

organizadores

Fábio L. Stern

Clóvis Ecco

PERSPECTIVAS TEÓRICAS E PROFISSIONALIZAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO APLICADA



PUC-SP



PUC
GOIÁS



pimenta
cultural

organizadores

Fábio L. Stern

Clóvis Ecco

PERSPECTIVAS TEÓRICAS E PROFISSIONALIZAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO APLICADA



PUC-SP



PUC
GOIÁS

| São Paulo

| 2024



pimenta
cultural

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

P467

Perspectivas teóricas e profissionalização em ciência da religião aplicada / Organização Fábio L. Stern, Clóvis Ecco. – São Paulo: Pimenta Cultural, 2024.

Livro em PDF

ISBN 978-85-7221-108-6

DOI 10.31560/pimentacultural/2024.11086

1. Ciência da Religião. 2. Ciências sociais – profissões e ocupações. 3. Ensaios. 4. Sociedade. I. Stern, Fábio L (Org.). II. Ecco, Clóvis (Org.). III. Título.

CDD: 306.6

Índice para catálogo sistemático:

I. Ciências sociais - Religião

Simone Sales - Bibliotecária - CRB ES-000814/0

Copyright © Pimenta Cultural, alguns direitos reservados.

Copyright do texto © 2024 os autores e a autora.

Copyright da edição © 2024 Pimenta Cultural.

Esta obra é licenciada por uma Licença Creative Commons:

Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional - (CC BY-NC-ND 4.0).

Os termos desta licença estão disponíveis em:

<<https://creativecommons.org/licenses/>>.

Direitos para esta edição cedidos à Pimenta Cultural.

O conteúdo publicado não representa a posição oficial da Pimenta Cultural.

Direção editorial	Patricia Bieging Raul Inácio Busarello
Editora executiva	Patricia Bieging
Coordenadora editorial	Landressa Rita Schiefelbein
Assistente editorial	Júlia Marra Torres
Diretor de criação	Raul Inácio Busarello
Assistente de arte	Naiara Von Groll
Edição eletrônica	Andressa Karina Voltolini Milena Pereira Mota
Imagens da capa	storyset, roncobain2021, kjpargeter - Freepik.com
Tipografias	Acumin, Coco Gothic, Gravtrac
Revisão	Os organizadores
Organizadores	Fábio L. Stern Clóvis Ecco

PIMENTA CULTURAL

São Paulo • SP

+55 (11) 96766 2200

livro@pimentacultural.com

www.pimentacultural.com



2 0 2 4

CONSELHO EDITORIAL CIENTÍFICO

Doutores e Doutoradas

Adilson Cristiano Habowski
Universidade La Salle, Brasil

Adriana Flávia Neu
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Adriana Regina Vettorazzi Schmitt
Instituto Federal de Santa Catarina, Brasil

Agumario Pimentel Silva
Instituto Federal de Alagoas, Brasil

Alaim Passos Bispo
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Alaim Souza Neto
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Alessandra Knoll
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Alessandra Regina Müller Germani
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Aline Corso
Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil

Aline Wendpap Nunes de Siqueira
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Ana Rosângela Colares Lavand
Universidade Federal do Pará, Brasil

André Gobbo
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Andressa Wiebusch
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Andreza Regina Lopes da Silva
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Angela Maria Farah
Universidade de São Paulo, Brasil

Anísio Batista Pereira
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Antonio Edson Alves da Silva
Universidade Estadual do Ceará, Brasil

Antonio Henrique Coutelo de Moraes
Universidade Federal de Rondópolis, Brasil

Arthur Vianna Ferreira
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Ary Albuquerque Cavalcanti Junior
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Asterlindo Bandeira de Oliveira Júnior
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Bárbara Amaral da Silva
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Bernadette Beber
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Bruna Carolina de Lima Siqueira dos Santos
Universidade do Vale do Itajaí, Brasil

Bruno Rafael Silva Nogueira Barbosa
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Caio Cesar Portella Santos
Instituto Municipal de Ensino Superior de São Manuel, Brasil

Carla Wanessa de Amaral Caffagni
Universidade de São Paulo, Brasil

Carlos Adriano Martins
Universidade Cruzeiro do Sul, Brasil

Carlos Jordan Lapa Alves
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil

Caroline Chioquetta Lorenset
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Cássio Michel dos Santos Camargo
Universidade Federal do Rio Grande do Sul-Faced, Brasil

Christiano Martino Otero Avila
Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Cláudia Samuel Kessler
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

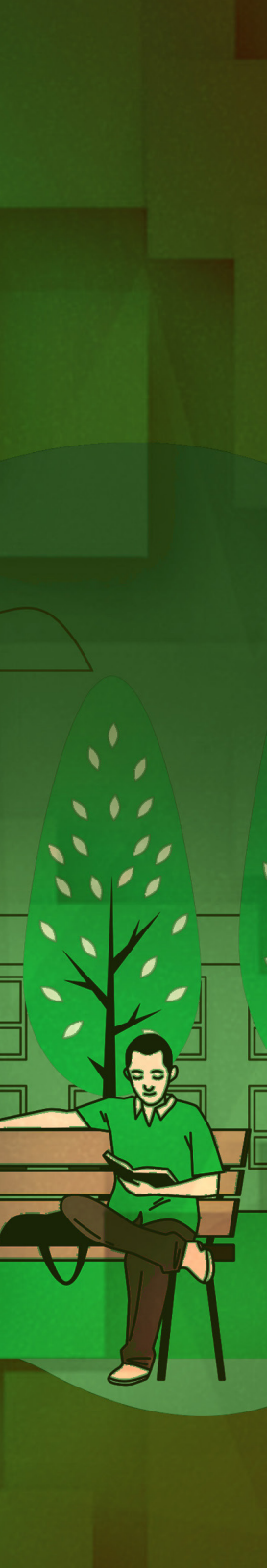
Cristiana Barcelos da Silva.
Universidade do Estado de Minas Gerais, Brasil

Cristiane Silva Fontes
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Daniela Susana Segre Guertzenstein
Universidade de São Paulo, Brasil

Daniele Cristine Rodrigues
Universidade de São Paulo, Brasil

Dayse Centurion da Silva
Universidade Anhanguera, Brasil



Dayse Sampaio Lopes Borges
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil

Diego Pizarro
Instituto Federal de Brasília, Brasil

Dorama de Miranda Carvalho
Escola Superior de Propaganda e Marketing, Brasil

Edson da Silva
Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Brasil

Elena Maria Mallmann
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Eleonora das Neves Simões
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Eliane Silva Souza
Universidade do Estado da Bahia, Brasil

Elvira Rodrigues de Santana
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Éverly Pegoraro
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Fábio Santos de Andrade
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Fabrcia Lopes Pinheiro
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Felipe Henrique Monteiro Oliveira
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Fernando Vieira da Cruz
Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Gabriella Eldereti Machado
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Germano Ehlert Pollnow
Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Geymeesson Brito da Silva
Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Giovanna Ofretorio de Oliveira Martin Franchi
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Handerson Leylton Costa Damasceno
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Hebert Elias Lobo Sosa
Universidad de Los Andes, Venezuela

Helciclever Barros da Silva Sales
*Instituto Nacional de Estudos
e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, Brasil*

Helena Azevedo Paulo de Almeida
Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Hendy Barbosa Santos
Faculdade de Artes do Paraná, Brasil

Humberto Costa
Universidade Federal do Paraná, Brasil

Igor Alexandre Barcelos Graciano Borges
Universidade de Brasília, Brasil

Inara Antunes Vieira Willerding
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Jaziel Vasconcelos Dorneles
Universidade de Coimbra, Portugal

Jean Carlos Gonçalves
Universidade Federal do Paraná, Brasil

Jocimara Rodrigues de Sousa
Universidade de São Paulo, Brasil

Joelson Alves Onofre
Universidade Estadual de Santa Cruz, Brasil

Jónata Ferreira de Moura
Universidade São Francisco, Brasil

Jorge Eschriqui Vieira Pinto
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Jorge Luís de Oliveira Pinto Filho
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Juliana de Oliveira Vicentini
Universidade de São Paulo, Brasil

Julierme Sebastião Morais Souza
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Junior César Ferreira de Castro
Universidade de Brasília, Brasil

Katia Bruginiski Mulik
Universidade de São Paulo, Brasil

Laionel Vieira da Silva
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Leonardo Pinheiro Mozdzenski
Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Lucila Romano Tragtenberg
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Lucimara Rett
Universidade Metodista de São Paulo, Brasil

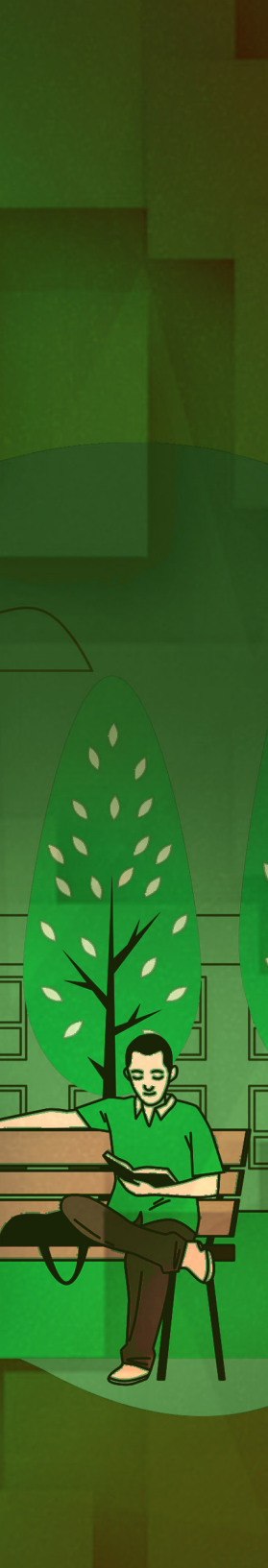
Manoel Augusto Polastreli Barbosa
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Marcelo Nicomedes dos Reis Silva Filho
Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Marcio Bernardino Sirino
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Marcos Pereira dos Santos
Universidad Internacional Iberoamericana del Mexico, México

Marcos Uzel Pereira da Silva
Universidade Federal da Bahia, Brasil



Maria Aparecida da Silva Santandel
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Maria Cristina Giorgi
*Centro Federal de Educação Tecnológica
Celso Suckow da Fonseca, Brasil*

Maria Edith Maroca de Avelar
Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Marina Bezerra da Silva
Instituto Federal do Piauí, Brasil

Mauricio José de Souza Neto
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Michele Marcelo Silva Bortolai
Universidade de São Paulo, Brasil

Mônica Tavares Orsini
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Nara Oliveira Salles
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Neli Maria Mengalli
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Patricia Biegging
Universidade de São Paulo, Brasil

Patricia Flavia Mota
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Raul Inácio Busarello
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Raymundo Carlos Machado Ferreira Filho
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Roberta Rodrigues Ponciano
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Robson Teles Gomes
Universidade Católica de Pernambuco, Brasil

Rodiney Marcelo Braga dos Santos
Universidade Federal de Roraima, Brasil

Rodrigo Amancio de Assis
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Rodrigo Sarruge Molina
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Rogério Rauber
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Rosane de Fatima Antunes Obregon
Universidade Federal do Maranhão, Brasil

Samuel André Pompeo
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Sebastião Silva Soares
Universidade Federal do Tocantins, Brasil

Silmar José Spinardi Franchi
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Simone Alves de Carvalho
Universidade de São Paulo, Brasil

Simoni Urnau Bonfiglio
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Stela Maris Vaucher Farias
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Tadeu João Ribeiro Baptista
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Taiane Aparecida Ribeiro Nepomoceno
Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Taíza da Silva Gama
Universidade de São Paulo, Brasil

Tania Micheline Miorando
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Tarcísio Vanzin
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Tascieli Feltrin
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Tayson Ribeiro Teles
Universidade Federal do Acre, Brasil

Thiago Barbosa Soares
Universidade Federal do Tocantins, Brasil

Thiago Camargo Iwamoto
Universidade Estadual de Goiás, Brasil

Thiago Medeiros Barros
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Tiago Mendes de Oliveira
Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais, Brasil

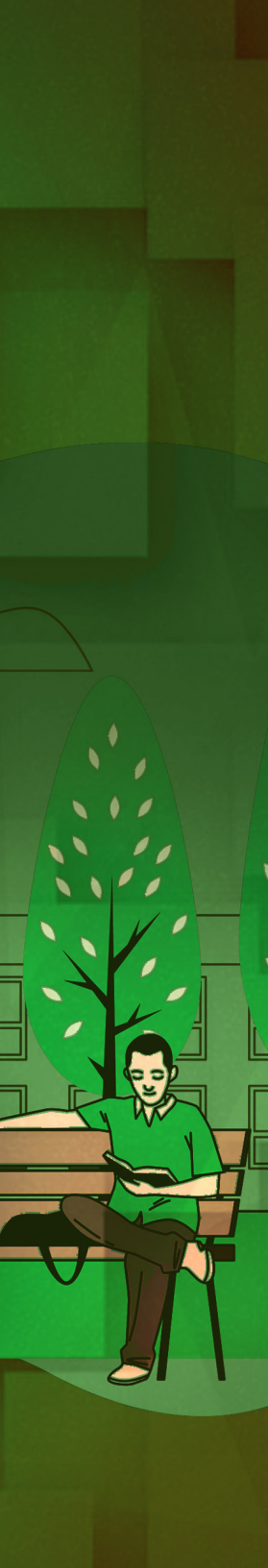
Vanessa Elisabete Raue Rodrigues
Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Vania Ribas Ulbricht
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Wellington Furtado Ramos
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Wellton da Silva de Fatima
Instituto Federal de Alagoas, Brasil

Yan Masetto Nicolai
Universidade Federal de São Carlos, Brasil



PARECERISTAS E REVISORES(AS) POR PARES

Avaliadores e avaliadoras Ad-Hoc

Alessandra Figueiró Thornton
Universidade Luterana do Brasil, Brasil

Alexandre João Appio
Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil

Bianka de Abreu Severo
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Carlos Eduardo Damian Leite
Universidade de São Paulo, Brasil

Catarina Prestes de Carvalho
Instituto Federal Sul-Rio-Grandense, Brasil

Elisiene Borges Leal
Universidade Federal do Piauí, Brasil

Elizabeth de Paula Pacheco
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Elton Simomukay
Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Francisco Geová Goveia Silva Júnior
Universidade Potiguar, Brasil

Indiamaris Pereira
Universidade do Vale do Itajaí, Brasil

Jacqueline de Castro Rimá
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Lucimar Romeu Fernandes
Instituto Politécnico de Bragança, Brasil

Marcos de Souza Machado
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Michele de Oliveira Sampaio
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Pedro Augusto Paula do Carmo
Universidade Paulista, Brasil

Samara Castro da Silva
Universidade de Caxias do Sul, Brasil

Thais Karina Souza do Nascimento
Instituto de Ciências das Artes, Brasil

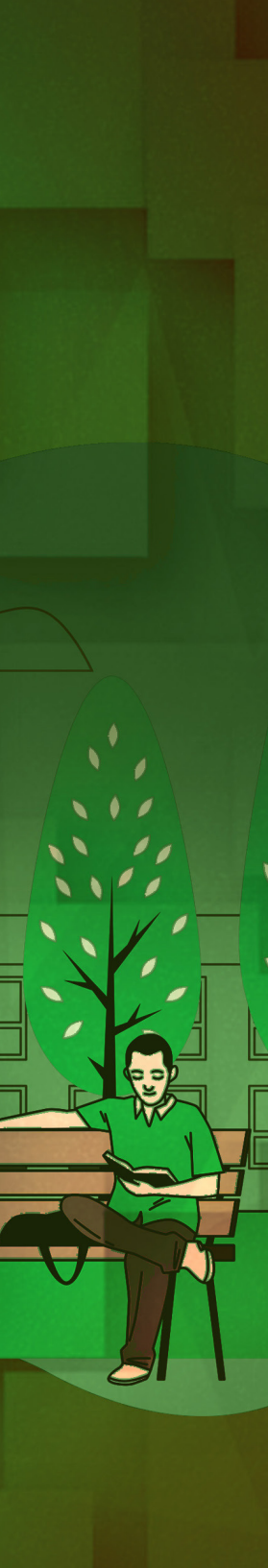
Viviane Gil da Silva Oliveira
Universidade Federal do Amazonas, Brasil

Weyber Rodrigues de Souza
Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Brasil

William Roslindo Paranhos
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Parecer e revisão por pares

Os textos que compõem esta obra foram submetidos para avaliação do Conselho Editorial da Pimenta Cultural, bem como revisados por pares, sendo indicados para a publicação.



SUMÁRIO

Clóvis Ecco

Explorando a profissionalização na área da ciência da religião:

uma abordagem de apresentação 11

PARTE 1

PERSPECTIVAS TEÓRICAS..... 17

CAPÍTULO 1

Fábio L. Stern

O que é ciência da religião aplicada.....18

CAPÍTULO 2

Matheus O. Costa

Ciência da religião aplicada como terceiro ramo da *Religionswissenschaft*:

uma continuação à tese de Joachim Wach36

CAPÍTULO 3

Matheus O. Costa

Condições e método básico para a prática da ciência da religião aplicada.....49

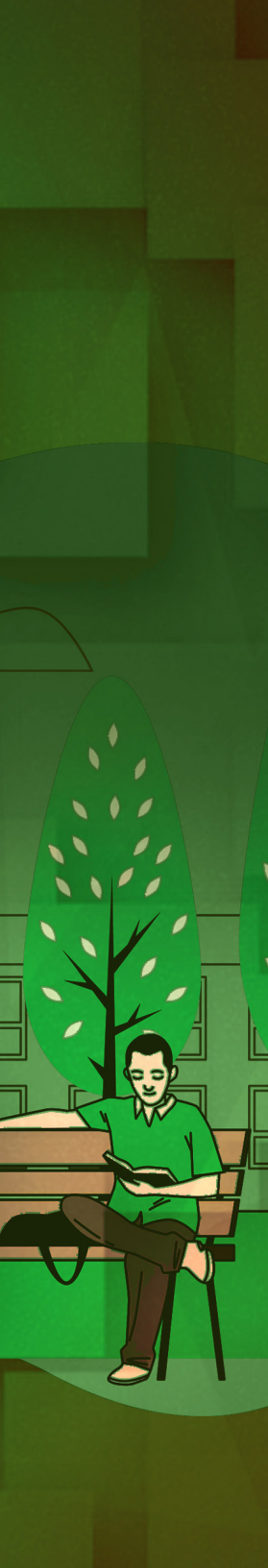
CAPÍTULO 4

Paul Clemens Cavallin

Tradução de Adilson Skalski Zabiela

Ciência da religião aplicada:

quatro tipos ideais..... 75



CAPÍTULO 5

Nils Roll-Hansen

Tradução de Adilson Skalski Zabiela

Revisão de Fábio L. Stern

**Por que a distinção entre
ciência básica (teórica)
e aplicada (prática) é importante
nas políticas para a ciência..... 103**

PARTE 2

PROFISSIONALIZAÇÃO.....132

CAPÍTULO 6

Oliver Krüger

Tradução de Frank Usarski

**Ciência da religião como profissão:
problemas e perspectivas da carreira acadêmica
nos países de língua alemã 133**

CAPÍTULO 7

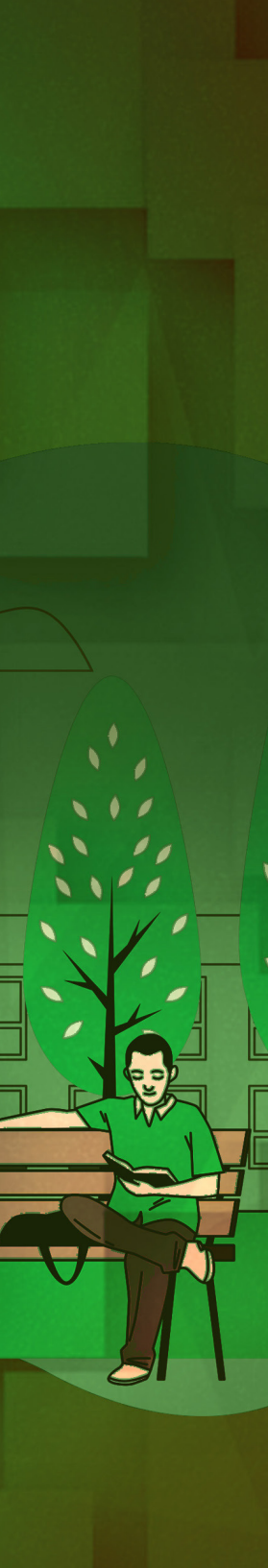
Fábio L. Stern

**Os reflexos da falta de estruturas
formais na ciência da religião do Brasil..... 145**

CAPÍTULO 8

Gustavo Sanches Duarte

**O perfil do corpo docente
nos programas de pós-graduação
em ciência da religião do Brasil..... 166**



CAPÍTULO 9

Tim Jensen

Tradução de Fábio L. Stern

**De cientista da religião respeitado
a político disfarçado:**

o destino de um cientista da religião
que se torna pessoa pública?

