desenvolvimento democrático de políticas para a autonomia da ciência, que não favoreçam só a comunidade científica, mas a sociedade como um todo.

De modo geral, em nosso país a ciência base faz parte do domínio dos mestrados e doutorados acadêmicos, que têm como foco primordial a pesquisa e a construção de saberes. Já a ciência aplicada é foco das graduações, especializações e mestrados profissionais, visto seu objetivo na formação profissional. Usualmente os profissionais (ciência aplicada) se deparam com as demandas sociais frente à aplicação da ciência, o que leva a problemas a serem solucionados pelo aprofundamento ou desenvolvimento das teorias científicas que embasam essa aplicação (ciência base). No caso da ciência da religião brasileira, por conta da informalidade de suas estruturas, essa dinâmica ainda não é atendida. Há programas de mestrado profissional com perfil de ciência base, e as próprias graduações, que deveriam ser o bastião da ciência prática, não parecem ter clareza de que precisam ensinar não apenas o ensino religioso de modo solto, mas a própria aplicação da ciência da religião em si.

. Ainda que devesse ficar presumido um binômio no qual o ensino religioso escolar não confessional é uma aplicação da ciência da religião enquanto ciência base, aos professores de ensino religioso brasileiro a noção de ciência aplicada ainda é algo inaudito, tanto que há pessoas sem qualquer relação com a ciência da religião que se autoproclamam autoridades, e isso é aceito com muita naturalidade entre os próprios formados em ciência da religião no Brasil. Além disso, alguns cientistas da religião brasileiros – em especial de nível de graduação – muitas vezes reduzem a ciência da religião a uma licenciatura em ensino religioso, como se o ensino religioso fosse sinônimo de ciência da religião, ou como se o ensino religioso fosse, ele próprio, uma ciência base. Seguindo esse raciocínio, alguns acreditam que a ciência da religião teria sido criada no Brasil e, conseqüentemente, é pensada quase exclusivamente como uma formação de professores, desconectada de sua ciência base.

Isso gera uma série de problemas. Por exemplo, ainda que as Diretrizes Curriculares Nacionais para os cursos de licenciatura em Ciências [sic.] da Religião declarem que a história da ciência da religião deve fazer parte das licenciaturas em ciência da religião no Brasil (BRASIL, 2018, p. 10), nos currículos das graduações brasileiras dificilmente há disciplinas sobre a história da ciência da religião. Quando muito, existem conteúdos sobre a história do ensino religioso e das missões cristãs. A maioria dos autores da área é ignorada, e noções metodológicas básicas são raramente consideradas, como a divisão clássica da ciência da religião entre ramo sistemático e ramo histórico, criada já em 1924 por Joachim Wach e que orienta a produção mundial em ciência da religião. Além disso, os bacharéis em ciência da religião, que legalmente não podem ministrar aula de ensino religioso escolar, são deixados de lado quando o assunto é a atuação profissional. Também os PPG da área, cujo foco é a ciência base, interessam-se menos pela aplicação de sua ciência do que, digamos, outras disciplinas das humanidades. Isso é percebido pela falta de linhas de pesquisa sobre ensino religioso ou sobre ciência da religião aplicada em geral no Brasil.

A relação entre ciência base e ciência aplicada é apagada. Para além da corriqueira confusão entre campo de saber (estudos da religião) e disciplina (ciência da religião) – o que já tende a dificultar por si próprio o acesso democrático dos formados na área ao círculo de elite –, isso ocorre em grande parte por esse desconhecimento sobre a interdependência entre ciência base e ciência aplicada, o que também reflete na falta de diálogo entre as graduações e pós-graduações em ciência da religião. Sem isso, fica dificultado um efetivo desenvolvimento de estruturas formais e um amadurecimento do ramo aplicado da ciência da religião. Não existe ciência aplicada em desconexão da ciência base.

Características inalienáveis da Ciência da Religião

Pelo espaço disponibilizado nesse texto, não será possível aprofundar em um debate sobre o fazer científico da ciência da religião. Mas para quem se interessar, a seção final do artigo de Usarski (2018) apresenta colocações a esse respeito, assim como também podem ser destacados textos de Smart (1973), Platvoet (1982), Hughes (2013), Pye (2013), Stern e Costa (2017) e Tiele (2018), citando apenas alguns nomes.