Reflexões após a polêmica das charges
de Maomé na Dinamarca e mais

de 25 anos como especialista em mídia 181

CAPÍTULO 10

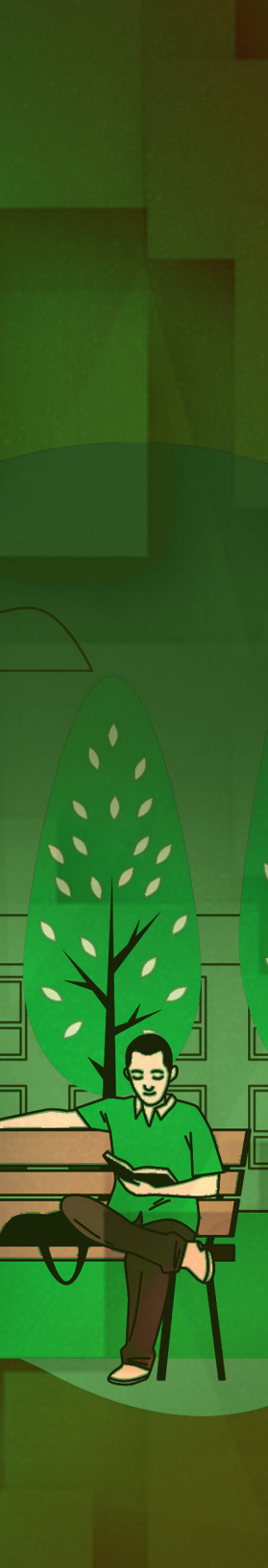
Omar Lucas Perroux Fortes de Sales

Juliana Hermont de Melo

**O fazer da ciência da religião
em sintonia com a Resolução 510/16
do Conselho Nacional de Saúde
e a atuação profissional
de cientistas da religião junto
aos Comitês de Ética em Pesquisa..... 189**

Sobre os autores 196

Índice remissivo 198



EXPLORANDO A PROFISSIONALIZAÇÃO NA ÁREA DA CIÊNCIA DA RELIGIÃO: UMA ABORDAGEM DE APRESENTAÇÃO

Clóvis Ecco

Mestre em C.R. (PUC Goiás)

Doutor em C.R. (PUC Goiás)

Professor do PPG em C.R. da PUC Goiás

A área da ciência da religião representa um campo das humanidades que se empenha em compreender os fenômenos religiosos por meio de diversas perspectivas teóricas. A crescente profissionalização é cada vez mais relevante, à medida que a sociedade reconhece a necessidade de compreender as religiões em sua complexidade, visando promover o diálogo inter-religioso, a paz e a convivência harmoniosa. Nesta apresentação, abordaremos algumas iniciativas adotadas e discutiremos a importância da profissionalização para aqueles interessados em atuar nesse campo dinâmico e multifacetado.

Ao longo dos dez textos que integram esta coletânea, vamos explorar desde as teorias clássicas até as mais recentes abordagens interdisciplinares, fornecendo uma visão abrangente e atualizada deste campo em constante evolução. Dentro desse contexto, damos destaque especial aos que descrevem a aplicação profissional da ciência da religião.

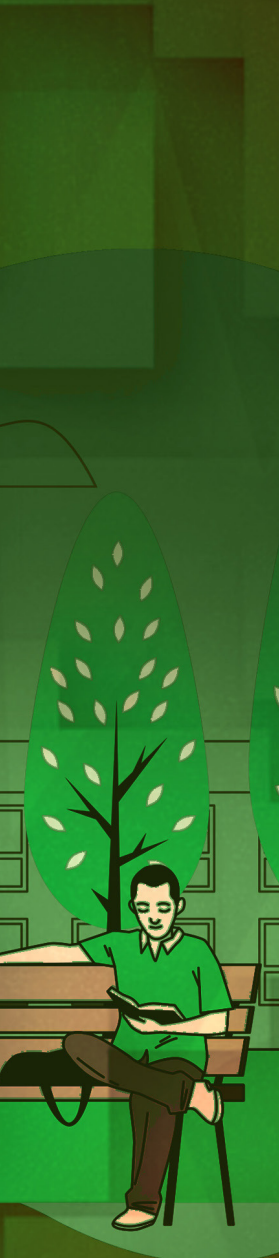
Examinaremos cuidadosamente a profissionalização de cientistas da religião, destacando a importância de uma abordagem especializada e ética para aqueles que desejam trabalhar neste domínio.



Os textos oferecem orientações práticas e exemplos concretos que demonstram como aplicar os conhecimentos adquiridos no estudo acadêmico em contextos profissionais diversos, como aconselhamento religioso, mediação de conflitos inter-religiosos, educação intercultural e análise de políticas públicas relacionadas à religião.

No primeiro capítulo da obra, o professor Fábio L. Stern delinea a definição da ciência da religião aplicada, estabelecendo uma base teórica que a caracteriza como uma disciplina aplicada. Ele mergulha nas nuances dos modelos de fundamentação prática, revelando os diferentes enfoques e metodologias empregados nessa área de estudo. Além disso, Stern destaca as justificativas essenciais para a aplicação profissional da ciência da religião, contextualizando a importância de seu uso prático e suas contribuições para a compreensão e intervenção nos fenômenos religiosos contemporâneos. Ao longo de sua análise, o autor ressalta a crescente relevância dessa disciplina em um mundo complexo e plural, mostrando como a ciência da religião aplicada responde às demandas do mercado em relação a questões sociais, culturais e até mesmo políticas. Sua abordagem meticulosa e perspicaz não apenas esclarece os conceitos fundamentais, mas também convida os leitores a refletirem sobre o papel transformador que a investigação científica sobre a religião pode desempenhar em diversas esferas da vida humana.

Já na segunda obra, Matheus O. Costa, em sua análise, examina as fases históricas da ciência da religião, destacando os marcos que moldaram sua trajetória desde os primórdios até os dias atuais. Ele reconhece a contribuição de acadêmicos anteriores e contemporâneos, que desbravaram novos caminhos na exploração das complexidades religiosas. Um dos aspectos centrais da proposta de Costa é a taxonomia da ciência da religião delineada por Wach. Esta estrutura classificatória oferece uma lente precisa através da qual as diferentes abordagens metodológicas e teóricas podem ser compreendidas. Costa não apenas apresenta essa taxonomia de forma didática, mas também a amplia, para que possa explorar suas implicações



práticas. Ao incluir a aplicação prática na taxonomia de Wach, Costa lança luz sobre um novo terceiro ramo na ciência da religião, que emerge como uma resposta às demandas contemporâneas.

Na terceira obra, Matheus O. Costa delinea as condições e o método fundamental para a prática da ciência da religião aplicada. Ele destaca a distinção entre a ciência da religião e outras ciências, enfatizando a importância de ser um cientista da religião para conduzir estudos nesse campo específico. Costa detalha os caminhos e critérios metodológicos essenciais para a aplicação da ciência da religião, fornecendo uma estrutura interessante para aqueles que desejam explorar e compreender as possibilidades entre o papel do cientista da religião e a profissão.

Na quarta obra deste livro, Paul Clemens Cavallin introduz a discussão sobre quatro tipos ideais para a ciência da religião aplicada. Ao longo dos anos, o autor tem explorado quatro tipos ideais aplicados à ciência da religião: (1) modernista, (2) pós-modernista emancipatória, (3) utilitarista e (4) ciência da religião aplicada à lei natural e aos direitos humanos.

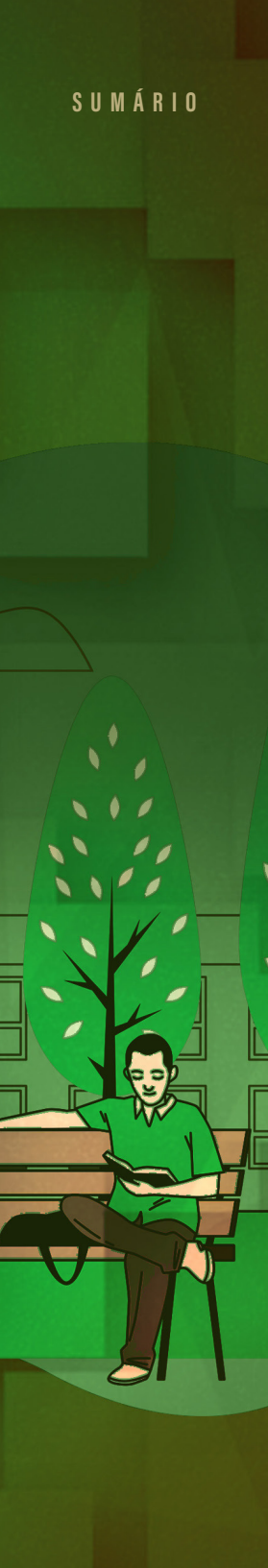
Na quinta obra desta coletânea, escrita por Nils Roll-Hansen, professor emérito de história e filosofia da ciência da Universidade de Oslo (Noruega), são abordados temas cruciais como a concepção tradicional sobre ciência básica e aplicada, a classificação estatística da pesquisa científica e a abordagem “econômica” da ciência, apresentando um esboço histórico. Afirma o autor que o cerne deste capítulo reside na delimitação da distinção entre pesquisa básica e aplicada, a qual tem sido um ponto central nos debates contemporâneos sobre política científica. Esta distinção, muitas vezes mal compreendida, negligenciada ou até mesmo rejeitada, tem desempenhado um papel fundamental nas discussões sobre autonomia, especialmente nos debates ideologicamente carregados sobre democracia e liberdade na sociedade e na ciência, particularmente durante o período em torno da Segunda Guerra Mundial.



A partir daqui, entramos na segunda parte da coletânea, com foco na profissionalização da ciência da religião.

O sexto capítulo do livro, de autoria de Oliver Krüger, com tradução realizada pelo professor da PUC São Paulo, Frank Usarski, examina os currículos de indivíduos com doutorado ou livre-docência em ciência da religião nos países de língua alemã, abordando as comissões de concurso compostas por três etapas de seleção, bem como o mercado para cientistas da religião e as etapas da qualificação acadêmica, percebidas como parte de um contínuo processo de avaliação. Ao concluir o trabalho, o autor utiliza o termo cunhado por Max Weber, as “paixões” acadêmicas, para questionar se essas paixões serão suficientes para que, ao longo das décadas futuras, os indivíduos se dediquem à leitura e escrita de textos, bem como à organização, administração e avaliação do trabalho de terceiros, de acordo com suas próprias necessidades e capacidades.

No sétimo ensaio desta coletânea, o professor da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) Fábio L. Stern aborda as implicações decorrentes da falta de estruturas formais na ciência da religião brasileira. O autor sustenta a tese de que a carência de tais estruturas impacta diretamente na profissionalização dos cientistas da religião no país. Partindo de um arcabouço teórico que postula a profissionalização de uma área de ensino superior como dependente da aplicação de uma base científica sólida, Stern argumenta que, no contexto dos cientistas da religião, sua autonomia e desenvolvimento profissional devem emergir de um amadurecimento da ciência da religião aplicada. Apesar da existência de cursos universitários no Brasil desde a década de 1960 e de aproximadamente 800 doutores em ciência da religião, ainda é recorrente a percepção de que essa disciplina é uma área em construção, carente de métodos e teorias próprios e com escassez de profissionais formados. Afirma o autor que mesmo os docentes da área frequentemente declaram não ter clareza sobre sua definição, enquanto muitos graduados enfrentam dificuldades em justificar por que seus trabalhos se enquadram na



ciência da religião em vez de outras disciplinas. Stern, ao concluir, com base na taxonomia proposta por Cavallin, enfatiza que a falta de estruturação prática na ciência da religião não é desprovida de valor, uma vez que qualquer intervenção social pressupõe um objetivo a ser alcançado. Contudo, independentemente das motivações e vocações que levam um cientista da religião a aplicar seu conhecimento na sociedade, os fundamentos essenciais da disciplina devem ser sempre preservados. Se ao menos essa base estrutural mínima for formalizada, os cientistas da religião poderão, a partir desse ponto, iniciar uma trajetória concreta em direção à aplicação e profissionalização da ciência da religião no país, promovendo assim um desenvolvimento político e epistemológico mais democrático nessa área de estudo.

No oitavo capítulo desta coletânea, Gustavo Sanchez Duarte discute a situação dos professores de ciência da religião no Brasil, examinando o perfil dos docentes permanentes nos PPGs. A conclusão alcançada destaca a necessidade de uma revisão nos cursos dos programas de ciência da religião que leve em consideração não apenas o perfil de pesquisa produzido, mas também os métodos empregados e a relevância do conhecimento gerado por esta área. Além disso, destaca-se a importância da eficácia na disseminação desse conhecimento. Superar os desafios apontados e promover mudanças significativas neste cenário requer uma abordagem reflexiva, mobilizadora e coordenada. O objetivo é construir um ambiente profissional mais inclusivo e representativo para os cientistas da religião no Brasil.

Na nona obra desta coletânea, escrita por Tim Jensen e traduzida pelo professor Fábio L. Stern, o autor afirma que a reputação e a integridade da ciência da religião também são colocadas em risco quando o cientista busca primordialmente ser um influenciador para a grande mídia. As fronteiras entre os diferentes papéis que um acadêmico pode desempenhar são permeáveis, e nem sempre é possível para o acadêmico escolher quais papéis serão assumidos na mídia.



Para concluir esta coletânea, os professores/as Omar Lucas Perrout Fortes de Sales e Juliana Hermont de Melo apresentam o papel da ciência da religião em conformidade com a Resolução 510/16 do Conselho Nacional de Saúde e o engajamento dos cientistas da religião nos Comitês de Ética em Pesquisa. Este trabalho aborda a atuação dos cientistas da religião nos Comitês de Ética em Pesquisa de forma profissional e alinhada aos princípios estabelecidos pela Resolução 510/16 do Conselho Nacional de Saúde.

Assim, ao explorarmos as diversas vertentes teóricas e metodológicas da Ciência da Religião, é crucial convidar os leitores a refletirem não apenas sobre suas implicações práticas, mas também sobre as oportunidades de carreira que este campo oferece.

Desejo a todas as pessoas uma boa leitura!



1

Parte

**PERSPECTIVAS
TEÓRICAS**

1

Fábio L. Stern

O QUE É CIÊNCIA DA RELIGIÃO APLICADA*



* Texto originalmente publicado como verbete do *Dicionário de ciência da religião aplicada* (Usarski, Teixeira, Passos, 2021).

DOI: 10.31560/pimentacultural/2024.11086.1

INTRODUÇÃO

Ciência da religião aplicada ou ciência da religião prática é a aplicação dos conhecimentos e teorias produzidos pela ciência da religião para objetivos sociais e profissionais para além da academia. Por conta disso, não deve ser confundida com a pesquisa sobre religião aplicada a outra área (p. ex. pesquisas de ciência da religião na área do turismo ou do jornalismo). Ela diz respeito à tradução dos termos *praktische Religionswissenschaft* e *angewandte Religionswissenschaft* em alemão, e *applied study of religion/religious studies* em inglês, não sendo um método de pesquisa, mas sim um tipo de intervenção prática.

Pensar a ciência da religião enquanto ciência de ação exige um trabalho metódico de construção e aprofundamento de seus campos de aplicação. Isso se dá, em especial, porque as próprias religiões já possuem seus especialistas (p. ex. teólogos, rabinos, adeptos estudiosos, clérigos, sacerdotes, iniciados etc.), os quais não sentem a necessidade de um profissional externo às suas religiões. Além disso, historicamente as ações políticas para assuntos que envolvem as religiões tenderam a serem pensadas pela aplicação das próprias religiões. Nesse sentido, o exercício da ciência da religião aplicada enfrenta diversos desafios: (1) um desafio histórico, de como transpor saberes de uma disciplina que foi criada para ser ciência base; (2) um desafio metodológico, de como aplicar a ciência da religião dentro dos limites do agnosticismo metodológico, pois se essa fronteira for cruzada, ela se transforma em um tipo de *religião aplicada* (teologia prática), ao invés de uma *ciência aplicada*; (3) um desafio sociocultural, de como conquistar o reconhecimento do cientista da religião enquanto profissional de referência cientificamente capacitado e socialmente autorizado a falar sobre religiões; e (4) um desafio político, de competição com os próprios especialistas religiosos, que mesmo em um Estado secular querem continuar pautando leis e políticas públicas baseadas em seus dogmas.



Um exemplo que ilustra o que foi dito é o ensino religioso escolar, o caso mais visível de ciência da religião aplicada. Podemos identificar, pelo menos no Brasil e na Suécia (cf. Costa, 2019), todos os quatro desafios supramencionados: (1) os cursos de formação de professores – quando treinam os futuros docentes a ensinar a partir de fontes acadêmicas – ainda exploram mais o cabedal da filosofia e da pedagogia do que o da própria ciência da religião; (2) o ensino religioso escolar continua a se apoiar amplamente em termos advindos da teologia, como “transcendência”, “princípios e valores”, “cuidado de si e do outro”, “o sagrado”, “mística”, e uma distinção imprecisa entre “crença religiosa” e “filosofia de vida” (cf. Brasil, 2018); (3) os licenciados em ciência da religião, habilitados para o ensino religioso, continuam a não serem socialmente reconhecidos como capacitados a ministrar aulas de ensino religioso escolar, e alguns estados brasileiros (p. ex. São Paulo e Paraná) sequer é previsto em suas leis que eles assumam tais aulas nas escolas; e (4) sofrem fortes disputas políticas com lideranças e agentes religiosos – em especial do catolicismo –, que ainda são a referência para o ensino religioso e querem manter o máximo possível as aulas de ensino religioso escolar como uma extensão da catequese.

Isso ocorre, em grande medida, por uma incompreensão do que significa uma ciência base e uma ciência aplicada, e como essa dinâmica deve acontecer na práxis de cientistas da religião. Dessa forma, esse capítulo foi organizado com uma introdução sobre a inter-relação entre ciência base e ciência aplicada, para só então passarmos a uma discussão sobre como isso se articula no meio da ciência da religião.



CIÊNCIA BASE E CIÊNCIA APLICADA

Com o advento da Modernidade, as ciências humanas fizeram uma importante virada praxeológica, e uma distinção estrita entre teoria e prática, que era comum até a Idade Média, passou a não mais ser observada nas universidades. Como explica Japiassu (2012, p. 150), as ciências hoje “não separam mais tanto suas reflexões teóricas dos problemas concretos”, o que levou a uma mudança das posturas científicas, que estão a se tornar cada vez mais intervencionistas. Com isso, desde o início do século XX, é observado que as universidades, em âmbito mundial, têm dedicado cada vez menos espaço ao ensino do que é ciência base e ciência aplicada (Roll-Hansen, 2009).

Se, por um lado, Japiassu (2012) defende o fim dessa distinção – a qual considera ser um modelo ultrapassado de ciência –, Roll-Hansen (2009) ainda a reconhece como importante ao bom funcionamento das políticas públicas pelas ciências. Por exemplo, num cenário político de cortes aos investimentos das ciências bases pela justificativa de que não possuem “utilidade social”, quando não se entende a relação entre ciência base e ciência aplicada, a própria população pode acabar por endossar isso, levando ao desmonte das redes acadêmicas. Nesse sentido, Costa (2019, p. 18) declara que “o problema não é distingui-las [ciência base e ciência aplicada], mas acreditar que [esta] é uma divisão estanque, fixa”.

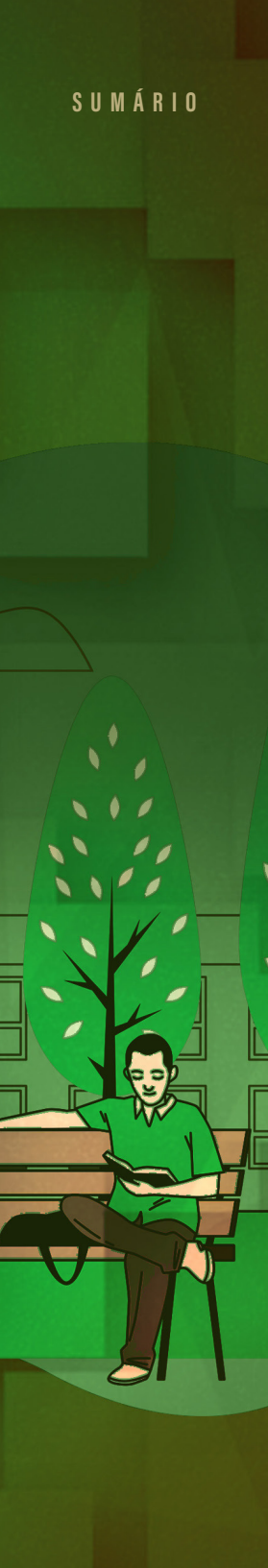
De modo geral, *ciência base* (também chamada de “ciência pura” ou “ciência básica”) é o tipo de ciência cujo objetivo é a produção de novas informações científicas, e *ciência aplicada* (ou “ciência prática”) é a forma de ciência que visa à aplicação do conhecimento científico para a solução de problemas concretos. Diferente da ciência base, as ações na ciência aplicada começam com problemas reais, a partir dos quais a intervenção é pensada. Em outras palavras, a ciência aplicada objetiva desenvolver procedimentos para uma



prática baseada na ciência, sendo, portanto, intrinsecamente dependente da ciência base. Ainda que uma ciência base possa existir por si, a ciência aplicada tem como pré-requisito a existência anterior de uma ciência base. Além disso, o fazer da ciência base não precisa de propósito, diferentemente da ciência aplicada. Por exemplo, biólogos ou químicos não precisam justificar a existência de suas disciplinas: a própria construção de conhecimento sobre os seres vivos ou sobre os elementos da natureza é, em si, uma justificativa válida em uma ciência base. Mas um médico jamais pode receitar um remédio (ciência aplicada com base na química e na biologia) se não houver um propósito concreto que justifique essa intervenção (p. ex. diagnóstico de uma patologia por meio de conhecimentos das ciências básicas supracitadas).

Segundo Costa (2019, p. 16), ao utilizar os conhecimentos da ciência base para responder a interesses sociais concretos, a ciência aplicada pode colocar à prova a teoria produzida pela ciência base. Exemplificando isso, quando um psicólogo em consultório (ciência aplicada) é deparado com o caso de um paciente que desafia o paradigma vigente (ciência base) que fundamenta a sua prática em psicoterapia (ciência aplicada), os pesquisadores da psicologia (ciência base) obtêm um novo problema de pesquisa, que precisa ser respondido para que, assim, dê conta da demanda apresentada pelo profissional (ciência aplicada). Destarte, ambas as instâncias se retroalimentam continuamente.

Todavia, o estudo da aplicação ainda não é uma forma de ciência aplicada, ainda que dialogue muito de perto com ela. A ciência aplicada tem como foco a profissionalização e a intervenção. Se o objetivo final é a construção de mais conhecimento, ainda estamos no domínio da ciência base. Adotando novamente a psicoterapia como exemplo, se um psicólogo ingressa em um mestrado acadêmico em psicologia clínica, ele estará *pesquisando* a psicologia clínica no mestrado (ciência base), e não *fazendo* psicologia clínica (ciência aplicada); exceto se seu estudo envolver pesquisa-ação ou intervenção.

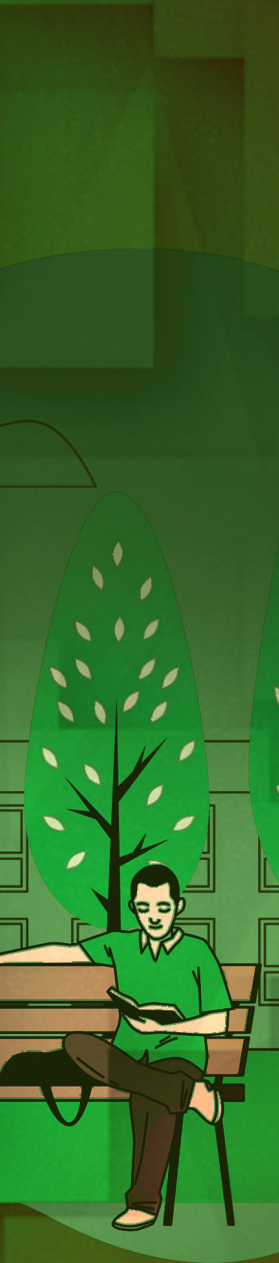


Contudo, nada o impede de manter ao mesmo tempo um consultório de psicologia (ciência aplicada) e ser um mestrando em psicologia (ciência base). Ainda que o objeto de estudo dele seja a própria psicoterapia, o que distingue a ciência aplicada da ciência base é a aplicabilidade em si.

No Brasil, como a pertença profissional é socialmente relacionada ao nível da graduação, existe uma inclinação geral dos cursos em formar profissionais. A formação de pesquisadores é muito mais uma função social dos cursos de pós-graduação, com exceção das especializações e dos cursos profissionais. Isso significa, *grosso modo*, que nas políticas brasileiras para a educação superior, as graduações, especializações e mestrados profissionais são considerados os locais sociais das ciências aplicadas, ao passo que os mestrados e doutorados acadêmicos são os grandes produtores das ciências bases. Entretanto, é possível encontrarmos graduações com empreitadas que são típicas das ciências bases (p. ex. programas de iniciação científica, produção de monografia/artigo ao final do curso, congressos etc.), tanto quanto programas de mestrado e doutorado acadêmico com iniciativas visando à aplicação para além da academia (p. ex. seminários de profissionalização, projetos de intervenção, extensões sociais, estágios *in loco* etc.).

CIÊNCIA DA RELIGIÃO COMO CIÊNCIA APLICADA

Historicamente, a ciência da religião foi pensada quase que estritamente como ciência base, ao ponto que em seus primeiros congressos (p. ex. Estocolmo em 1897, Paris em 1900) muitos terem defendido que a disciplina fosse somente ciência base, sem pretensões de aplicação (Sharpe, 1986). Até hoje, os principais objetivos acadêmicos dos cientistas da religião giram em torno da construção



e sistematização de conhecimento sobre as religiões, e muito pouco foi pensado a respeito da profissionalização. A principal fonte de renda de egressos de cursos de ciência da religião ainda deriva da pesquisa e da docência no ensino superior ensinando a fazer pesquisa básica, com pouquíssimos casos que fogem a essa regra. Sendo assim, a ciência da religião aplicada, ao contrário dos cerca de 150 anos de história de pesquisa básica na ciência da religião, deve ser entendida como algo em construção, um devir em âmbito mundial.

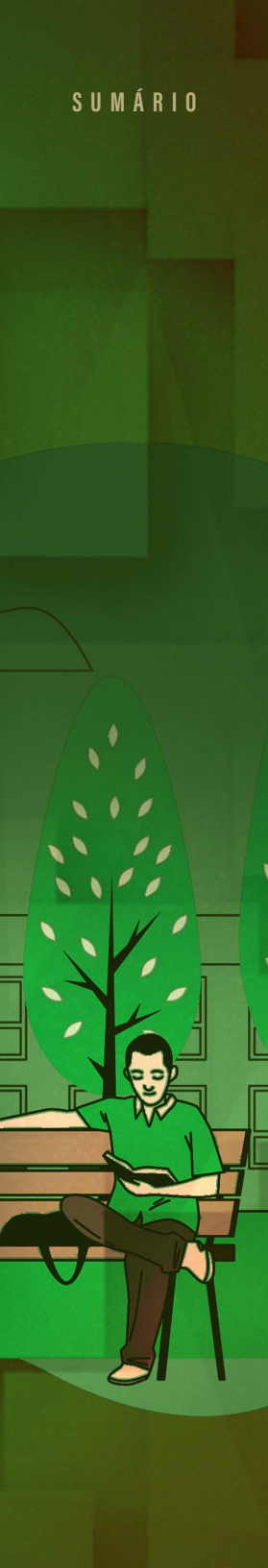
Segundo Tworuschka (2018, p. 31-35), embora seja possível identificar fontes mais antigas – algumas delas da própria fundação da disciplina –, quatro cientistas da religião são os mentores daquilo que, posteriormente, viria a ser entendido como ciência da religião aplicada: (1) Gustav Mensching, (2) Mircea Eliade, (3) Wilfred Cantwell Smith e (4) Roderick Ninian Smart. Todos eles compartilhavam duas características em comum: eram alinhados à fenomenologia da religião, e tendiam a adotar abordagens mais religionistas (Eliade e Mensching em especial). Assim, ao pensarem em uma prática da ciência da religião, eles tinham em mente objetivos como a promoção da paz mundial entre as religiões, a inserção de religiosos (ênico) dentro dos espaços acadêmicos da ciência da religião (ético), diálogos entre religião e ciência, e a aplicação da própria experiência religiosa ênica na resolução de conflitos sociais causados pela religião. Com isso, quando essas primeiras propostas práticas para a aplicação da ciência da religião começaram a despontar, muitos cientistas da religião criticaram isso, declarando que promovia uma mistura entre religião e ciência que era inapropriada à disciplina. Isso chegou a ser debatido em âmbito internacional em 1960, no 10º Congresso da IAHR, em Marburgo, e foi aprovada na ocasião uma declaração de que a ciência da religião deveria continuar a ser uma disciplina estritamente acadêmica, deixando para outras áreas, como a teologia, as questões da aplicação.

Todavia, a sociedade mais ampla continuou a esperar mais dos cientistas da religião do que o mero estudo desinteressado sobre

as religiões. Desejava-se que os cientistas da religião demonstrassem “vontade e a intenção de cooperar na resolução de problemas religiosos” (Tworuschka, 2018, p. 45). A controvérsia “pura-versus-aplicada”, que é descrita por Sharpe (1986) em sua história sobre a ciência da religião mundial, levaria outros cientistas da religião a retomarem o debate. Hoje, uma questão central a qualquer projeto de aplicação da ciência da religião gira em torno de como fazer isso respeitando o agnosticismo metodológico, a principal fronteira disciplinar entre ciência da religião e teologia. Como a ciência aplicada é inexoravelmente baseada na ciência base – senão ela seria simplesmente “prática”, sem ser “ciência” –, a questão atual diz respeito sobre como fazer isso mantendo a *ciência* (ciência da religião), e não a *religião* (teologia), como o fundamento dessa prática.

Segundo Costa (2019, p. 28-29), os indícios mais concretos de uma ciência da religião aplicada nesse modelo somente começaram a surgir após a década de 1980. Cientistas da religião, em especial posteriormente à virada material da década de 1990, passaram a dedicar maior atenção a agendas sensíveis da sociedade, como a crítica de gênero, o pós-colonialismo, as migrações, a violência e a intolerância religiosa. A produção, pela ciência da religião, de tais dados especializados levou a uma demanda interna por capacitação visando à prática, para que seus profissionais pudessem aplicar esse conhecimento sobre as religiões na sociedade.

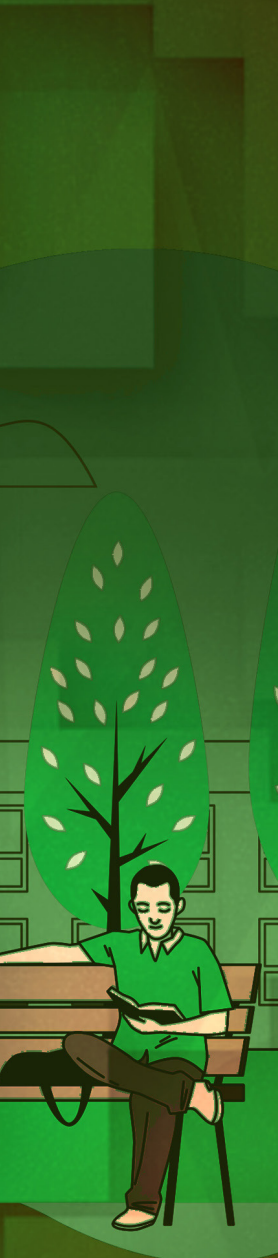
Contudo, a influência de Mensching, Eliade, Smith e Smart ainda se faz muito presente nas propostas práticas da disciplina, ao ponto de quase todos os exemplos apresentados por Tworuschka (2018) sobre formas de ciência da religião aplicada ainda serem muito próximos (e, em alguns casos, indistinguíveis) da teologia prática. Como foi justamente cientistas da religião que utilizavam da abordagem da fenomenologia clássica da religião, com suas categorias e agendas de influência teológica, quem mais pensaram em torná-la uma ciência aplicada, isso leva diversos autores contemporâneos que são críticos ao método fenomenológico a questionar a



existência de uma ciência da religião aplicada (p. ex. Donald Wiebe, Luther H. Martin). Porém, existem pesquisadores que consideram ser possível e importante pensar a ciência da religião também enquanto ciência prática, mas que fazem ressalvas importantes a um modelo religionista de aplicação.

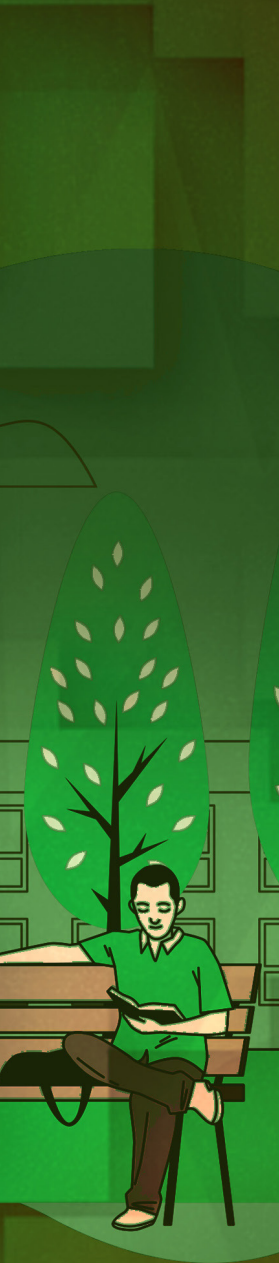
Usarski (2018), por exemplo, passou a criticar a abordagem de Tworuschka, em especial sua alegação de que é possível igualar ciência da religião prática à ciência da religião “engajada” ou “comprometida”. O comprometimento para com uma disciplina não é, em si, fazer ciência aplicada. Um professor universitário que se doa pelo desenvolvimento de sua disciplina pode ser considerado um cientista engajado e continuar apenas no domínio da ciência base. Mas a crítica de Usarski vai por outro caminho: para ele, o engajamento social proposto por Tworuschka negligencia pressupostos inalienáveis à própria ciência da religião.

Usarski (2018) declara que o projeto de uma ciência aplicada – seja de qual disciplina for – não deve jamais pular duas etapas essenciais do fazer científico: (1) a “gênese de problemas no contexto de descoberta” (Usarski, 2018, p. 72), ou seja, a identificação do problema social ao qual a ciência aplicada fornecerá a resposta; e (2) a “reformulação e solução do problema *conforme a lógica da disciplina*” (Usarski, 2018, p. 72, grifo meu), ou seja, o respeito pelos pressupostos metodológicos e teóricos da ciência base que fundamenta a aplicação. Segundo Usarski (2018, p. 73), ao atropelar a segunda etapa, ignorando a metodologia interna da própria ciência da religião, o cientista da religião “engajado”, tal como propôs Tworuschka, viola o compromisso de abordar as religiões sem interferências das posições extra-acadêmicas (êmicas), não seguindo um trabalho norteado pelo princípio de indiferença ideológica. Isso poderia levar a ciência da religião a um retrocesso, destruindo todo o esforço histórico de cientistas da religião que vieram antes de nós, que lutaram para a que a área não fosse subjugada aos interesses religiosos. No entanto, Usarski elogia as iniciativas pelo



desenvolvimento de atitudes pragmáticas e profissionalizantes na ciência da religião (Usarski, 2018, p. 74-76), indo de encontro às críticas de Wiebe e Martin.

Jensen (2019) também é outro autor que, assim como Usarski, acredita ser possível – e até necessário – pensar na ciência da religião aplicada, mas além dos moldes iniciais propostos pela fenomenologia da religião. Para tanto, ele alerta sobre os perigos que cientistas da religião sofrem ao irem ao público, saindo da “torre de marfim”, do ambiente universitário. Jensen relembra que o funcionamento da sociedade é diferente do funcionamento da academia, portanto, a inserção de um formado em uma disciplina estritamente acadêmica – como é o caso histórico da ciência da religião – deve acontecer de maneira cuidadosa. Jensen atenta aos perigos que um cientista da religião, uma vez transformado em figura pública, sofre de ser seduzido pelo papel social de “guru”, “líder religioso”, “influenciador”, “militante”, “ativista político” ou outros adjetivos que não condizem com o fazer científico próprio da ciência da religião. Jensen objetivamente chama tais profissionais de “charlatões”, visto utilizarem do *status* da ciência da religião para legitimar uma prática que, na verdade, não é ciência da religião aplicada. Além disso, ele alerta que essas pessoas podem se envolver em polêmicas públicas com grande potencial de desgastar socialmente a própria imagem da ciência da religião, o que colocaria em xeque seus profissionais e universidades. Jensen também cita o caso específico do jornalismo, seu campo de atuação, e relembra que a mídia está pouco interessada nas respostas complexas produzidas pela ciência, buscando sempre uma narrativa mais imediata e simples. Todos esses pontos são desafios importantes a serem considerados, segundo Jensen, ao pensar em uma ciência da religião aplicada. Contudo, ele conclui que é melhor que o cientista da religião ocupe esse lugar social do que deixar que outros o façam em nosso lugar.



MODELOS DE FUNDAMENTAÇÃO DA PRÁTICA

Como vimos, a existência de uma ciência aplicada depende da fundamentação teórica de uma ciência base. Isso significa que o entendimento do que é ciência da religião influenciará também o projeto de aplicação da ciência da religião. Em outras palavras, a prática profissional em ciência da religião estará sempre intrinsecamente ligada ao entendimento do que é a própria ciência da religião para quem deseja aplicá-la.

No cenário brasileiro, Pieper (2017) identifica quatro modelos de ciência da religião que coexistem nas universidades do país. “A primeira percepção ressalta a proximidade de Ciência da Religião com a Teologia [...]. Dessa maneira, Ciência da Religião não abdica da pergunta pelo sentido e pela verdade do objeto da religião, e deve buscar uma justificativa metafísica e/ou social para ela, com claros interesses práticos” (Pieper, 2017, p. 137-138). Este é o modelo dominante no Brasil, fortemente inclinado à fenomenologia clássica da religião, cuja perspectiva borra as fronteiras entre teologia e ciência da religião. Existe um desejo explícito de se fazer algo nos moldes da teologia prática, “com agendas e temáticas mais teológicas, ainda que, por vezes, mais ‘arejadas’ e em diálogo com outros saberes das ciências humanas” (Pieper, 2017, p. 138).

O segundo modelo identificado por Pieper (2017, p. 138) “sublinha a formação do cidadão ou do ser humano [...]. Nessa direção, mais do que o conhecimento sobre religião, a intenção principal é resgatar as experiências humanas resguardadas nas religiões e mostrar sua relevância para a atualidade”. É também um modelo orientado pela confessionalidade (embora Pieper discorde disso no texto), mas por uma perspectiva teológica mais inclinada ao espírito do Concílio Vaticano II, à teologia da libertação, ao ecumenismo, e ao



diálogo inter-religioso. Esse é o modelo que embasa a maior parte das licenciaturas em ciência da religião no Brasil e é a perspectiva que domina no ensino religioso escolar do FONAPER.

“A terceira perspectiva compreende Ciência da Religião como se constituindo de uma área pluridisciplinar de pesquisa científica do fato religioso, organizando-se a partir de metodologias oriundas das diversas áreas e disciplinas [...] História, Filosofia, Linguística, Ciências Sociais, Psicologia, Teologia” (Pieper, 2017, p. 138). É uma concepção em que a ciência da religião aplicada é impossível, pois “a identidade da área constitui-se em ser ponto de encontro de diversos especialistas em religião” (Pieper, 2017, p. 138). Não existe aqui um profissional cientista da religião, mas vários, no plural, segundo suas áreas de origem: psicólogos, historiadores, filósofos, teólogos, sociólogos, linguistas etc. A ciência da religião, nesse modelo, é muito mais pensada como uma área de especialização do que como uma área de formação profissional.

Finalmente, o último modelo ressalta que a ciência da religião é uma área autônoma, “com peculiaridades [, ainda que] em diálogo com outras especialidades metodológicas, o que lhe garante certa unidade, que pode ser encontrada no objeto religioso ou na perspectiva de abordagem da religião” (Pieper, 2017, p. 137-138). É um modelo fortemente crítico aos dois primeiros, por usualmente não aceitar agendas religionistas no fazer científico da ciência da religião. É também especialmente crítico ao terceiro modelo, que preconiza o multidisciplinar em detrimento da autonomia. Essa perspectiva é minoritária no Brasil, mas é aquela que autores internacionais como Donald Wiebe, Martin H. Luther, Russell T. McCutcheon, Michael Pye e John R. Hinnells endossam. Por reconhecer a ciência da religião como uma disciplina autônoma, acaba por ser o modelo que mais pensa na independência profissional e acadêmica de cientistas da religião. Portanto, é o modelo que tem orientado as discussões mais recentes sobre a ciência da religião aplicada, fornecendo possibilidades para além da fenomenologia da religião. Os pontos levantados



por Usarski e Jensen, citados na seção anterior, estão inseridos nesse quarto modelo de ciência da religião.

É importante atentarmos que como a ciência base impacta a aplicabilidade, o primeiro e o terceiro modelo de ciência da religião delineados por Pieper parecem apontar à impossibilidade de fazer, de fato, ciência da religião aplicada. No primeiro modelo, pelas fronteiras borradas com o domínio religioso, o que ocorre é uma aplicação da própria religião. Em outras palavras, não se trata de uma *ciência* aplicada, mas sim de uma *prática religiosa*, ainda que voltada à sociedade. Já no terceiro modelo, como a ciência da religião não é entendida como uma disciplina, a própria noção de aplicação é inviabilizada. Temos, nesse cenário, especialistas que, na verdade, aplicam os saberes profissionais de suas formações de origem. Em outras palavras, o terceiro modelo descrito por Pieper aponta a um cenário em que acontece a *psicologia aplicada* à religião, a *linguística aplicada* à religião, a *sociologia aplicada* à religião ou a *antropologia aplicada* à religião, por exemplo, ao invés da *ciência da religião aplicada*.

MODELOS DE JUSTIFICATIVA DA APLICAÇÃO

Outra dimensão importante à discussão sobre ciência da religião aplicada jaz no fato das ciências aplicadas possuírem uma finalidade. As ciências aplicadas buscam por intervenções concretas, não sendo, assim, tão apegadas à noção de distanciamento do objeto como são as ciências bases. Analisando os objetivos de aplicação mais comuns da ciência da religião, Cavallin (2021) identificou quatro modelos ideais pelos quais a ciência da religião aplicada acontece. É importante atentar que Cavallin está mais interessado no propósito da ciência da religião aplicada, ao passo que Pieper escreveu a respeito dos modelos de ciência da religião brasileira

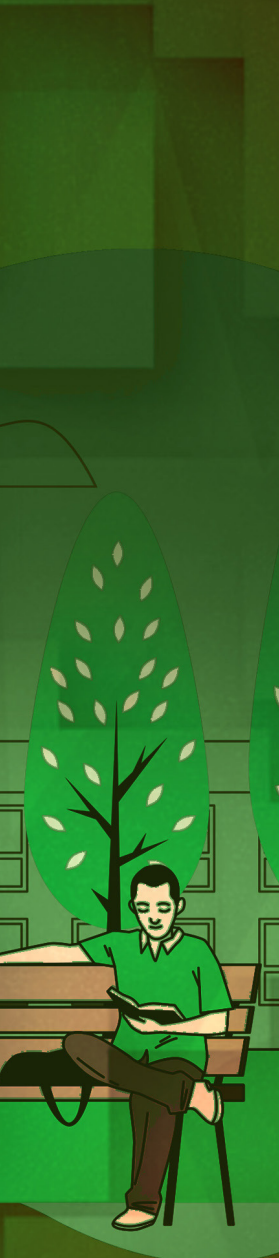


enquanto ciência base. Sendo assim, não é possível traçar paralelos estritos entre as duas abordagens, embora algumas considerações nesse sentido possam ser alinhavadas.