Destacam-se aqui os dois pontos que aparecem transversalmente em todos os autores supramencionados. Os pilares inalienáveis da ciência da religião seriam (1) a adoção do discurso ético, e (2) o agnosticismo metodológico. Cada um dos autores supramencionados articula de modos diferentes esses pontos, mas todos mantêm o mesmo ideal: o agnosticismo metodológico e a adoção do discurso ético são *conditio sine qua non* o cientista da religião não faz ciência da religião. Em outras palavras, esses dois pontos são, ao mesmo tempo, fronteiras disciplinares e parâmetros básicos para a ciência da religião ser ciência da religião. Dessa forma, devem estar presentes em qualquer aplicação e prática profissional de cientistas da religião, seja em que cenário for.

Os termos “êmico” e “ético” são oriundos de “phonemics” (fonologia) e “phonetics” (fonética). Portanto, sem qualquer relação com a ética da filosofia. Eles advêm da teoria linguística de Pike (1999, p. 29), na qual o ponto de vista ético é externo, com critérios alheios ao sistema analisado, enquanto as descrições êmicas fornecem uma visão interna, com critério de dentro do próprio sistema.

Na ciência da religião, os termos foram aplicados pela primeira vez por Platvoet (1982), embora em textos anteriores da disciplina já existissem distinções entre perspectivas intrarreligiosas e extrarreligiosas, valorizando a produção das perspectivas extrarreligiosas. O discurso ético é o que descreve os eventos observados pela perspectiva do cientista, enquanto a descrição êmica seria feita pelo olhar dos fiéis. A adoção do discurso ético faz com que a ciência da religião seja mais objetiva, com descrições com maior qualidade empírica, produzindo análises mais consistentes e sem a preocupação de responder diretamente aos anseios das religiões.

Ser praticante de uma religião não torna alguém dominador de suas teorias e métodos de estudo. Como explica McCutchen (1999, p. 17, tradução minha), “mesmo se um linguista for um falante nativo, existe diferença entre simplesmente utilizar um idioma e entre discutir, sistematizar e comparar essa utilização”. A adoção do discurso ético não impossibilita a um cientista da religião pesquisar a sua própria religião. Contudo, na ciência da religião o produto final deve transcender os limites êmicos de sua confissão religiosa. Nas palavras de Pye (2013, p. 90, tradução minha), “sem distanciamento, não é possível haver reflexões, análises e interpretações independentes”. Em outras palavras, correr-se-ia o risco de fazer ciência para a religião, e não ciência sobre as religiões.

Já o agnosticismo metodológico foi incorporado na ciência da religião por Smart (1973, p. 54-73) em resposta ao ateísmo metodológico de Berger (1985 [1967], p. 112, 186). Refere-se a uma desconsideração metodológica sobre o sobrenatural, pela justificativa de que essa dimensão não pode ser acessada empiricamente por métodos científicos. Por isso, na ciência da religião as religiões são examinadas como construções humanas, e não como revelação divina ou manifestação do sagrado.

Às vezes o agnosticismo metodológico é confundido com neutralidade científica. Como já muito discutido, essa neutralidade é utópica. Freeman (1972, p. 152) declara que almejar uma ciência social desprovida de valores é ilusório. Pêcheux (1975) também afirmar que não existe discurso sem sujeito e nem sujeito sem ideologia, o que significa que um discurso científico totalmente neutro é uma falácia. Falando especificamente a cientistas da religião, Cooper (2017, p. 8, tradução minha) diz que “seja por religiosidade explícita, fidelidade teórica ou formação metodológica, todo saber é carregado de valor”. Como nas humanidades o discurso é o veículo de apresentação dos dados, toda pesquisa tem algum viés. O que determina se ela manterá *atitude teórica* é a delimitação adotada na construção desse discurso, o que o diferenciará do senso comum.

Grande parte dos críticos do agnosticismo metodológico o condena justamente por não ser neutro. Tanto Cooper (2017, p. 9-10) quanto Stern e Costa (2017, p. 84-85) abordam isso em seus textos, e esses dois artigos chegam às mesmas conclusões: tais críticas advêm majoritariamente de pessoas de fora da área, e em especial de filósofos que querem avaliar a ciência da religião pelos critérios da filosofia da religião⁶. Mas a neutralidade não é a função do agnosticismo metodológico. Seu objetivo, tal como apresentado pelo próprio Smart (1973), é delimitar uma fronteira disciplinar clara (estrutura formal) entre a ciência da religião e os estudos não empíricos sobre religiões (p. ex. teologia e filosofia). Isso não significa, todavia, que o cientista da religião tem uma atitude descompromissada frente aos objetos estudados.

⁶ Para mais informações sobre o porquê da filosofia da religião não ser ciência da religião, recomendo a leitura do texto clássico de Joachim Wach (1924, em especial Introdução e cap. 1).