O primeiro objetivo mais comum de aplicação da ciência da religião, segundo Cavallin (2021, p. 174), visa à manutenção da secularização. Pautada no Iluminismo, essa forma de aplicação busca por atitudes políticas que mantenham as religiões fora da arena pública, opondo-se às suas pretensões de pautar políticas e leis com base em seus dogmas. É uma práxis em ciência da religião que segue estritamente o agnosticismo metodológico, criticando o religionismo na ciência e buscando análises que sejam os mais imparciais possíveis sobre as religiões. Seus pareceres técnicos geralmente são pautados na pesquisa empírica e na legislação, cruzando os dados êmicos das religiões com contextos extrarreligiosos concretos mais amplos, como o contexto social, econômico, histórico, cultural, linguístico e político. Este é o modelo mais comumente defendido pelos cientistas da religião que se inclinam ao quarto modelo supramencionado do esquema de Pieper.

O segundo objetivo comum da aplicação da ciência da religião visa ao empoderamento de minorias, sejam minorias religiosas frente a um cenário de religiões majoritárias, sejam outras formas de minorias (p. ex. étnicas, sexuais, sociais etc.) que sofrem opressão pelas religiões naturalizarem as suas desigualdades (Cavallin, 2021, p. 177-179). Esse modelo é fruto daquelas agendas sensíveis que passaram a ser objeto de interesse de cientistas da religião no final do século XX (p. ex. crítica de gênero, pós-colonialismo, migrações, intolerância religiosa etc.), e pode estar inserido dentro do quarto modelo de ciência da religião descrito por Pieper, tanto quando pode fazer parte das agendas de cientistas da religião que buscam a formação do ser humano e a promoção da cidadania.

O terceiro modelo ideal descrito por Cavallin (2021, p. 179-181) é o da aplicação utilitária da ciência da religião, visando oferecer serviços às demandas sociais concretas (p. ex. religião e saúde, combate



ao terrorismo, redução do recrutamento dos cidadãos a movimentos e ideologias violentos etc.). Esse é um tipo de aplicação da ciência da religião que é mais comumente encontrado no segundo modelo de Pieper, focado na formação da cidadania, e usualmente é compartilhado também com a teologia prática (modelo 1 de Pieper).

O último modelo ideal de Cavallin (2021, p. 181-183) diz respeito a uma busca da ciência da religião aplicada pela promoção dos direitos humanos. É o exemplo de motivo de aplicação tanto de Tim Jensen quanto de Udo Tworuschka, embora o entendimento e a forma como eles fazem isso é distinta, tal como foi mencionado na seção anterior. É aqui que jazem as ações sociais de cientistas da religião contra a intolerância e o fanatismo religioso. Usualmente esse último modelo de Cavallin está mais inclinado ao segundo tipo de ciência da religião descrito por Pieper (exemplo de Tworuschka), embora seja possível também encontrar aplicações com esse objetivo seguindo o quarto modelo descrito por Pieper (exemplo de Tim Jensen).

MODELOS DE APLICAÇÃO DA CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Concluindo, para além do que se está aplicando (o que se entende por ciência da religião) e por que estamos aplicando (a justificativa pela aplicação), é importante se ter claro *como* aplicar a disciplina. Pouquíssimos foram os autores na ciência da religião que pensaram em métodos de aplicação de nossa ciência – com exceção dos religionistas e fenomenólogos da religião, identificados como precursores de um modelo de ciência da religião prática que hoje enfrenta grande resistência no coletivo internacional da disciplina.

Em sua tese sobre a ciência da religião aplicada, Costa (2019) propõe um modelo de aplicação que divide o ramo praxeológico da



disciplina em quatro métodos possíveis: (1) classe da educação; (2) classe da comunicação pública; (3) classe da mediação sociocultural; e (4) classe das políticas públicas. De acordo com o autor, “todas as classes de métodos do ramo da Ciência da Religião Aplicada se baseiam no conhecimento específico que cientistas das religiões adquirem através de seus dois ramos clássicos [(1) estudo empírico da religião e (2) estudo sistemático da religião]” (Costa, 2019, p. 159-160).

Costa (2019, p. 158-159) atenta que o estado da questão demonstra que com exceção do primeiro meio – classe da educação –, os outros locais de aplicação da ciência da religião são incipientes, necessitando ainda de serem mais bem desenvolvidos. Além disso, esse cientista da religião brasileiro preferiu não adotar uma aplicação orientada a áreas (p. ex. ciência da religião aplicada ao direito, ou ciência da religião aplicada à medicina), por entender que a aplicação por áreas pode ser direcionada a mais de uma classe. Por exemplo, um cientista da religião que trabalha com a saúde pode tanto auxiliar na mediação sociocultural entre equipes multidisciplinares nas unidades de saúde quanto prestar consultorias ao Estado a respeito de leis e políticas públicas que tratam das questões religiosas na saúde pública.

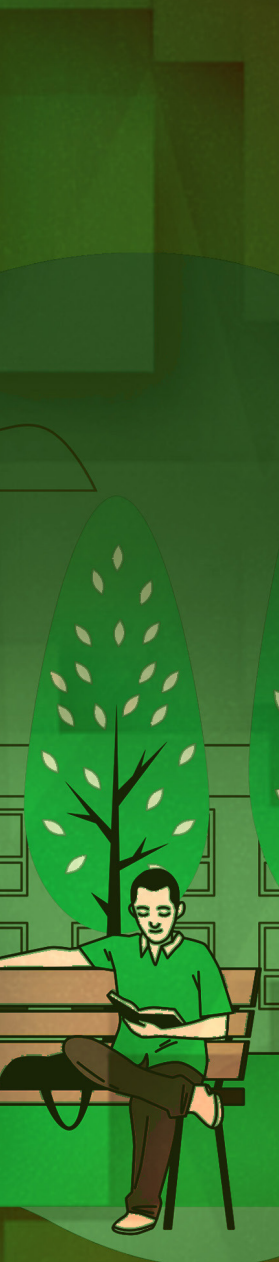
A classe da educação é “caracterizad[a] por métodos de adequação didática da pesquisa em Ciência da Religião para o ambiente escolar. O objetivo da aplicação dessa ciência no contexto escolar é proporcionar a formação de cidadãos, moldados pela didática própria desse meio, que adéqua e transpõe os saberes científicos à escola” (Costa, 2019, p. 159). É, basicamente, um modelo de ciência da religião aplicada ao ensino religioso escolar não confessional, tal como preconizado pela ACREPA no Brasil, ou pelo sistema de educação da Suécia, que torna o ensino religioso algo em acordo com a laicidade do Estado, retirando das religiões a função de ministrar essa unidade de aprendizagem no formato catequético.



O segundo meio, a *classe da comunicação pública*, está relacionado a “propostas que instrumentalizem a prática profissional de cientistas das religiões [...] em jornalismo, mídias, turismo ou museus” (Costa, 2019, p. 159). De acordo com o cientista da religião mineiro, esses ambientes tem em comum uma linguagem adaptada do conhecimento produzido pela academia para as massas, o que por vezes acaba também sendo mesclado à cultura local para ampliar a abrangência da informação que se pretende transmitir.

A *classe da mediação sociocultural* “pode ser pensada em diferentes contextos, tendo em comum o objetivo de cientistas das religiões atuarem profissionalmente através de intervenções diretas ou na assistência de quem intervêm diretamente para solucionar problemas sociais” (Costa, 2019, p. 159). Os métodos de intervenção, nesse caso, dizem respeito a uma melhoria na convivência de diferentes grupos religiosos, seguindo as leis locais e os tratados internacionais a respeito das liberdades individuais e coletivas.

Por fim, a *classe das políticas públicas* “se diferencia por não ser nem uma adaptação didática, nem ações diretas com cidadãos. Seus métodos consistem em planejamento, assessoramento ou escrita de políticas afirmativas, normas públicas e organização social de cidadãos em temas que envolvam questões religiosas” (Costa, 2019, p. 159). É um meio de aplicação que deve proporcionar o equilíbrio da convivência civil e a proteção do bem público. Para tanto, deve evitar tanto o cerceamento da liberdade religiosa como as tentativas de interferência das religiões na esfera pública.



REFERÊNCIAS

BRASIL (Ministério da Educação). **Base nacional comum curricular**. Brasília: MEC, 2018.

CAVALLIN, Clemens. Ciência da religião aplicada: quatro tipos ideais. **REVER: Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 21, n. 1, p. 171-189, 2021.

COSTA, Matheus Oliva da. **Ciência da religião aplicada como o terceiro ramo da Religionswissenschaft**: história, análises e propostas de atuação profissional. 2019. 253 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

JAPIASSU, Hilton. **A crise das ciências humanas**. São Paulo: Cortez, 2012.

JENSEN, Tim. De cientista da religião respeitado a político disfarçado: o destino de um cientista da religião que se torna pessoa pública? Reflexões após a polêmica das charges de Maomé na Dinamarca e mais de 25 anos como especialista em mídia. SEMINÁRIO DE CIÊNCIA DA RELIGIÃO APLICADA, 3., São Paulo, 2019. **Anais eletrônicos...**

PIEPER, Frederico. Ciência(s) da(s) Religião(ões). In: JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo; BRANDENBURG, Laude Erandi; KLEIN, Remí (orgs.) **Compêndio do ensino religioso**. São Leopoldo; Petrópolis: Sinodal; Vozes, 2017, p. 131-139.

ROLL-HANSEN, Nils. **Why the distinction between basic (theoretical) and applied (practical) research is important in the politics of science**. London: AHRC, 2009.

SHARPE, Eric. **Comparative religion: a history**. 2. ed. New York; London: Columbia University, 1986.

TWORUSCHKA, Udo. Considerações sobre a ciência prática da religião. In: STERN, Fábio L.; COSTA, Matheus Oliva da (orgs.). **Ciência da religião aplicada: ensaios pela autonomia e aplicação profissional**. Porto Alegre: Fi, 2018, p. 31-61.

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

USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfred; PASSOS, João Décio (orgs.). **Dicionário de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, Loyola, Paulus, 2022, p. 706-711.



2

Matheus O. Costa

**CIÊNCIA DA RELIGIÃO
APLICADA COMO
TERCEIRO RAMO DA
RELIGIONSWISSENSCHAFT:
UMA CONTINUAÇÃO À TESE DE JOACHIM WACH**

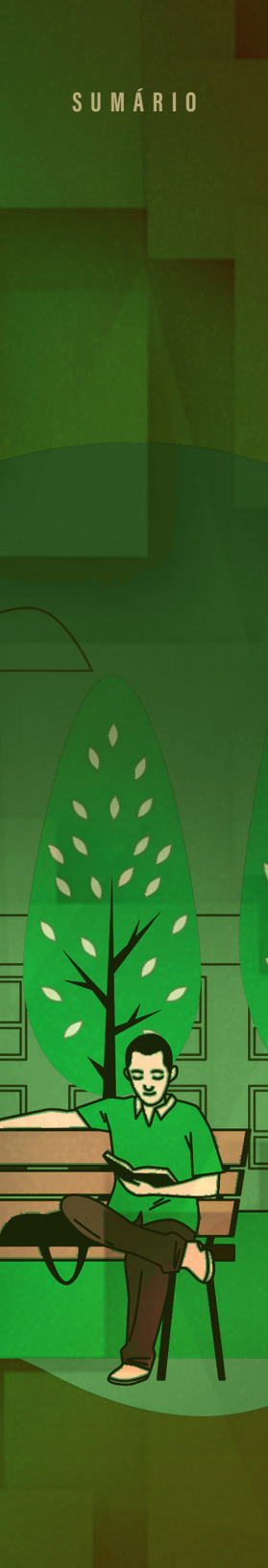


INTRODUÇÃO

Em 1924 Joachim Wach sistematizou o debate que começou em 1870 com Max Muller sobre como a ciência da religião (*Religionswissenschaft*) se organiza internamente. Para Wach (1988; 2018), essa ciência é subdividida entre dois ramos, o *sistemático* e o *empírico*, e o presente texto defende a tese de que devemos adicionar um novo terceiro ramo constitutivo da área: o *aplicado*. Para tanto, vamos realizar uma breve conceituação histórica e teórica da ciência da religião, que inclui a própria divisão da área de Wach. Em seguida, vamos apresentar a noção de taxonomia das ciências de Charles Peirce, mostrando como a noção de “ramos” e termos afins pode ser utilizada para entender as subáreas da ciência da religião. Dessa forma, este texto é uma contribuição ao debate teórico sobre o que é a ciência da religião aplicada.

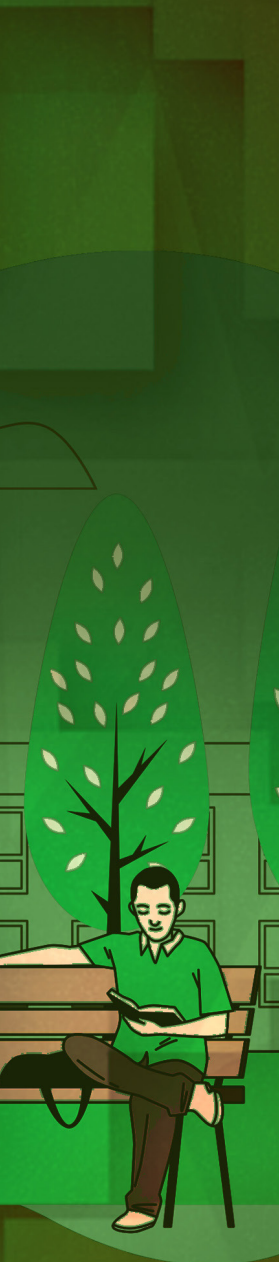
FASES HISTÓRICAS DA CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Para ter uma visão panorâmica da história da ciência da religião, usamos, sobretudo, dois clássicos da área. O primeiro é o *Classical approaches to the study of religion: aims, methods and theories of research*, de Jacques Waardenburg (1999 [1973]), e o segundo é o *Comparative religion: a history*, de Eric Sharpe (1986 [1975]). Com base nessas obras amplamente aceitas internacionalmente, e em muitas outras leituras em português (em especial, Pieper, 2017; Stern, Costa, 2017; Usarski, 2013), mostramos a seguir uma síntese do que entendemos como as fases ou recortes históricos da área.



Observamos quatro fases históricas da ciência da religião.

- (1) *A fase de formação* ocorreu das décadas 1850-1870 do século XIX até as primeiras décadas do século XX. É marcada por um grande acúmulo de informações sobre as várias religiões do mundo por parte de europeus, num contexto de expansão colonialista, explosão de novas teorias e métodos de pesquisa amparados pelo evolucionismo e historicismo, e institucionalização da área em departamentos universitários e publicações. Essa institucionalização teve mais sucesso nos casos em que cientistas das religiões conseguiram independência institucional de teólogos e outras fontes confessionais, o que reflete o interesse em se ser uma ciência secular e social.
- (2) *A fase de predominância fenomenológica* ocorreu entre as décadas de 1920-1930 e as duas últimas décadas do século XX, marcada pelo fim da hegemonia da visão evolucionista e comparativista. Pode ser distinguida pela difusão internacional da área através de autores e teorias da fenomenologia clássica da religião, de bases hermenêuticas e com métodos comparativista e classificadores. Por outro lado, durante o mesmo período seus opositores se especializavam em um historicismo filológico focado nas religiões que estudavam. Ambos os grupos, fenomenológico e histórico-filológico, caracterizam-se por se esforçarem por criar novos métodos para suprir a decadência da perspectiva teórica da fase anterior, mas pouco se tem registro quanto a novas teorias.
- (3) *A fase autocrítica*, que começa na segunda metade do século XX, com mais nitidez na passagem para o século XXI; ou seja, ocorre inicialmente em paralelo com a fase de domínio fenomenológico. Caracteriza-se por críticas internas e externas contra abordagens fenomenológicas, abrindo espaço para uma renovação teórico-metodológica e uma “virada material”. Essa última se dá pelo uso de teorias cognitivas e neurológicas



como bases para pesquisas explicativas e comparativas, pesquisa de campo ao invés de estudos de textos, uso mais frequente de teorias de outras áreas (interdisciplinaridade), e maior atenção às críticas desconstrucionistas – sobretudo a crítica de gênero e o descolonialismo.

Sobre este último termo, mesmo tendo nascido no contexto de maior colonialismo europeu, desde os fundadores da área existe a preocupação com a questão do diálogo inter-religioso e do combate à intolerância. No entanto, na história da área, quando um cientista das religiões defendia essas agendas enquanto uma *prática*, geralmente apresentava viés confessional direto ou indireto. Isso fez grande parte dos autores da área rejeitarem aplicações práticas dessa ciência, como um risco para a integridade e independência secular da sua área. Esse conflito é chamado por Sharpe (1986, p. 252, 295) de “controvérsia ‘pura versus aplicada’” e divide até hoje a opinião de autores da área sobre se a sua ciência deve incluir aplicações ou deve ser somente uma ciência básica (teórico-empírica).

Recentemente pode ser notada uma literatura especializada, concentrada nas obras de Klöcker e Tworuschka (2008), Passos e Usarski (2013), e Stern e Costa (2018), que defende a aplicação prática da Ciência da Religião de maneira mais sistemática. Isso mostra o desenvolvimento de uma nova fase. (4) *A fase da ciência da religião aplicada* foi iniciada como reflexão teórica sistemática, somada a propostas claras e instrumentalizáveis no século XXI, na Alemanha e no Brasil. Trata-se de um resultado da terceira fase, que ocorre paralela a ela, e reflete uma necessidade profissional interna tanto quanto uma demanda social externa.



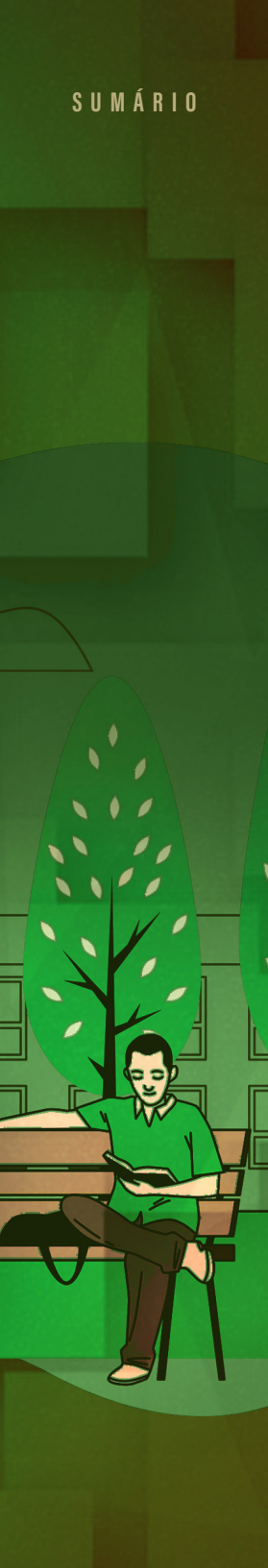
TAXONOMIA DA CIÊNCIA DA RELIGIÃO DE JOACHIM WACH

Na descrição anterior, pode-se notar implicitamente que a área apresenta algumas polaridades internas concebidas complementares: uma que tende ao específico, histórico e contingente, e outra que tende ao universal, comparativo e estrutural. Essa ambiguidade foi apontada já pelos pais fundadores da área, M. Muller (1882, p. 16-17) e C. Tiele (1897, 27; 2018, p. 228), que esboçaram os rudimentos de uma divisão taxonômica interna da área. Modelos de taxonomia tripla também sugeriram, geralmente indicando a fenomenologia como mediadora das duas polaridades integradoras da área, geralmente por ser mais sistematizadora e classificatória.

Há outra questão colocada pelos cientistas das religiões sobre sua organização interna. É a relação da ciência da religião com algumas “subdisciplinas auxiliares” de outras ciências, como a psicologia, a sociologia e a antropologia da religião. Alguns viam estas últimas como próprias da ciência da religião, enquanto outros as veem como apenas área de intercessão e diálogo.

Um importante autor que mantém a taxonomia binária, ao mesmo tempo em que usa fortemente das referências fenomenológicas e hermenêuticas, é Joachim Wach (1958, 1988, 2018). O desenvolvimento de uma taxonomia interna dessa ciência mais amplamente aceita até hoje foi criado por este autor em 1924. Wach (1988, 2018) defendeu a seguinte divisão, que acabou se tornando clássica, entre dois ramos da ciência da religião: o *sistemático* e o *empírico*, entendidos como dois ramos complementares que se nutrem mutuamente e produzem a ciência da religião (*Religionswissenschaft*).

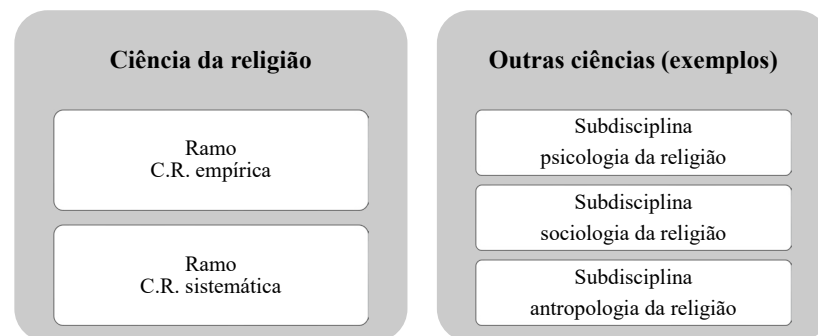
Os estudos empíricos sobre casos culturais-religiosos específicos são meramente informações sem as teorias, métodos e modelos de classificação do ramo sistemático. E os estudos sistemáticos



são generalizações abstratas vazias sem as bases materiais fornecidas pelo ramo empírico. Isso já mostra duas habilidades fundamentais a todos os cientistas das religiões. Por um lado, eles devem saber realizar estudos específicos, de preferência sendo especialista em uma(s) religião(ões), suas línguas e contexto histórico-cultural. Por outro lado, devem ser capazes de organização sistemática, explicando ou interpretando os vários estudos de caso, tendo, assim, uma visão panorâmica da história geral das religiões.

Quanto à questão das “subdisciplinas auxiliares”, Wach (1988) foi bem claro: psicologia da religião, mesmo que seja de grande utilidade a cientistas das religiões, é uma subárea específica da psicologia. O mesmo pode ser dito de qualquer outra “disciplina auxiliar”: sociologia da religião, antropologia da religião, geografia da religião, história da religião e qualquer coisa do gênero. Isso significa que se um cientista das religiões cursar uma disciplina de sociologia da religião ou psicologia da religião, isso não o torna sociólogo ou psicólogo da religião. Também, se um psicólogo ou sociólogo fizer uma disciplina de religiões comparadas ou história das religiões, ele não se torna cientista das religiões.

Figura 1 – Ramos da ciência da religião versus disciplinas auxiliares



Fonte: Elaboração do autor (2019).

TAXONOMIA DAS CIÊNCIAS PEIRCIANA

Na virada do século XIX para o XX, Charles Pierce (1997) propôs uma classificação (ou taxonomia) das ciências dentro da sua epistemologia pragmática. Ele não inventou as terminologias usadas, mas as organizou de um modo fundamentalmente lógico. Peirce (1997, p. 103) afirma que sua classificação tipológica é pautada por critérios realistas, e não pelo que a ciência deveria ser, bem como é um resultado de como as ciências estavam no seu momento histórico.

Este autor concebia toda ciência como uma construção ativa de um conjunto de seres humanos atuantes, que são constituídas por: objeto de estudo, fonte material, métodos, tipo de produto, e relações com outras ciências (Paschoale, 1989, p. 75). Para sua classificação das ciências, o que se busca são tipos *reais* ou *naturais*, ou seja, os elementos de cada tipo têm objetivos finais que lhe são comuns entre eles e singulares em relação a outras classes. Para fins de organização, outros termos também são utilizados, porém utilizaremos somente as noções de *ramo*, *sub-ramo*, *classe*, *subclasse* e *princípio* (Peirce, 1997).

Os ramos podem ser distinguidos pelo seu objeto fundamental. Da mesma forma, sub-ramos de um mesmo ramo teriam os objetos fundamentais levemente modificados. As classes são divididas pelos métodos e produtos que lhe são específicos, e as subclasses seriam variações de métodos e produtos. Sobre os princípios, as classificações devem seguir uma subordinação e dependência para entender qual ciência é derivação da outra. Cada ciência tem seus problemas que lhe são peculiares, bem como abordam “tipos de fatos” particulares através de uma comunidade autorreferente que tem associações e publicações próprias (Paschoale, 1989, p. 77-78).

Com essa abordagem, duas classificações podem ser feitas. A primeira segue o princípio de que cada ciência busca responder a



problemas que lhe são singulares. Peirce (1997) entendeu que há três ramos da ciência: um ramo (1) teórico empírico, com sub-ramos (1a) de descobrimento e (1b) de revisão, e um ramo (2) prático. Isso significa que as ciências teóricas têm objetos diferentes dos das ciências aplicadas. As ciências teóricas têm como objetos de estudos fundamentais problemas abstratos (sub-ramo de descobrimento) ou problemas sistemáticos (sub-ramo de revisão). Já as ciências do ramo prático tem como objeto problemas que exigem soluções práticas, que exigem criação de técnicas.

A segunda classificação que podemos extrair da ideia peirceana é a noção de hierarquia ou subordinação das ciências. Segundo a lógica desse autor, das ciências e do sub-ramo das descobertas derivam classes de ciências, das quais por sua vez derivam subclasses. Além disso, há relações de dependência, sendo que a mais relevante é que as ciências práticas dependem das teóricas (Paschoale, 1989, p. 78-79). Por exemplo, a medicina, enquanto uma ciência aplicada, necessita das descobertas da biologia, da física e da química para ter fundamentos que possibilitem uma prática mais eficaz; a pedagogia necessita da psicologia e da sociologia para pensar práticas educacionais de relevância.

Saber dessa importância é interessante, inclusive, para as políticas públicas para as ciências, já que geralmente as ciências básicas (teóricas, na linguagem de Peirce) recebem pouco investimento por falta de compreensão dos políticos da importância delas para a realização das ciências aplicadas. Da mesma forma, os formados nas ciências aplicadas são quem utilizam profissionalmente as teorias das ciências básicas. Há, então, uma dialética harmônica entre esses dois ramos das ciências, já que um necessita de e completa o outro: um gera tecnologia e técnica, mas é somente as ciências teóricas ou básicas que criam conhecimentos autorais que podem fomentar as tecnologias e técnicas (Roll-Hansen, 2009).



APLICAÇÃO PRÁTICA: O NOVO TERCEIRO RAMO DA CIÊNCIA DA RELIGIÃO

A taxonomia das ciências peirciana nos fornece vários elementos lógicos para uma classificação das ciências atuais. Para este breve texto, importa a luz que Peirce nos dá para entender as diferenças entre as ciências básicas e as aplicadas. Utilizando da lógica peirciana, mas continuando o debate iniciado por Wach em 1924, com o vocabulário próprio, vamos atualizar a taxonomia da ciência da religião.

Já é consensual de que a ciência da religião se insere nas ciências humanas e sociais, que são suas bases ou raízes. Seguindo a metáfora da árvore, um dos troncos dessa raiz é a ciência da religião, e, dessa forma, ela tem ramos que lhe são próprios. A divisão mais bem aceita é a de Wach (1988, 2018), entre os ramos empírico e sistemático, que são complementares, e partem do pressuposto de que a área é uma ciência teórica empírica. Considerando a *Religionswissenschaft* como uma unidade, estes ramos de Wach seriam equivalentes ao que Peirce chama de sub-ramos da descoberta (ciência da religião empírica) e da revisão (ciência da religião sistemática), ambos do ramo das ciências teóricas.

Mas a ciência da religião não trabalha somente com pesquisas teórico-empíricas. No campo da “educação básica”, nos termos brasileiros, cientistas das religiões têm realizado aplicações pedagógicas da sua área desde a década de 1960 na Suécia, na Inglaterra (Almén, Øster, 2000; Berglung, 2013), e, posteriormente, também na Dinamarca e Alemanha (Alberts, 2008; Jensen, 2007; Usarski, 2007). O Brasil tem uma história singular nesse sentido, já que, ao ter um “ensino religioso não confessional”, foi o único país do mundo que se preocupou com a formação dos docentes nesse quadro. Isso ocorre devido ao fato de



que a noção de “licenciatura”, enquanto um tipo de educação superior especializada em formação docente, mas de igual peso jurídico em relação ao bacharelado, é algo inédito na história da educação mundial. Devido a essa singularidade, somente no Brasil há graduações em ciência da religião do tipo “licenciatura” (Pieper, Rodrigues, 2017).

Tudo isso mostra que a ciência da religião já vem sendo aplicada profissionalmente, pelo menos na educação escolar básica, desde os anos 1960. Além disso, como dissemos anteriormente, desde 2008 surgiram reflexões sistemáticas sobre o que seria a ciência da religião prática ou aplicada, de uma maneira não antes registrada. Bem com começaram a serem propostas outras possibilidades práticas de maneira mais instrumental, de modo que graduados na área possa realizar essa aplicação como atuação profissional com base nas pesquisas desenvolvidas pelos colegas da pós-graduação, como na área da saúde, em observatórios da diversidade religiosa ou em cursos livres (Stern, Costa, 2018).

Esse movimento, com ênfase no caso brasileiro, mostrou uma forma de resolver a “controvérsia da ciência pura versus aplicada”: os cientistas das religiões pesquisadores, pós-graduados, são quem produzem os dois primeiros ramos clássicos da área; no entanto, são cientistas das religiões formados no contexto profissional, das graduações, quem são treinados para a aplicação prática da sua área. Dessa forma, defendemos que a ciência da religião aplicada deve ser acrescentada como o novo terceiro ramo que constitui essa ciência como um todo.

Considero a ciência da religião um novo ramo, e não apenas um sub-ramo dos dois outros ramos existentes, pois seus métodos visam à solução de problemas, e não somente pesquisa básica. Seu objeto são os problemas práticos, profissionais e cotidianos, como a intolerância religiosa e todo tipo de discriminação que vá contra os Direitos Humanos, e não problemas sobre a história de uma religião ou de comparação. No entanto, suas teorias devem ter como fonte as

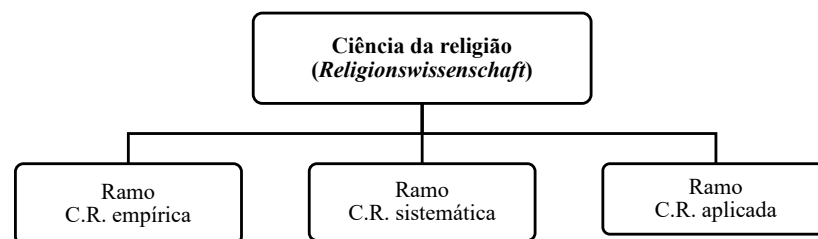


produções dos dois ramos clássicos, da ciência da religião empírica e da ciência da religião sistemática, somados a treinamentos práticos nas áreas de atuação. Assim, o ramo da aplicação é constitutivo da ciência da religião porque se baseia na pesquisa básica (teórica empírica) da própria área.

A ciência da religião aplicada é uma ligação entre sua ciência básica e a atuação profissional, ao realizar a *aplicação* da ciência da religião. Lembremos que o termo "aplicação", do latim *applicare*, tem o sentido justamente de conexão entre duas partes, somada à ideia de dedicação e de pôr em prática (Machado, 1956, p. 227). Ela assegura a existência da ciência da religião no mercado universitário enquanto área, e fornece motivos financeiros e práticos para ter mais pessoas se formando como cientistas das religiões atuando no mundo profissional.

O caso da aplicação da área na educação básica sueca é exemplo de sucesso: a necessidade de professores de ensino religioso não confessional serem formados por departamentos de Ciência da Religião fortaleceu institucionalmente a área (Stausberg, Engler, 2011). Para que a área e seus formados possam se manter além de um mercado tão restrito de docência em programas de pós-graduação, a comunidade científica da ciência da religião precisa entender a *aplicação* como seu terceiro ramo constitutivo. Delineado seu lugar e seu papel na área, finalizamos o texto com um diagrama que ilustra a nossa tese.

Figura 2 - Taxonomia atualizada da ciência da religião



Fonte: Elaboração do autor (2019).

REFERÊNCIAS

ALBERTS, Wanda. Didactics of the study of religions. **Numen**, Leiden, v. 55, n. 2, p. 300-334, 2008.

ALMÉN, Edgar; ØSTER, Hans Christian. **Religious education in Great Britain, Sweden and Russia**. Linköping: Linköping University, 2000.

BERGLUND, Jenny. Swedish religion education: objective but marinated in Lutheran Protestantism? **Temenos: Journal of The Finnish Society for the Study of Religion**, Turku, v. 49, n. 2, p. 165-184, 2013.

CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Pierre Daniel. **Manual of the science of religion**. London: Longmans, Green, 1891.

CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Pierre Daniel. **História das religiões**. 2ª ed. Lisboa: Inquérito, 1940.

JENSEN, Tim. La Educación Religiosa en las escuelas públicas como necesidad en un Estado secular: una perspectiva danesa. **Bandue: revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones**, Madrid, n. 1, p. 135-154, 2007.

KLÖCKER, Michael; TWORUSCHKA, Udo (Eds.). **Praktische Religionswissenschaft: ein Handbuch für Studium und Beruf**. Köln: Böhlau Verlag, 2008.

MACHADO, José Pedro. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**: primeiro volume A-B. Lisboa: Confluência, 1956.

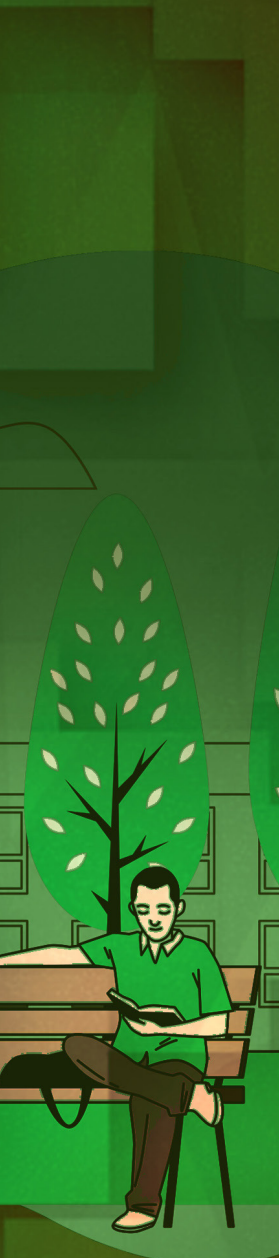
MULLER, Friedrich Max. **Introduction to the science of religion**: four lectures delivered at the Royal Institution in February and May, 1870. new ed. London: Longmans, Green & Co., 1882.

PASCHOALE, Conrado. **Geologia como semiótica da natureza**. Mestrado em Comunicação e Semiótica. São Paulo: PUC-SP, 1989.

PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2013.

PEIRCE, Charles Sanders. **Escritos filosóficos**. Zamora: Colegio de Michoacán, 1997.

PIEPER, Frederico. Ciência(s) da(s) Religião(ões). In: JUNQUEIRA, Sérgio; BRANDENBURG, Laude; KLEIN, Remi (orgs.). **Compêndio do ensino religioso**. São Leopoldo; Petrópolis: Sinodal; Vozes, 2017, p. 131-138.



PIEPER, Frederico; RODRIGUES, Elisa. Licenciatura em Ensino Religioso. *In*: JUNQUEIRA, Sergio; BRANDENBURG, Laude; KLEIN, Remi (orgs.). **Compêndio do ensino religioso**. São Leopoldo; Petrópolis: Sinodal; Vozes, 2017, p. 277-285.

ROLL-HANSEN, Nils. **Why the distinction between basic (theoretical) and applied (practical) research is important in the politics of science**. London: AHRC, 2009.

SHARPE, Eric J. **Comparative religion: A history**. 2nd ed. London: Duckworth, 1986.

STAUSBERG, Michael; ENGLER, Steven. Crisis and creativity: opportunities and threats in the global study of religions. **Religion**, London, v. 41, n. 2, p. 127-143, 2011.

STERN Fábio L.; COSTA, Matheus O. Metodologias desenvolvidas pela genealogia intelectual da Ciência da Religião. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 14, 2017, p. 70-89.

STERN Fábio L.; COSTA, Matheus O (orgs.). **Ciência da religião aplicada: ensaios pela autonomia e aplicação profissional**. Porto Alegre: Fi, 2018.

TIELE, Cornelius Petrus. **Elements of the science of religion: Part I: Morphological**. Edinburgh: Charles Scribner's Sons, 1897.

TIELE, Cornelius Petrus. Concepção, objetivo e método da Ciência da Religião. **REVER: Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 18, n. 3, p. 217-228, 2018.

USARSKI, Frank. Ciência da Religião: uma disciplina referencial. Em: SENA, Luzia (org.). **Ensino religioso e formação docente: Ciências da Religião e Ensino Religioso em diálogo**. 2ª Ed. São Paulo: Paulinas, p. 47-62, 2007.

USARSKI, Frank. História da Ciência da Religião. Em: PASSOS, João Décio e USARSKI, Frank (orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulus, 2013. p. 51-62.

WAARDENBURG, Jacques. **Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research. Introduction and Anthology**. 2nd ed. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1999 [1973].

WACH, Joachim. The History of Religions: theoretical prolegomena to its foundation as a scholarly discipline (1924). *In*: WACH, Joachim. **Introduction to the history of religions**. Macmillan: New York, 1988, p. 1-150.

WACH, Joachim. Os ramos da Ciência da Religião. **REVER: Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 233-253, 2018.



3

Matheus O. Costa

CONDIÇÕES E MÉTODO BÁSICO PARA A PRÁTICA DA CIÊNCIA DA RELIGIÃO APLICADA*

*

Texto originalmente publicado no dossiê de ciência da religião aplicada da *REVER: Revista de Estudos da Religião* (v. 22, n. 2, 2022).

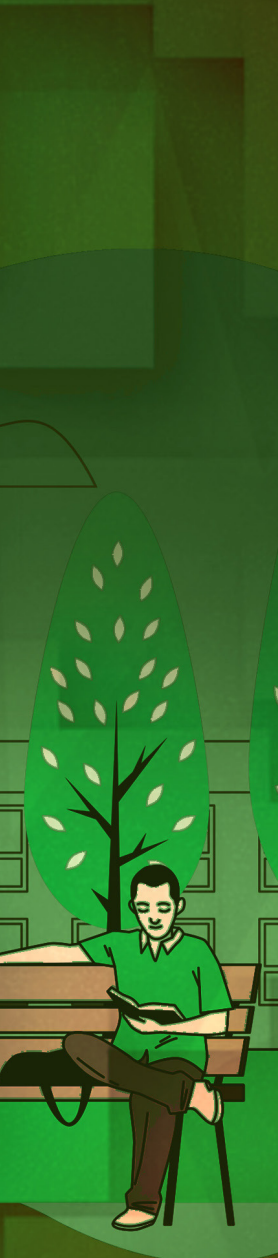
DOI: 10.31560/pimentacultural/2024.11086.3



INTRODUÇÃO

Este é um texto de filosofia da ciência da religião – ou seja, de filosofia da ciência focada nos problemas e temas da disciplina “ciência da religião” (doravante “C.R.”). Já existem há décadas sub-ramos da filosofia da ciência que pesquisam ciências específicas, como a “filosofia da física”, a “filosofia das ciências sociais” ou “filosofia da medicina”. Porém, não encontrei ainda registros do termo “filosofia da ciência da religião” – mesmo em inglês, termos como “*philosophy of religious studies*” ainda são raros e têm sentido amplo demais, no sentido de filosofar sobre o campo multidisciplinar de pesquisa sobre religiões (p. ex.: Schilbrack, 2016), diferente do que proponho aqui. O texto abrange três temas: (1) metateoria e filosofia da ciência aplicada à C.R.; (2) como transpor saberes da pesquisa básica em C.R. para a aplicação prática da C.R.; e (3) discutir metodologicamente como aplicar a C.R. mantendo seus limites disciplinares, em especial o agnosticismo metodológico e suas divisões em ramos empírico, sistemático e aplicado (Wach, 2018; Costa, 2019).

O meu objetivo é defender que a C.R., em seu ramo aplicado e voltado à atuação profissional, somente pode ser realizada: (1) por pessoas formadas na área, ou seja, por cientistas das religiões (ou, em casos de “notório saber” em C.R.); e (2) se for baseada na pesquisa básica em C.R., tanto teórica quanto empírica, ainda que certamente possa ter outras bases também. Para alcançar esse objetivo, nosso método consistirá basicamente do principal recurso da escrita filosófica, a argumentação. Mais precisamente, usarei do método argumentativo persuasivo, que defende uma tese sobre um determinado problema buscando convencer as leitoras e leitores sobre as vantagens daquela posição (Campos, 2022, p. 59-68). O problema principal a que busco responder é: de que forma é possível a realização efetiva de uma aplicação prática da C.R.? A seguir buscarei responder a esse problema, tendo em vista nosso objetivo e método.



O artigo está estruturado em três partes. A primeira parte é uma discussão metateórica feita a partir de bases da filosofia da ciência para distinguir a singularidade da C.R. em relação a outras ciências. A segunda parte é uma defesa da necessidade de formação em C.R. para produzir C.R. básica e aplicada. Por fim, a terceira parte vai apontar um método simples que serve de ponto de partida para realizar a aplicação profissional de C.R. por parte de cientistas das religiões: usar pesquisas básicas (empíricas e teóricas) produzidas por cientistas das religiões como fundamento para fazer C.R. aplicada.