Embora por anos a ciência da religião tenha tentado se distinguir da teologia declarando excluir abordagens valorativas sobre as religiões, não é a suposta neutralidade às religiões o que constitui o seu fazer científico. O que caracteriza o agnosticismo metodológico é a exclusão de afirmações que não podem ser contestadas empiricamente (SCHILBRACK, 2014 *apud* COOPER, 2017, p. 8). A postura metodológica da ciência da religião recorre a um esquema explicativo naturalista, deixando o sobrenatural de lado. Matt Baldwin (2016 *apud* Sheedy, 2016, p. 302-303) ilustra isso dizendo que constatar que cristãos acreditam que Jesus ressuscitou (algo observável) não abre margens a conclusões de que uma pessoa levantou dos mortos (algo não observável).

O agnosticismo metodológico é o que impede metodologicamente um cientista da religião de tecer declarações valorativas sobre a existência de Deus. Porém não impede um cientista da religião de questionar posturas advindas dos religiosos, por exemplo, de quererem utilizar recursos públicos em um Estado laico ou de quererem legislar tendo como base seus pressupostos religiosos, em detrimento da parcela da população que não segue sua crença. Isso tem levado a uma virada normativa na ciência da religião contemporânea internacional, mas ainda apresenta importantes desafios, como a influência teológica em uma aplicação da ciência da religião ao declarar que determinadas formas de religião são boas e outras são ruins (COOPER, 2017, p. 13), desafio este que também faz parte das críticas de Usarski (2018).

Porém a questão do valor aparecerá na ciência da religião, e em especial na ciência da religião aplicada, visto que toda ciência aplicada almeja uma ação social concreta. Cavallin (2016) apresenta uma teoria muito interessante dos porquês a ciência da religião se torna uma ciência aplicada, e fica claro que sempre há vieses. Dentre as quatro razões principais para a sua aplicação, ele cita: (1) A pretensão por *salvaguardar a secularização do Estado*. Pautada no Iluminismo, essa forma de aplicação busca por atitudes políticas que mantenham as religiões *fora* da arena pública (p. 153). (2) Como forma de *empoderamento de minorias*, sejam elas religiões minoritárias frente a um cenário de religiões majoritárias, sejam outras formas de minorias (p. ex. étnicas, sexuais, sociais etc.) que sofrem opressão pelas religiões naturalizarem suas desigualdades (p. 155). (3) Como *aplicação utilitária da religião*, visando em especial à formação de cidadãos (p. 156). O ensino religioso escolar pautado em ciência da religião e o turismo religioso seriam exemplos disso. E (4), a aplicação *visando à promoção dos direitos humanos*, a qual grande parte dos cientistas práticos da religião que lutam contra a intolerância e o fanatismo religioso se encontram (p. 158-159).

A classificação de Cavallin é sintomática de que a ação prática de uma ciência da religião aplicada não é isenta de valor, pois uma intervenção social sempre terá um objetivo a ser atingido. Porém, independente dos motivos e vocações que levem um cientista da religião a aplicar sua ciência na sociedade, os dois pilares da disciplina *devem sempre* estar presentes. Se ao menos essa estrutura básica formalizada, os cientistas da religião poderiam começar, a partir daí, a traçar caminhos concretos visando à aplicação e profissionalização da ciência da religião no país e um desenvolvimento político e epistemológico mais democrático da área.

Conclusões

Esse trabalho teve como objetivo discutir as consequências da falta de estruturas formais na ciência da religião brasileira para o desenvolvimento de uma ciência da religião aplicada e democrática. Foi demonstrado que embora existam estruturas na ciência da religião do Brasil, elas não são assumidas e muitas vezes são mantidas fechadas para a maior parte dos cientistas da religião. Foi discutida a forte agenda teológica não assumida publicamente e o fato de parte considerável dos professores de cursos de ciência da religião não serem formados em ciência da religião. Foi comentado que por critérios de afinidade, esses professores preferem continuar respondendo às suas fortalecendo a presente leitura de que as estruturas da disciplina no país são informais e agem em detrimento de um acesso democrático dos espaços de deliberação da área por seus próprios iniciados. Também foi mencionado o fato dos próprios acadêmicos da área não se citarem em suas produções, e o desconhecimento generalizado do que é ciência da religião até mesmo pelos professores dos cursos de ciência da religião.

Num segundo momento, o artigo esboçou propostas iniciais para tentar melhorar esse cenário. Defendendo o desenvolvimento mínimo de estruturas formais, tendo como base textos metodológicos da ciência da religião, foi declarado que o agnosticismo metodológico e a adoção do discurso ético nas produções são *conditio sine qua non* a ciência da religião não é ciência da religião. Pautado na relação entre ciência base e ciência aplicada, foi defendida a necessidade de que esses pilares básicos da ciência da religião estejam presentes em quaisquer formas de aplicação profissional e prática da ciência da religião, sob o risco de que se isso for ignorado, a ciência da religião pode perder sua emancipação da tutela teológica e política, o que prejudicará seu pleno desenvolvimento democrático no país.