DISTINGUINDO A C.R. DE OUTRAS CIÊNCIAS

Entendo que a C.R. é uma ciência social que nasceu teoricamente e institucionalmente na década de 1870 por um *coletivo de pensamento* específico, que, por sua vez, sustenta certo *estilo de pensamento* (Costa, 2019). Para Fleck (2010), todo coletivo social, com um tempo e diálogo, acaba gerando um estilo de pensamento, que é a “percepção direcionada em conjunção com o processamento correspondente no plano mental e objetivo” (Fleck, 2010, p. 149). Tais percepções são direcionadas conforme uma “atmosfera” própria que contém dois aspectos interconectados: a disposição “para um sentir seletivo” e a disposição “para um agir direcionado correspondente” (Fleck, 2010, p. 149). A comunidade que nutre um estilo de pensamento é um coletivo de pensamento, podendo haver subestilos de pensamento portados por diferentes coletivos dentro do coletivo maior.

Uma investigação de filosofia da ciência sobre a C.R. a partir de Kuhn (1998) poderia observar “paradigmas” que se superam, de forma a predominar uma “ciência normal” paradigmática em cada período de tempo. Contudo, entendo que a história da C.R. mostra muito mais a existência de diversos estilos de pensamentos internos



aos seu coletivo que disputam espaço e, por vezes, misturam-se dentro do estilo de pensamento mais amplo da C.R.. P. ex., podemos observar ao longo da história da C.R. constantes “brigas de métodos” e abordagens focadas em filologia, em comparação, em análise histórico-comparativa, em hermenêutica fenomenológica, em materialismo cognitivista, em concepções disciplinares, em concepções multidisciplinares e tantas outras (cf. Sharpe, 1986; Eliade, 1989; Terrin, 1998; Vásquez, 2011; Pettazzoni, 2016; Hanegraaff, 2017; Figueiredo, 2022). Mesmo o recente ramo da C.R. aplicada teria diversos tipos que se fundamentam em formas singulares de concepção de ciência e de mundo, como os quatro tipos identificados por Cavallin (2021). Em termos da taxonomia da área (ou seja, como ela se organiza internamente), desde a tese de Joaquim Wach (2018), de 1924, a C.R. é compreendida a partir de dois ramos, o sistemático e o empírico, tendo sido proposto, mais recentemente, também o terceiro ramo, o aplicado (Costa, 2019).

Apesar de sua diversidade interna em termos de abordagens teórico-metodológicas, a C.R. tem um estilo de pensamento central que se mantém desde a sua fundação na década de 1870. Qualquer manual sério de C.R. que apresente a história da área indica a solidificação da sua estrutura interna pelos ramos clássicos – o empírico e o sistemático –, ainda que estes possam assumir outros nomes (história da religião e fenomenologia da religião, estudos empíricos e estudos comparativos etc.). Também podemos dizer que qualquer um que produz C.R. enquanto ciência autônoma buscou contribuir com o que entendo ser o seu *objetivo central*: conhecer em termos proposicionais expressões observáveis das religiões produzidas pela humanidade de forma cientificamente orientada. Um conhecimento científico pode ser entendido, principalmente, como saber confiável, epistemicamente bem justificado (Hanssen, 2021). E, no caso de uma ciência social e humana como a C.R., precisa também que suas proposições sejam verificáveis em relação ao que é observável nas sociedades humanas. Assim, entendo que a C.R. é uma disciplina científica que, em sua pesquisa básica, investiga as expressões



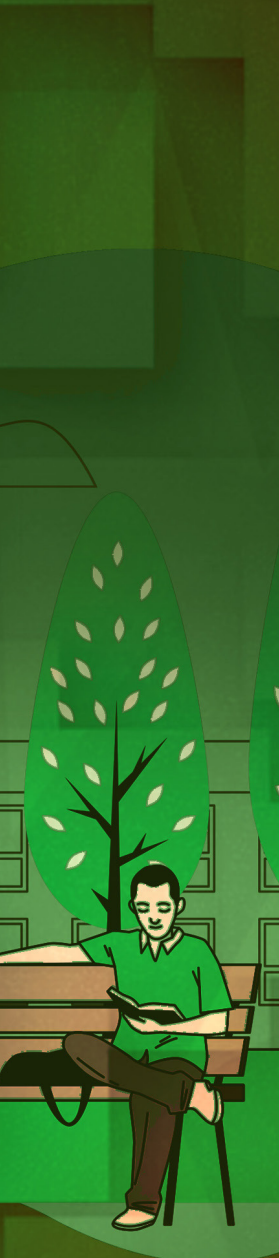
observáveis das religiões da humanidade de forma empírica e/ou teórica; na sua forma aplicada, o cientista das religiões realiza intervenções profissionais práticas estando cientificamente orientado. Sobre essa última parte da definição, vamos esclarecer mais à frente.

Esclarecida nossa perspectiva sobre o que entendemos ser a C.R., é necessário estabelecer as fronteiras com outras áreas científicas. O *problema da demarcação*, como é mais conhecido em filosofia da ciência, busca entender a distinção entre o que é ciência e o que não é, bem como entre as próprias ciências entre si. Peter Achinstein (2004), sintetizando o debate do problema da demarcação, propõe cinco aspectos centrais a serem avaliados sobre uma ciência: "1) é empírica; 2) procura certezas; 3) procede utilizando um método científico; 4) descreve o mundo observável, não um mundo não observável; e 5) é cumulativa e progride". As ciências: (1) são empíricas por buscar produzir conhecimentos proposicionais que sejam observáveis pelos sentidos empíricos; (2) procuram certezas no sentido de buscar as informações, explicações ou interpretações que sejam mais probabilisticamente certas; (3) seguem métodos científicos, próprios de suas áreas acadêmicas e contextos específicos, no sentido de que cientistas têm o compromisso de seguirem *regras* do fazer científico, como o uso de hipóteses observáveis empiricamente e que sejam corretas logicamente; (4) seja por uma posição realista (há realidade independente da mente de quem observa) ou antirrealista (só é possível conhecer cientificamente o que é estritamente observável), em ambos os casos o fazer científico constrói seu conhecimento a partir do observável e/ou para inferir conclusões sobre o que é observável, mesmo que possa aceitar postulados hipotéticos como os "*quarks*", os "*qualia*" ou a "*religião civil*" para isso; (5) ao contrário de posições metafísicas, que podem ser muito bem justificadas, mas não completamente refutadas, pois sempre pode haver contra-argumentações que as defendam, as ciências progredem em seus conhecimentos através da refutação, ainda que esse processo não seja linear e dependa muito do contexto sociocultural, como autores têm postulado desde Fleck (2010 [1935]) e Kuhn (1998 [1962]).



Dentro do espectro das ciências humanas e sociais, há várias ciências distintas da C.R., como a sociologia, a antropologia, a psicologia e tantas outras. Estas, por sua vez, têm subdisciplinas específicas em que seus participantes usam sua base comum para pesquisar religiões. P. ex., sociologia da religião, antropologia da religião ou psicologia da religião. Estas subdisciplinas com o final “da religião” são entendidas pelos membros dessas áreas como pertencente à sua área geral. Ou seja, sociologia da religião é, antes de tudo, sociologia, e não outra ciência. Uma psicologia da religião responde a um vocabulário, a problemas, a objetivos e segue métodos próprios da psicologia, e não de outras ciências. Quando Freud, Jung, James ou Leuba escreveram clássicos de psicologia da religião, eles o fizeram referenciando-se e respondendo a problemáticas das suas respectivas abordagens, e não da antropologia ou da geografia. Claro que há trocas interdisciplinares na produção de conhecimento acadêmico, no entanto, também existem fronteiras disciplinares com todo um estilo de pensamento, com seu vocabulário e história singular para cada ciência, conforme os itens 3 e 5 de Achinstein (2004) mostrados anteriormente.

No campo das áreas acadêmicas que não são ciências empíricas modernas, mas sim formas de conhecimento mais teóricas e dedutivas que buscam ser também confiáveis dentro das suas perspectivas especulativas e lógicas, a C.R. se diferencia tanto da teologia acadêmica quanto da filosofia, conforme os itens 1, 3 e 4 de Achinstein (2004). O compromisso de realizar explicações ou interpretações *deste mundo* (e não explicações “sobrenaturais” ou extramundanas) é o ponto principal que diferencia a C.R. de qualquer forma de teologia, mesmo as teologias acadêmicas, já que estas já partem do pressuposto de que existe(m) o(s) ser(es) espiritual(is) a que se referem. E da mesma forma que no caso das áreas apontadas no parágrafo anterior, aqui também é o caso de que fazer “filosofia da religião” é, antes de tudo, filosofar, produzir filosofia (que *pode* incluir posições normativas, como a defesa racional ou crítica ética de elementos de uma religião). Logo, fazer filosofia da religião é



diferente de produzir C.R. básica, pois essa última é pautada necessariamente pela não normatividade (ausência de juízo de valor) e por evidências observáveis.

A C.R. busca ser uma ciência no sentido contemporâneo do termo (Achinstein, 2004; Hansson, 2021). Nesse sentido, a C.R. tem e deve continuar tendo uma estrutura investigativa predominantemente indutiva, pautada por *princípios metodológicos gerais* das ciências – como reprodutibilidade e hipóteses aptas a serem verificadas através de pesquisas empíricas (Stern, Kuhnen, 2021) –, em especial, das ciências sociais. Enquanto *métodos* consistem em práticas ou técnicas, os princípios metodológicos são *posturas* ou *atitudes* a serem tomadas pelo pesquisador durante a produção acadêmica.

Isso significa que defendo que a C.R. é *uma* ciência ou disciplina científica específica, e não um campo multidisciplinar. A ideia da C.R. como um conjunto multidisciplinar de *ciências* da religião é frágil e tem fortes consequências negativas. Se a C.R. for constituída por diversas outras ciências, mas sem ter uma singularidade própria, então o termo *ciências* em "*ciências da religião*" se refere a um aglomerado institucional que é um *locus* onde diferentes disciplinas se reúnem, sem que haja métodos nem teorias próprias da C.R.. Consequentemente, não existiriam resultados de pesquisa em C.R., mas apenas nas respectivas ciências que a compõe (sociologia, história, psicologia etc.); já que a C.R. seria apenas o *meio* institucional em que se produz o conhecimento de outras áreas, não teria fim em si mesma. Outra implicação é que quem é formado em C.R. seria educado em um pouco de cada uma das áreas que compõe esse campo, sem, no entanto, ser habilitado de modo suficiente em nenhuma dessas ciências (p. ex.: o egresso da C.R. que estudou "psicologia da religião" não é considerado formalmente "psicólogo"). Outro resultado indesejado seria um ponto que muito nos interessa: se a C.R. é um campo multidisciplinar, a C.R. aplicada seria a aplicação das respectivas disciplinas que a constituem, e não da C.R. em si mesma (sociologia aplicada ou psicologia aplicada, p. ex.).



É recorrente uma *falácia do espantalho* que afirma, equivocadamente, que a posição de *ciência* da religião seria a defesa de apenas *um método* específico da C.R.. Ao defender que a C.R. é *uma ciência* específica, não vejo qualquer motivo para observar algum método especial e exclusivo da C.R.. Ao contrário, para ser considerada uma ciência, entendo que não existe somente “um método” usado pelas ciências, mas sim princípios metodológicos comuns e a disposição para sempre seguir os métodos alinhados a tais princípios dentro dos parâmetros éticos. A C.R. compartilha métodos com outras ciências sociais, como a classificação, comparação, pesquisa documental, pesquisa de campo (com seres humanos) e análise teórica. Ao usar esses métodos dentro do ambiente e da comunidade científica, exige-se, também, a disposição de seguir princípios metodológicos das ciências modernas. Em especial, de manter o respeito para com as pessoas como agentes culturais e detentoras dos direitos humanos, e a busca por explicações ou interpretações *deste mundo*.

Mesmo que haja o compartilhamento de métodos pelas várias ciências, inclusive as sociais, cada ciência se destaca em alguns deles, adapta as metodologias para seus contextos e até adquire uma atitude metodológica que compõe seu estilo de pensamento. P. ex., os antropólogos criaram e dominam a etnografia, historiadores dominam a pesquisa documental mais do que outros cientistas, sociólogos se destacam por uso de dados estatísticos com teorias para análise social, psicólogos fortaleceram sua ciência com pesquisa experimental com maior grau de reprodutibilidade etc. Por sua vez, a C.R. se especializou desde o seu início, no século XIX, em estudos teóricos comparativos e classificativos sobre religiões a partir de dados empíricos. Por isso, o coletivo C.R. precisou elaborar termos próprios que direcionam a atitude metodológica que se espera de cientistas das religiões: o *agnosticismo metodológico*, que é a postura de suspender o juízo de valor religioso normativo diante da pesquisa sobre religiões, o que é combinado com o par conceitual original da linguística êmico/ético, em que distingue a atitude acadêmica ética (*outsider*, de fora) ao pesquisar sobre religiões, da postura



êmica (*insider*, de dentro) para estudar religiões (Smart, 1973; Stern, Costa, 2017; Stern, 2020; Stern, Kuhnen, 2021). Importante deixar claro que o agnosticismo metodológico é uma *postura a ser seguida durante a investigação* acadêmica e publicitação oral ou escrita da pesquisa como critério para a validade da produção do conhecimento confiável, *não se tratando de ser agnóstico* na vida pessoal.

A busca por produzir conhecimentos caracterizados singularmente como C.R. fez surgir a necessidade de *requisitos* para se produzir desde a perspectiva da C.R. e seus métodos em pelo menos dois sentidos. Primeiro, há (I) a necessidade de se conhecer várias religiões, principalmente as que são diferentes do contexto cultural original do pesquisador, de modo que informações das várias tradições sejam levantadas, comparadas e classificadas. Como disse Müller (2020a; 2020b), o fundador da área, quem conhece somente uma religião, de verdade, não conhece nenhuma, pois não tem o referencial empírico necessário para entender este *tipo* de fenômeno. Assim, é requisito imprescindível para ser cientista das religiões conhecer suficientemente sobre várias religiões diferentes da sua própria tradição cultural, ainda que se especialize em duas ou três delas – um pressuposto que foi afirmado desde 1870 (Müller, 2020a; 2020b). Ao estudar *exclusivamente* a própria religião ou tradição, o pesquisador se afasta do princípio epistêmico da diversidade e comparação sobre essa mesma diversidade, requisito para fazer C.R., aproximando-se da teologia.

(II) Há, também, a necessidade de *sempre* se responder ao *objetivo central* da C.R., que é conhecer de modo proposicional mais sobre as religiões de forma cientificamente orientada. Mais exatamente, o objetivo (*telos*) da C.R. é produzir conhecimentos confiáveis e verificáveis sobre tudo o que pode ser entendido como “religioso” por teorias cientificamente construídas e que seja observável empiricamente. Não se trata simplesmente de estudar academicamente sobre religiões – isso precisa ser o objetivo central de qualquer pesquisa que entenda que produza uma ciência *da religião*, e não *da sociedade, do corpo, do ambiente* etc.



Devido ao ponto anterior, é preciso esclarecer que acadêmicos de outras áreas que pesquisam sobre religiões também podem contribuir com o conhecimento confiável (científico) sobre essa temática, porém, ainda assim, não são cientistas das religiões. Ou seja, pesquisar cientificamente religiões pelo prisma de outras ciências não é suficiente para ser cientista das religiões, pois aqueles não seguem os seus requisitos e nem têm o seu *telos*, não têm a mesma finalidade específica que cientistas das religiões têm. P. ex., um antropólogo que estuda o candomblé da Bahia ou festas populares cristãs tem como objetivo final conhecer mais expressões e significados culturais atribuídos pelos membros daquele contexto, e não necessidade focar nos aspectos religiosos; uma socióloga que investiga as ondas do pentecostalismo brasileiro pretende saber mais sobre o impacto deste fenômeno social para entender mais sobre essa sociedade, sem precisar ter um conhecimento do campo religioso brasileiro em geral (que incluiria as religiões afro-brasileiras, tradições asiáticas, esoterismos e tantas outras); um historiador que pesquisa o messianismo de Antônio Conselheiro se interessa mais pelos processos históricos a que este caso se relaciona com a finalidade de entender mais sobre a história humana a partir daquele contexto; uma psicóloga que busque entender o processo de conversão religiosa se interessa principalmente por entender o que acontece com a consciência ou psique do convertido, com a finalidade de entender melhor a consciência humana em geral. Nenhum deles tem o objetivo final ou principal de produzir mais conhecimento confiável sobre religiões, mas apenas usam suas investigações sobre religiões como um meio para chegar aos seus próprios fins – e fazem isso com toda legitimidade e produzindo contribuições confiáveis, mas focados em somar saberes à sua própria área.

O que torna diferente cada um desses acadêmicos (cientistas das religiões, filósofos, antropólogos, sociólogos, historiadores e psicólogos) é a sua formação e o compromisso de seguir uma comunidade de pensamento e seu estilo de pensamento.



A formação normalmente ocorre em cursos superiores (graduação) e em pós-graduações (especialização, mestrado e doutorado), e é a característica formal que destaca cada pesquisador e profissional. Da mesma forma, alguém só produz C.R. se, necessariamente, seguir o objetivo (*telos*) e requisitos da C.R.. Se alguém é formado em C.R., mas escreve um texto teológico (ênico), este não está a produzir C.R., mas sim teologia. Da mesma forma, alguém não formado em C.R. (um não cientista das religiões), pode, enquanto possibilidade, produzir C.R., porém, somente se seguir o objetivo e os requisitos da C.R.. Esse último caso dificilmente ocorre porque é mentalmente e materialmente mais viável produzir o que fomos treinados para produzir. Assim, é mais viável um psicólogo produzir pesquisa em psicologia, uma socióloga produzir textos sociológicos e um cientista das religiões produzir materiais que seguem o objetivo e cumpre os requisitos da C.R., ainda que não estejam limitados a isso.

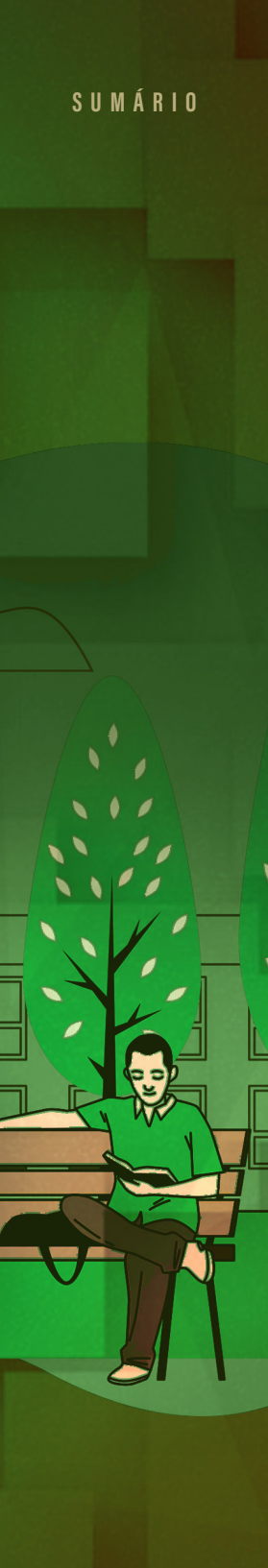
É preciso lembrar que é aceitável e comum que acadêmicos usem teorias e métodos de outras ciências, mas que também submetam esses empréstimos teórico-metodológicos ao objetivo (*telos*) e requisitos da sua área. Historiadores usam teorias sociológicas, mas mantêm os seus objetivos historiográficos como o condutor da sua pesquisa e se mantêm comprometidos com as terminologias, concepções e abordagens que são requisitos da sua própria disciplina. Um caso histórico foi quando Max Weber claramente utilizou as classificações das religiões de Müller e de Tiele, como de “religiões éticas universais”, para produzir seu conceito de “religiões mundiais”, o que ele fez não para entender mais sobre religiões, mas como parte da sua investigação do processo de racionalização das sociedades. Da mesma forma, o conceito de agnosticismo metodológico do cientista das religiões Ninian Smart (1973) nasceu inspirado na noção de ateísmo metodológico do sociólogo Peter Berger, no entanto, foi modificado para os fins próprios da C.R. e adequado para a terminologia e debates internos da C.R. (como na C.R. a suspensão – *epoché* – do juízo de valor pessoal é central



para a pesquisa). Smart (1973) prefere a referência da postura agnóstica (suspensão de julgamentos sobre o conhecimento espiritual) no fazer do cientista das religiões do que a postura negadora de divindades, "a-teia". Contudo, trata-se de um refinamento conceitual, pois o termo anterior, "ateísmo metodológico", indicava a mesma postura de suspensão do juízo de valor religioso para a pesquisa acadêmica sobre religiões, mas na *sociologia*. A própria necessidade de Smart de criar um novo termo é uma expressão do critério 5 de demarcação de Achinstein (2004), que, aceitando as críticas existentes desde Fleck (2010) e popularizadas por Kuhn (1998), entende que cada área da ciência progride dentro da sua própria rede de comunidades e, eu digo, dentro dos seus próprios estilos de pensamento.

POR QUE É NECESSÁRIO SER CIENTISTA DAS RELIGIÕES PARA FAZER C.R. APLICADA

Existe, pelo menos desde Aristóteles, uma clássica divisão entre ciências aplicadas/práticas e as ciências teóricas que persiste até hoje, mas com a perspectiva de *pesquisa básica* ("pura") e *pesquisa aplicada* (Bunge, 1980; Roll-Hansen, 2009; Peirce, 1931). Em termos de teoria do conhecimento, essa divisão pode ser explicada pela distinção entre "saber que", conhecimento proposicional, e "saber como", conhecimento prático (Ryle, 1945-46; Sober, 2015; Seus, 2021). *Saber como* se refere ao âmbito da ação, do fazer ou não algo, como "saber andar de bicicleta" ou "não saber fazer pão". *Saber que* se refere a um conteúdo proposicional que pode ser verdadeiro ou falso em relação à realidade, como "[sei que] X tem a propriedade Y", ou, em exemplos mais realistas: "a mesa é marrom", "a lâmpada ilumina o ambiente" ou "a C.R. é uma ciência autônoma". As pesquisas aplicadas são realizadas para *saber como* fazer, para uma finalidade



prática; as pesquisas bases são feitas para o *saber que*, para a produção de conhecimentos proposicionais, teóricos, incluindo quando são derivados de informações baseadas em fatos empíricos, observáveis, ou se preferir, fenômenos.

Há dois tipos de ciências aplicadas: (i) aquelas que já nasceram aplicadas e buscam produzir tendo como base conhecimentos proposicionais de outras ciências teóricas (como a engenharia se baseia na física e na matemática, ou a pedagogia se baseia em psicologia e em sociologia); e (ii) aquelas que são a parte aplicada/prática de uma mesma ciência, que têm bases específicas comuns, como a física aplicada, a psicologia clínica ou a ciência política (que é a baseada em sociologia, pelo menos em seu início, como proposto por Marcel Mauss no início do século XX). No que se refere ao tema aqui abordado, trata-se do segundo caso, já que a C.R. nasceu exclusivamente como uma ciência teórico-empírica e não aplicada, devido a orientações do seu próprio fundador formal, Max Müller (2020a; cf. também Sharpe, 1986; e o segundo capítulo de Costa, 2019). Assim, fazer C.R. aplicada depende, necessariamente, de ter como base a C.R., caso contrário seria outra ciência aplicada.

Dito de outra forma, se a prática da C.R. aplicada depende, necessariamente, de ter como base a C.R. para se constituir como C.R. aplicada, também é necessário entender a C.R. como *uma* ciência, caso contrário, seriam outras ciências sendo aplicadas. P. ex., utilizar conhecimentos básicos da sociologia para produzir e aplicar uma intervenção profissional numa empresa não é C.R. aplicada, mas sim sociologia aplicada; usar história como base para uma aula de ensino religioso escolar (laico) não é C.R. aplicada, mas sim história aplicada ao contexto da educação básica. Em ambos os casos, o que está em jogo não é a qualidade da aplicação, não é disso que estou a falar; trata-se, na verdade, de caracterizar adequadamente *o que* está sendo aplicado. Não é possível fazer suco de laranja com amoras, é preciso laranjas. Da mesma forma, uma intervenção profissional que leva em conta uma tese ou vários artigos da C.R. pode ser



caracterizada adequadamente como *C.R. aplicada*. Uma aula de ensino religioso escolar em contexto laico que seja fundamentada em um livro de algum cientista das religiões claramente é *C.R. aplicada*.

E quem é um “cientista das religiões”? Um cientista das religiões é alguém formado em C.R.. E se a formação ocorreu corretamente, conseqüentemente se espera do cientista das religiões um vocabulário acadêmico próprio da C.R., requisitos básicos como conhecer sobre teóricos da C.R. e sobre várias religiões, e uma atitude metodológica – em especial, o uso do agnosticismo metodológico, da divisão êmico/ético e a distinção entre pesquisa empírica e sistemática. Assim, o cientista das religiões tem como base os conhecimentos e o estilo de pensamento da C.R. para propor um conhecimento prático profissional denominado *C.R. aplicada*. Cientistas das religiões são os mais aptos para lecionar a disciplina “ensino religioso” (laico) nas escolas públicas e privadas, tal como um sociólogo é mais apto para lecionar sociologia. Bem como cientistas das religiões são mais aptos como consultores sobre temáticas religiosas.

Alguém pode questionar: “então é necessário ser formado em C.R. para ser cientista das religiões”? Digo que sim, e é propriamente o campo das atuações profissionais que pode mostrar isso: algumas profissões exigem títulos formais, como a profissão de professor, que no Brasil exige a formação em licenciatura na área de conhecimento própria do cargo exigido, conforme pode ser notado na quase totalidade dos editais de concursos públicos e seleções de vagas para docentes na educação básica. Dessa forma, idealmente, somente os formados institucionalmente nas licenciaturas em C.R. *sabem como* lecionar fundamentados no *saber proposicional* da C.R. – ainda que, quando estes faltam, outros profissionais de áreas afins assumam as vagas, por necessidade prática e urgente de preenchimento do posto. Da mesma forma, em um cenário em que houvesse justiça, os formados em graduações e pós-graduações em C.R. deveriam ser os principais professores dos programas de pós-graduação em C.R.. Infelizmente, não é o caso brasileiro, que tem apenas um terço



desses docentes com doutorado em C.R., e quase nenhum com a graduação em C.R. (cf. Stern, 2018), ainda que editais de concursos e seleções para docentes em outros cursos superiores na quase totalidade dos casos exige formação específica da área em que se vai atuar (cf. Costa, 2016).

Realmente existem campos que não exigem títulos formais, como atuação como consultor de livros didáticos em empresas desse ramo ou criador de jogos que utilizem mitologias ou outros saberes sobre religiões. Nesses casos, a formação em C.R. é um diferencial, mas não faria sentido ser exclusiva para o cargo, já que historiadores e antropólogos, p. ex., poderiam ter os conhecimentos necessários, ou até mais suficientes, dependendo da demanda. Também nessas ocasiões, alguém pode escolher usar o conhecimento produzido na C.R. de forma autodidata, ou seja, escolheria voluntariamente seguir o objetivo e requisitos da C.R.. Nesse último caso, entendo que há um uso pontual e utilitário da C.R., sem constituir uma C.R. aplicada. É como alguém que, para produzir um determinado trabalho, usa um livro de economia ou de administração para estar mais bem informado sobre como fazer uma tarefa, mas isso não o tornaria um economista ou um formado em administração. Se eu usar um caso mais recorrente, talvez fique mais evidente ao leitor: se alguém ler um artigo de medicina sobre um tratamento de uma doença não torna este alguém apto a ser chamado de "médico"; então, da mesma forma, alguém que se apropria apenas *parcialmente* da C.R. não deve, de modo algum, ser chamado de cientista das religiões ou equivalentes.

Seguindo o raciocínio anterior, é preciso ter humildade e honestidade intelectual para usar o conhecimento que não se domina e ao qual não se é habilitado formalmente. A desonestidade intelectual ocorre quando alguém afirma saber algo que, na verdade, não sabe. Sob os critérios levantados aqui, alguém que diga produzir C.R. básica ou C.R. aplicada mas não é formado em C.R., no mínimo está cometendo desonestidade intelectual. Da mesma forma, cientistas das religiões que pretendam produzir conhecimentos sociológicos



ou psicológicos, mas sem seguir os objetivos da sociologia e da psicologia, nem obedecer seus requisitos, também cometem a mesma atitude de desonestidade intelectual. Desonestidade intelectual é algo a ser evitado, e não seguido; logo, quem faz esse tipo de ação deveria refletir sobre as consequências da sua desonestidade para si mesmo e para os outros. Esse alerta tem consequências profundas na forma como cientistas das religiões se veem, e não só é uma crítica, mas também uma autocrítica sobre todas as vezes que, em autoengano, julguei que eu ou outro colega poderia produzir antropologia ou psicologia sem ser formado nessas áreas. É preciso diferenciar a formação específica em uma área do uso pontual e parcial dessa mesma área por outros profissionais. Mas, caso você ainda pense que estou exagerando, tente se autointitular “médico” sem ter formação na graduação de medicina, e logo saberá que não apenas será visto socialmente como desonesto, como poderá ser enquadrado em um artigo criminal por exercício ilegal da profissão da qual não é diplomado. Alguém pode dizer que nas humanidades não haveria tal enquadramento legal, no entanto, autointitular-se “historiador” em um emprego formal sem ter graduação em história será igualmente visto como falsidade ideológica e pode ter consequências negativas. O mesmo respeito deve ser dado, igualmente, para a necessária formação em C.R. para alguém ser chamado de cientista das religiões, bem como para a prática formal dessa profissão, como, p. ex., em escolas.

Alguém pode contra-argumentar que essa é uma visão limitada da minha parte. Para estes, lembro que esse processo de legitimidade para a detenção social do saber e para a atuação profissional de uma área somente quando se é formado nela é um movimento cada vez mais forte no Brasil. E isso faz parte do critério 5 de Achinstein (2004) para a própria demarcação do que é uma ciência, do que é ser um cientista de uma área específica. Quem desejar entender melhor do que falo, pode, p. ex., ler sobre o processo de regulamentação das profissões de psicólogo (Pereira, Pereira Neto,



2003) e de sociólogo (Mirhan, 2015). Há, claro, casos em que profissionais não conseguiram oficializar a legitimidade específica e exclusiva da formação, como é o caso dos jornalistas, e isso tem um impacto bastante negativo para quem é graduado nessa área, como a dificuldade de empregabilidade e precarização.

A principal atuação de cientistas das religiões ocorre na educação básica e superior, que exigem normalmente formações próprias nas áreas específicas para atuação em seus editais de contratação e de concursos públicos. O que falta é a justa exigência de formação em C.R. para atuar em C.R. no mercado de trabalho brasileiro. No caso da educação básica, a C.R. já foi mencionada como fundamento teórico do ensino religioso escolar no recente documento “Base Nacional Comum Curricular” (Brasil, 2019). No ensino superior, no entanto, ser teólogo e doutor em teologia tem se tornado equivalente a ser formado em C.R. nos editais dos concursos desde 2016; antes, qualquer outra formação era aceita ou até exigida (Costa, 2016). Mas, do outro lado, os cursos de teologia e de todas as outras áreas de conhecimento não aceitam a formação em C.R. como requisito, o que mostra uma situação injusta no cenário profissional de docência na pós-graduação em C.R. no Brasil (Costa, 2019).

Uma última distinção deve ser feita. Na filosofia, há a diferenciação lógica entre condições que são necessárias para X ser X, e condições suficientes para X ser X, sendo “X” qualquer coisa existente. Espero ter deixado claro que é necessário ser formado em C.R. para ter condições necessárias para realizar uma C.R. aplicada. Contudo, admito que essa não é uma condição suficiente. Pode ser que alguém formado em C.R. não tenha se capacitado suficientemente para realizar a C.R. aplicada, p. ex., por não ter estudado suficiente os próprios autores da C.R. e uma quantidade relevante de religiões que a situação de aplicação exige. Esse é o caso de uma formação institucional deficitária, que foi insuficiente para capacitar o profissional. Isso pode acontecer quando ocorre o “ciclo vicioso da alienação” (Costa, 2019), que basicamente pode ser caracterizado



como o processo de continua dependência de outras áreas de alguém em formação em C.R., suprida justamente por conhecimentos de *outras* áreas. Além de ser institucionalmente formado em C.R., a pessoa precisa, de fato, conhecer cientificamente (e não êmica-mente) diversas religiões em um nível suficiente de profundidade e sob a perspectiva específica do estilo de pensamento da C.R., bem como precisa ter domínio de boa parte do vocabulário e das abordagens teórico-metodológicas da C.R.. Uma avaliação sobre a qualidade dessa formação foge do escopo deste texto, mas merece uma investigação empírica – algo que poderá ser periodicamente registrado quando os estudantes das graduações em C.R. começarem a ter que responder a avaliação nacional do ensino superior, o ENADE.

UM CRITÉRIO METODOLÓGICO BÁSICO PARA FAZER C.R. APLICADA

Espero que esteja claro ao leitor a *condição* de que para fazer C.R. aplicada é preciso, necessariamente, (1) estar fundamentado principalmente na pesquisa básica em C.R.. Da mesma forma, espero ter evidenciado que (2) é o profissional habilitado formalmente em C.R. quem tem as *condições necessárias* para atuar de forma prática com a C.R. aplicada – ainda que este mesmo profissional precise ter tido uma capacitação suficiente da própria área. Resta, agora, um último passo prometido no início desse texto, que é mostrar um *método* para aplicação da C.R..

Inspirado em um diálogo com o cientista das religiões Anderson Costa, ex-presidente da Associação dos Cientistas da Religião do Pará (ACREPA), proponho o seguinte método como critério básico para fazer C.R. aplicada: utilizar pesquisas produzidas por cientistas das religiões. Se isso parece tautológico, foi proposital. Partindo das condições (1) e (2) resumidas no parágrafo anterior, a única conclusão lógica



é que o método mais fundamental de aplicação da C.R. é usar da pesquisa básica produzida por cientistas das religiões. Alguns exemplos podem clarificar: ao produzir um plano de aula em ensino religioso escolar, fundamente-se em teses, artigos ou em livros de cientistas das religiões; ao planejar uma intervenção na área da saúde ou da comunicação em situações que envolvem conhecimentos sobre religiões, tome como base teses, artigos ou livros de cientistas das religiões; se for consultor para uma empresa ou órgão público, utilize teses, artigos ou livros de cientistas das religiões.

Pode parecer que o que eu acabei de dizer seja bastante óbvio e talvez até mesmo desnecessário de ser defendido. Infelizmente, não é o caso. Em diversas ocasiões de discussões teóricas e profissionais com membros do coletivo da C.R. brasileira, observei que quase todos compreendem ser aceitável e esperado que um cientista das religiões se fundamente em publicações sociológicas, psicológicas, antropológicas, filosóficas e até teológicas para produzir pesquisa básica ou práticas profissionais. Sendo assim, mesmo quando alguém desse coletivo aceita que a C.R. é *uma ciência*, específica e autônoma, ainda fica a dúvida sobre quem seriam os autores, as teorias, os métodos e até mesmo o vocabulário da C.R.. E isso ocorre não porque não existam tais coisas, mas sim pelo já citado ciclo vicioso da alienação (Costa, 2019) que faz dos cientistas das religiões brasileiros dependentes de fundamentos de outras áreas de uma maneira frágil e pouco justificada, ao invés de produzir conhecimento com “sua própria cabeça”. Eu mesmo já estive nesse ciclo quando comecei a pensar a aplicação da C.R. na educação básica, desde meus estágios da licenciatura em C.R. em escolas de Montes Claros. Após anos de tentativas, com erros e acertos, foi na já mencionada conversa com o cientista das religiões acrepiano Anderson Costa que percebemos, juntos, uma maneira de produzir conhecimento práticos (planos de aula, exercícios, textos didáticos) baseados em C.R.. Tratava-se de usar leituras ou outras fontes (palestras, vídeos etc.) da própria C.R., algo que já fazíamos, mas não chegamos a conscientemente denominar como *um método* e nem publicamos a respeito.



Já é consenso entre os cientistas das religiões que defendem a laicidade que o ensino religioso escolar deve necessariamente ser lecionado por cientistas das religiões. Da mesma forma, há consenso e amparo legal que a ciência base para essa disciplina escolar é a C.R. e não outras ciências humanas, já que documentos oficiais do MEC, como a DCN da C.R. (Brasil, 2018) e a BNCC (Brasil, 2019) apontam isso. Porém, frequentemente me perguntam sobre como fazer isso, como aplicar a C.R. em um contexto escolar, pois até o momento inexistem livros didáticos e materiais de apoio formalmente fundamentados na C.R. como ciência autônoma singular, um requisito da C.R. aplicada. Costa (2019) e Santos (2018a) já propuseram a prática da transposição didática da C.R. para o ensino religioso, o que demanda um longo processo de adaptação que parte do saber acadêmico (conhecimento proposicional produzido na pesquisa básica em C.R.), passando pelo saber a ensinar, como a produção de livros didáticos, manuais e materiais paradidáticos, até o saber ensinado, que seriam os planos de ensino e planos de aula específicos exercidos de fato pelos docentes no “chão da sala de aula”. Após todo esse longo processo social de transformação de saberes, ainda haveria o processo de recepção, da aprendizagem do estudante.

O licenciado em C.R. poderia utilizar materiais que já sintetizaram os achados e teorias científicas da pesquisa básica em C.R., como dicionários, enciclopédias e livros de divulgação científica produzidos por cientistas das religiões para produzir seus planos de aula, atividades pedagógicas, exercícios e avaliações. Um só professor formado em C.R. poderia fazer esse processo em diálogo com as fontes acadêmicas e com sua comunidade escolar, mesmo que demore mais e seja mais difícil. A partir da leitura cuidadosa de uma tese, artigo ou livro de um cientista das religiões, outro cientista das religiões poderia produzir um resumo ou síntese de uma pesquisa da C.R.; e, a partir desta síntese, produziria materiais didáticos que fomentem o aprendizado sobre ou a partir de religiões, ou seja, transformaria e utilizaria o que for útil de sua síntese de um conhecimento teórico em um objetivo prático pedagógico para um aprendizado que seja relevante aos estudantes.



Um exemplo mais prático dessa transposição didática é o seguinte. No famoso artigo de 1999 *Definindo religião, apesar da História*, o cientista das religiões Wouter Hanegraaff (2017) afirma que o que é religioso pode ser distinguido de outros fenômenos pela sua menção a um “quadro metaempírico mais geral de significado”. Sabendo disso, produzi uma síntese notando que desde o século XIX cientistas das religiões apontam que: (I) as pessoas religiosas se referem a coisas, seres e princípios metaempíricos (ou seja, para além do que é observável pelos sentidos físicos); e (II) que estes religiosos se relacionam com o mundo material tendo como referência um “quadro metaempírico mais geral de significado”. Dessa forma, as referências aos aspectos metaempíricos são o que distinguem o que é religioso ou não, segundo essa abordagem. O último passo foi formular uma atividade que tem duas partes obrigatórias e uma terceira opcional: (1) primeiro é exposto, de forma oral e escrita, brevemente aos estudantes a distinção entre o que é empírico (observável aos cinco sentidos físicos) e o que é metaempírico (o que está para além ou não pode ser observável pelos cinco sentidos); (2) depois é solicitado aos estudantes que escrevam duas listas, uma com seres, princípios e coisas metaempíricas (divindades, carma, milagre, paraísos, infernos etc.) e outra lista com tudo que for empírico (comida, mesa, papel, corpo etc.); para uma atividade mais instigante e investigativa, se possível, (3) leve os estudantes para passear nos arredores da escola investigando e registrando o que é apenas material (árvores, pessoas, portas etc.) e o que é material e também faz menção ao que é metaempírico (imagens de santos, símbolos religiosos que remetem a princípios, gestos corporais de “benção” ou proteção etc.).

Em casos de aplicações em outros contextos, a C.R. aplicada também deve ser aplicada tendo como fundamento produções da C.R., como já dito anteriormente. Mas, como fazer isso? Um exemplo pode ajudar. No estado no Pará, existe a única associação do Brasil exclusivamente composta por licenciados em C.R. até o momento, a já citada ACREPA (Bahia, Santos, 2019). Há uma festa popular em Belém denominada Círio de Nazaré, um movimento cultural-religioso

que mobiliza fortemente a cidade de Belém e funciona não apenas para o grupo religioso que a criou (católicos), mas também como manifestação que movimenta o turismo, a economia e a cultura artística paraense em geral. Durante o Círio de Nazaré, cientistas das religiões da ACREPA são frequentemente convidados para explicar ao público sobre tal manifestação. Esse é um caso claro em que a consultoria de um cientista das religiões é requisitada justamente por este dominar os conhecimentos teóricos da C.R. e ser cientificamente informado sobre as religiões. Esses cientistas das religiões não apenas estudaram essa manifestação cultural-religiosa, como também produziram artigos sobre o tema com investigação empírica do tema (p. ex., Santos, 2018b). Suas consultas são baseadas tanto no que outros cientistas das religiões produziram na C.R., como também pelo que eles mesmos produziram.

CONCLUSÃO

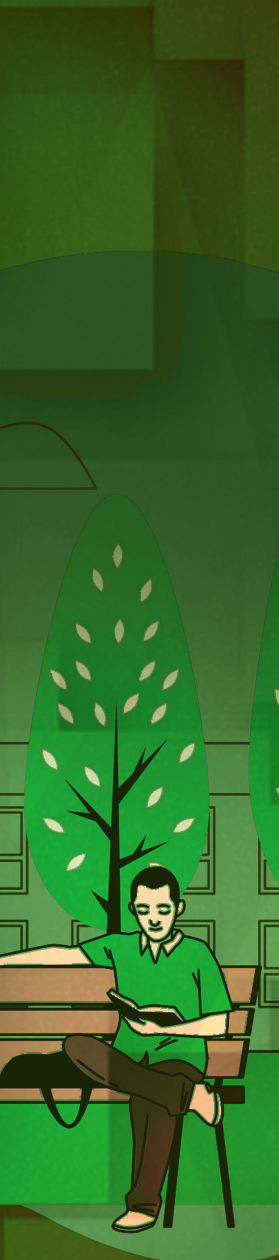
Neste texto, defendemos três pontos. Primeiro, (1) somente é possível fazer C.R. aplicada se esta for fundamentada nas pesquisas básicas em C.R.. Ainda sobre esse ponto, só é possível a C.R. aplicada se – e somente se – a C.R. for entendida como *uma* ciência singular. Caso contrário, se a C.R. for um aglomerado de ciências sem um estilo de pensamento próprio que a demarque frente a outras ciências, tal aplicação seria, na verdade, a aplicação de outras ciências (sociologia aplicada, psicologia aplicada etc.), sem qualquer diferencial que torne possível o termo “C.R. aplicada” de forma coerente. O termo “*ciências da religião aplicadas*”, então, é vazio de significado do ponto de vista da filosofia da ciência e deve ser evitado.

Segundo, (2) é necessário ter formação institucional em C.R. para fazer C.R. aplicadas”, de forma que seja assegurado que o profissional seja habilitado a seguir os objetivos e requisitos da C.R..