:

Referências

- BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulus, 1985.
- BRASIL. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. **Diretrizes Curriculares Nacionais para os cursos de licenciatura em Ciências da Religião**. Portaria nº. 1.403, publicada no Diário Oficial da União, Seção 1, p. 131. Parecer CNE/CP nº 12/2018. 2 out. 2018.
- CAVALLIN, Clemens. Applied religious studies: four ideal types. In: ENSTEDT, Daniel; LARSSON, Göran; SARDELLA, Ferdinando (red.). **Religionens varp och trasor: En festskrift till Åke Sander**. Borås: Skrifter & Författarna, 2016, p. 147-166.
- COSTA, Matheus Olvia da. Moção contra a falta de empregabilidade dos cientistas das religiões: lida no Simpósio Nacional da ABHR 2016. **REVER**, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 175-179, 2016.
- FREEMAN, Jo. The tyranny of structurelessness. **Berkeley Journal of Sociology**, Berkeley, v. 17, p. 151-164, 1972.
- HUGHES, Aaron W. **Theory and method in the study of religion**. Leiden; Boston: Brill, 2013.
- MARTIN, Luther H.; WIEBE, Donald. On declaring war: a critical comment. In: _____. **Conversations and controversies in the scientific study of religion**. Leiden; London: Brill, 2016, p. 47-52.
- MCCUTCHEON, Russell T. General introduction. In: _____ (Ed.). **The insider/outsider problem in the study of religion**. London: Continuum, 1999, p. 1-11.
- MENDES, Alex. Apontamentos de análise do discurso por uma prática profissional da ciência da religião. In: STERN, Fábio L.; COSTA, Matheus Oliva da (Org.). **Ciência da religião aplicada: ensaios pela autonomia e aplicação profissional**. Porto Alegre: Fi, 2018, p. 15-30.
- PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso: uma crítica da afirmação do óbvio**. Campinas: UNICAMP, 1975.
- PIKE, Kenneth Lee. Etic and emic standpoints for the description of behavior. In: MCCUTCHEON, Russell T. **The insider/outsider problem in the study of religion**. London: Continuum, 1999, p. 28-36.
- PLATVOET, Johannes Gerhardus. Part One: Methodology: From unlimited to limitative comparison. In: _____. **Comparing religions: a limitative approach**. The Hague; Paris; New York: Mouton, 1982, p. 3-35.
- PYE, Michael. Methodological strategies. In: _____. **Strategies in the study of religions**. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2013, p. 7-106.
- ROLL-HANSEN, Nils. **Why the distinction between basic (theoretical) and applied (practical) research is important in the politics of science**. London: AHRC, 2009.
- SHEEDY, Matt. Ateísmo metodológico vs. agnosticismo metodológico. **Último Andar**, São Paulo, v. 1, n. 29, 2016, p. 295-303.
- SMART, Ninian. **The science of religion and the sociology of knowledge**. Princeton: Princeton University, 1973.
- STERN, Fábio L. A criação da área de avaliação “Ciências da Religião e Teologia” na Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). **Espaços**, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 73-91, 2018a.
- _____. 1º Seminário das ciências da religião: ciência, religião e educação em tempos de pós-verdades. **REVER**, v. 18, n. 3, p. 241-245, 2018b.

STERN, Fábio L.; COSTA, Matheus Oliva da. Metodologias desenvolvidas pela genealogia intelectual da ciência da religião. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 14, n. 1, p. 70-89, 2017.

TIELE, Cornelis Petrus. Concepção, objetivo e método na ciência da religião. **REVER**, São Paulo, v. 18, n. 3, p. 217-228, 2018.

USARSKI, Frank. A “tradição da segunda ordem” como fonte identitária da ciência da religião: reflexões epistemológicas e concretizações. **Interações**, Belo Horizonte, v. 13, n. 23, p. 23-37, 2018.

_____. O pesquisador como benfeitor? Reflexões sobre os equívocos da Ciência Prática da Religião e sua alternativa. In: STERN, Fábio L.; COSTA, Matheus Oliva da (Org.). **Ciência da religião aplicada: ensaios pela autonomia e aplicação profissional**. Porto Alegre: Fi, 2018, p. 63-77.

WACH, Joachim Ernst Adolphe Felix. **Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung**. Leipzig: Universität Leipzig, 1924.

RECEBIDO em 08/01/2019
APROVADO em 13/01/2019