Mas é preciso avisar que, por um lado, essa formação pode ser insuficiente na atuação profissional se o cientista das religiões não se capacitou no estilo de pensamento e requisitos da área na quantidade e profundidade exigida. Para assegurar essa formação, não basta o compromisso pessoal do formando, é preciso também que os cursos ensinem formalmente baseados na pesquisa básica em C.R., articulados com a instrução sobre como fazer C.R. aplicada. Ainda, é possível se usar da C.R. de forma autodidata, porém somente se a pessoa seguir o objetivo e requisitos da C.R.. Ainda assim, isso não torna a pessoa que usa a C.R. um cientista das religiões.

Em terceiro e último lugar, (3) a consequência lógica dos dois primeiros pontos, que são as condições que tornam possível a C.R. aplicada, é que o critério básico para aplicar a C.R. é se fundamentar em publicações de cientistas das religiões. Dessa forma, não haveria dúvidas de que se trata da C.R. que está a ser aplicada, e não outra área. Claro que, sob o ponto de vista da eficiência, se houver a necessidade de usar mais conhecimentos, como da psicologia ou da antropologia, o profissional cientista das religiões deve ser perguntar: eu tenho formação suficiente para ensinar ou sugerir tais conhecimentos? Se a resposta for positiva, talvez por ter dupla formação nessa outra ciência ou por uma capacitação que permita a apropriação da outra área de forma admitidamente parcial, ótimo. Porém, se a resposta for negativa, é recomendável que o cientista das religiões se cale e deixe espaço para outro profissional atuar. Ter a humildade intelectual de reconhecer seus alcances e suas limitações é uma virtude moral e cognitiva benéfica para guiar eticamente a atuação de cientistas das religiões.



REFERÊNCIAS

ACHINSTEIN, Peter. O problema da demarcação. Tradução de Paulo Sousa. **Crítica na Rede**, Online, 2004. Disponível em: http://criticanarede.com/cien_demarcacao.html. Acesso em: 01 out 2022.

BAHIA, Suellen de Fátima Pereira; SANTOS, Rodrigo Oliveira. As conquistas da ACREPA na efetiva empregabilidade de cientistas das religiões no Pará. Em: STERN Fábio L.; COSTA, Matheus O. (orgs.). **Ciência da Religião Aplicada**: ensaios pela autonomia e aplicação profissional. Porto Alegre, RS: Editora Fi, p. 183-196, 2018.

BRASIL. Ministério da Educação (MEC), CNE/Secretaria Executiva. **Resolução nº 5, de 28 de dezembro de 2018**. Institui as Diretrizes Curriculares Nacionais para o curso de licenciatura em Ciências da Religião e dá outras providências. Brasília, 2018. Disponível em http://www.in.gov.br/materia/-/asset_publisher/Kujrw0TZC2Mb/content/id/57493489. Acesso em: 09 set 2022.

BRASIL. Ministério da Educação (MEC). **Base Nacional Comum Curricular**. Brasília: MEC, 2018. Disponível em: http://basenacionalcomum.mec.gov.br/wp-content/uploads/2018/12/BNCC_19dez2018_site.pdf. Acesso em: 09 set 2022.

BUNGE, Mario Augusto. **Ciência e desenvolvimento**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.

CAVALLIN, Paul Clemens. Ciência da religião aplicada: quatro tipos ideais. **REVER**: Revista de Estudos da Religião, São Paulo, v. 21, n. 1, p. 171-189, 2021.

CAMPOS, Veronica. **Penso, logo escrevo**: um guia metodológico introdutório para a redação de ensaios filosóficos. Porto Alegre: Fi, 2022.

COSTA, Matheus O. Moção contra a falta de empregabilidade de cientistas das religiões - lida no Simpósio Nacional da ABHR 2016. **REVER**: Revista de Estudos da Religião, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 175-179, 2016.

COSTA, Matheus O. **Ciência da Religião Aplicada como o terceiro ramo da Religionswissenschaft**: História, análises e propostas de atuação profissional. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

FIGUEIREDO, Nestor. **Religião como objeto de ciência**: a ideia de uma disciplina epistemologicamente autônoma a partir de uma abordagem definicional. Tese (Doutorado em Ciências das Religiões) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2022.



FLECK, Ludwik. **Gênese e desenvolvimento de um fato científico**. Belo Horizonte: Fabrefactum, 2010.

ELIADE, Mircea. Crise e Renovação. *In*: ELIADE, Mircea. **Origens: história e sentido na religião**. Lisboa: Edições 70, p. 73-91, 1989.

HANEGRAFF, Wouter J. Definindo religião, apesar da história. **Religare**, João Pessoa, v. 14, n. 1, p. 202-247, 2017.

HANSSON, Sven Ove. Definindo pseudociência e ciência. Tradução de Clarisse M. C. Ferreira. **Crítica na Rede**, Online, 2021. Disponível em: <https://criticanarede.com/pseudociencia.html>. Acesso em: 01 out 2022.

KUHN, Thomas. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1998.

MARTIN, Luther; WIEBE, Donald. Religious studies as a scientific discipline: The persistence of a delusion. **Journal of the American Academy of Religion**, v. 80, n. 3, p. 587-597, 2012.

MIRHAN, Lejeune. **O mercado de trabalho e a profissionalização do sociólogo**. São Paulo: Anita Garibaldi; Fundação Maurício Grabois, 2015.

MÜLLER, Friedrich Max. **Introdução à ciência da religião**. Belo Horizonte: Senso, 2020a.

MÜLLER, Friedrich Max. Primeira palestra. **REVER: Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 20, n. 1, p. 305-329, 2020b.

PEIRCE, Charles Sanders. Book II: The Classification of the Sciences. *In*: PEIRCE, Charles S. **Collected papers of Charles Sanders Peirce**. v. 1: principles of philosophy. Cambridge: Belknap; Harvard University Press, p. 73-137, 1931.

PEREIRA, Fernanda Martins; PEREIRA NETO, André. O psicólogo no Brasil: notas sobre seu processo de profissionalização. **Psicologia em Estudo**, online, v. 8, n. 2, p. 19-27, 2003. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1413-73722003000200003>. Acesso em: 03 set 2022.

PETTAZZONI, Raffaele. O método comparativo. **Religare**, João Pessoa, v. 13, n. 1, p. 245-265, 2016.

ROLL-HANSEN, Nils. **Why the distinction between basic (theoretical) and applied (practical) research is important in the politics of science**. London: AHRC, 2009.

RYLE, Gilbert. Knowing How and knowing that: the presidential address. *In*: **Proceedings of the Aristotelian Society**, New Series, v. 46, p. 1-16, 1945-1946. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4544405>. Acesso em: 3 set. 2022.



SANTOS, Rodrigo Oliveira. Ciência da Religião e transposição didática: compreensão e impacto no ensino religioso. **Plura**, Juiz de Fora, v. 9, n. 1, p. 30-55, 2018a.

SANTOS, Rodrigo Oliveira. Devoção e solidariedade no Círio de Nazaré em Belém do Pará. *Último Andar*, São Paulo, n. 31, p. 60-78, 2018b. Disponível em: <https://revistas.pucs.br/index.php/ultimoandar/article/view/37236>. Acesso em: 3 set. 2022.

SCHILBRACK, Kevin. Towards a philosophy of religious studies: a response to critics. **Method & Theory in the Study of Religion**, v. 28, n. 1, p. 98-111, 2016.

SEUS, Beatriz da Silva. A distinção entre saber-como e saber-que de Gilbert Ryle e suas possíveis aplicações no campo da ética. **Polymatheia**, v. 11, n. 18, 2021. Disponível em: <https://revistas.uece.br/index.php/revistapolymatheia/article/view/5817>. Acesso em: 3 set. 2022.

SHARPE, Eric J. **Comparative religion: a history**. London: Duckworth, 1986.

SMART, R. Ninian. **The science of religion and the sociology of knowledge: some methodological questions**. Princeton: Princeton University Press, 1973.

SOBER, Elliott. O que é o conhecimento. **Crítica na rede**, v. 8, 2015. Disponível em: http://criticanarede.com/fil_conhecimento.html. Acesso em: 3 set. 2022.

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

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, p. 73-91, 2018.

STERN, Fábio L. Metodologia em ciência da religião. **Relegens Thréskeia**, Curitiba, v. 9, n. 1, p. 138-160, 2020.

STERN, Fábio L.; KUHNEN, Jailton. Reprodutibilidade em ciência da religião. **REVER: Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 21, n. 1, p. 191-208, 2021.

TERRIN, Aldo Natale. **Sagrado off limits**. São Paulo: Loyola, 1998.

VÁSQUEZ, Manuel A. **More than belief: a materialist theory of religion**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2011.

WACH, Joachim. Os ramos da Ciência da Religião. **REVER: Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 233-253, 2018.



4



Paul Clemens Cavallin
Tradução de Adilson Skalski Zabiela

CIÊNCIA DA RELIGIÃO APLICADA:

QUATRO TIPOS IDEAIS*

* Originalmente publicado como capítulo do livro *Religionens varp och trasor: en festskrift till Åke Sander* (Enstedt, Larsson, Sardella, 2016).

DOI: 10.31560/pimentacultural/2024.11086.4

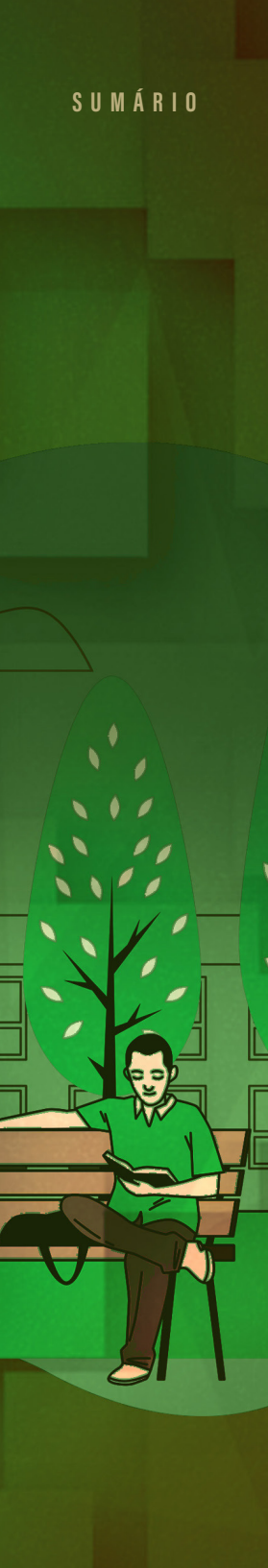
INTRODUÇÃO

Desde a sua origem no final do século XIX, a ciência da religião tem sido marcada por tentativas de se diferenciar da teologia cristã, seu outro significativo¹. A ideia de um estudo científico sobre religião que busque conhecer os fenômenos religiosos com base em fatos empíricos está subjacente a tais tentativas, abstendo-se de julgamentos de valor e discussões metafísicas sobre crenças e práticas religiosas. Portanto, a ciência da religião é, antes de tudo, uma atividade da razão teórica, deixando a aplicação do conhecimento acadêmico a contextos extra-acadêmicos, como a política. Esse ideal, entretanto, provavelmente nunca foi totalmente mantido; se é que ele é possível (cf. Martin, Wiebe, 2012).

Com a crítica corrosiva das abordagens pós-modernas, que dificultam uma separação estrita entre fato e valor, o princípio da pesquisa objetiva de base empírica e a educação dentro das humanidades e ciências sociais têm sido desafiado por agendas emancipatórias, tais como o feminismo, o pós-colonialismo e os direitos LGBT (King, 2002; Wilcox, 2006; King, 1999).

A isso, precisamos acrescentar a crescente importância e influência política da religião, que fez com que questões relativas à identidade religiosa e crença tivessem alta prioridade para os legisladores (cf. Toft, Philpott, Shah, 2011; Micklethwait, Wooldridge, 2009).

1 Para uma coleção de diferentes conceituações da relação entre teologia e ciência da religião, ver Bird e Smith (2009). Neste capítulo, aplica-se amplamente a noção de ciência da religião aos estudos não confessionais sobre fenômenos religiosos. Em épocas diferentes, eles foram distribuídos por várias disciplinas, como a sociologia da religião, a psicologia da religião e a antropologia da religião, ou dentro de uma disciplina e departamento próprio. A esse respeito, o surgimento e o crescimento da história das religiões e da fenomenologia da religião tiveram um lugar especial, embora esta tenha recebido fortes críticas por suposições teológicas ocultas. Em especial a fenomenologia da religião, conforme apresentada por Mircea Eliade, tem sido foco de um amplo debate desde a década de 1980. Para uma visão geral, consulte, por exemplo, Allen (2002). Para uma tentativa recente de defender a necessidade da fenomenologia da religião e uma reinterpretação de Eliade que leva em conta as críticas, ver Blum (2012).



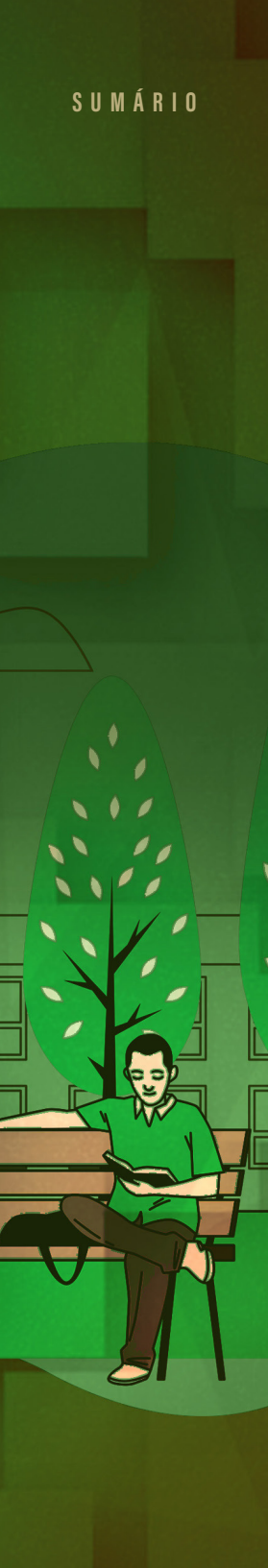
Além disso, a transformação da universidade, que passou de mera instituição de ensino a um serviço público do motor central da sociedade da informação, tornou-se crucial a todas as suas partes – incluindo as humanidades –, que precisam fornecer provas de utilidade social ou correm o risco de serem cortadas de modo racional (Slaughter, Leslie, 1997).²

Essa nova situação da ciência da religião é, acima de tudo, uma característica do Ocidente, visto a institucionalização da disciplina não estar uniformemente espalhada pelo mundo. Isso é claramente ilustrado pelo livro *Religious studies: a global view*, apesar de sua intenção de fornecer *insights* também sobre a ciência da religião de fora do oeste europeu e da América do Norte (Alles, 2009). A ideia de um estudo acadêmico sobre as religiões distinto da teologia – isto é, um estudo que não privilegia qualquer religião – espalha-se pelo mundo nas ondas da ocidentalização e da modernização. Em seu capítulo sobre a ciência sobre as religiões na África do Norte e na Ásia Ocidental, Patrice Brodeur escreve:

O desenvolvimento histórico desta disciplina acadêmica, tanto em nível discursivo quanto institucional, está completamente entrelaçado com o desenvolvimento de várias modernidades inicialmente europeias, mais tarde exportadas para a maioria das regiões do mundo. No cerne dessas modernidades está o poderoso discurso científico positivista, do qual emergiu uma “ciência das religiões” (*Religionswissenschaft*) ou as “ciências da religião” (Brodeur, 2009, p. 88).

No entanto, a adaptação da laicidade do Estado em alguns lugares agiu contra a institucionalização da ciência da religião, como no caso da Índia, que tem pouquíssimos departamentos de ciência da religião ou de religião comparada (Kumar, 2004; Narayanan, 2015). A discussão a seguir será, portanto, mais relevante para os

2 Existem muitas vozes defendendo as humanidades e a forma estadunidense peculiar das artes liberais. Ver, p. ex., Nussbaum (2010) e Hutner e Mohamed (2015).



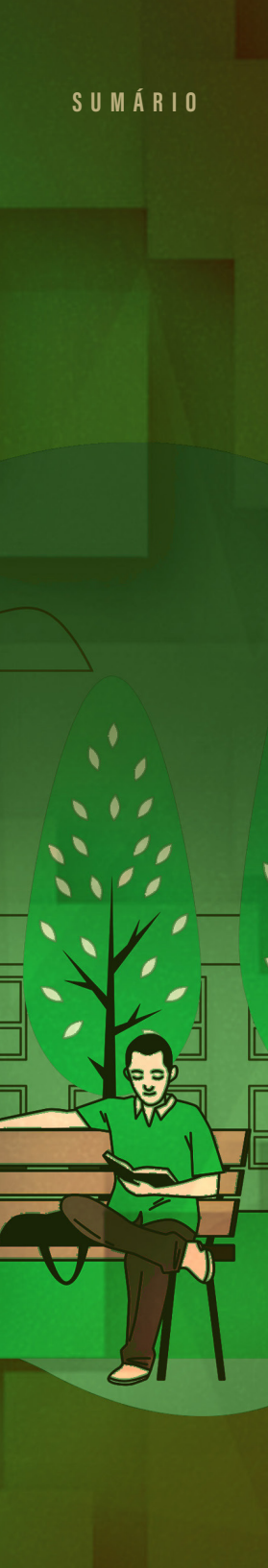
países onde a disciplina está bem estabelecida, mas também será de interesse para aqueles que estão tentando expandir a ciência da religião em um novo território.

O principal motivo que leva a suscitar essa questão é que a situação atual nos leva a discutir a questão da ciência da religião aplicada. Para alguns estudiosos, tal aproximação entre raciocínio teórico e prático é uma oportunidade para que a ciência da religião contribua para uma sociedade melhor. Para outros, estender a ciência da religião ao mundo das decisões políticas e da aplicação prática é uma traição aos limites próprios dos estudos científicos.

Um estudioso da primeira categoria é o professor alemão Udo Tworuschka, que está defendendo uma *praktische Religionswissenschaft*. Em uma de suas caracterizações da disciplina proposta, ele escreve:

A ciência da religião prática não somente percebe, descreve e analisa ações. Também lida com “processos de mediação” por diferentes meios de comunicação. Analisando realidades presentes e problemáticas, a ciência da religião prática quer facilitar realidades “melhores” no futuro a partir de ação refletida de problemas (componente normativo). Os interesses desta nova disciplina da ciência da religião são, entre outras coisas, pacificadores, humanizadores e conciliadores (Tworuschka, 2013, p. 579).³

Curiosamente, Tworuschka relaciona explicitamente a ciência da religião aplicada (ciência da religião prática) a um componente normativo que permite à disciplina distinguir entre realidades sociais “boas” (humanizadas) e “más” (desumanizadas). Tal movimento pode começar a dissolver a diferença entre ciência da religião e teologia; isto é, se um dos critérios para distinguir a ciência da religião como não sendo teológica for a sua neutralidade.



Em 1993, e seu artigo *Utility, understanding and creativity in the study of religions*, Chris Arthur defendeu essa aproximação entre a ciência da religião e a teologia.

Eu acho que seria mais apropriado pensar no trabalho nesta área como tendo dois aspectos, um “puro” (uma abordagem descritiva e analítica voltada principalmente para as ideias) e um “aplicado” (preocupado em usar essas ideias para construir algo novo). [...] Da mesma forma, o acúmulo infinito de dados descritivos sobre religiões teria um valor bastante questionável, a menos que planejássemos fazer algo com isso. Em outras palavras, as relações entre as religiões e as disciplinas que as examinam não são mais tão rígidas como se imaginava (Arthur, 1993, p. 16).

No entanto, nem todos os acadêmicos estão entusiasmados com uma dimensão aplicada. Em seu artigo *The politics of wishful thinking? Disentangling the role of the scholar-scientist from that of the public intellectual in the modern academic study of religion*, o cientista da religião canadense Donald Wiebe rejeita a ideia de que a ciência da religião precisa provar sua relevância social e cultural. Ele também oferece uma crítica contundente à visão de Russell McCutcheon, de uma disciplina socialmente engajada que fornece uma crítica radical das religiões. Incluir atividades sociais, políticas e religiosas em departamentos de ciência da religião, de acordo com Wiebe, “desvalorizaria os objetivos cognitivos da universidade moderna e miná-la-ia como uma instituição dedicada à investigação racional em busca de conhecimento público de fatos públicos” (Wiebe, 2005, p. 34).

Intimamente ligada à questão da conveniência de se incluir preocupações normativas na ciência da religião está a questão de como tais valores devem ser inferidos. Ou seja, o cientista ávido por desenvolver a ciência da religião aplicada precisa enfrentar a questão da racionalidade do objetivo de aplicação. Como Wiebe indica, quando o cientista da religião assume a incumbência da



relevância social, o perigo é que ela se torne uma arena de interesses extracientíficos conflitantes lutando pela hegemonia – em outras palavras, um campo de batalha ideológico.

A seguir, quatro versões de ciência da religião aplicada serão delineadas como base para uma discussão do movimento em direção à prática. Elas foram projetadas como tipos ideais weberianos e não como representações detalhadas das posições reais de pesquisadores individuais. Reconheço que muitas abordagens estão fora deste quadro simplificado, mas acredito que ele ainda captura posições-chave.

A primeira é a abordagem “modernista”, que insiste – como Wiebe acima – na separação estrita entre fatos e valores. A segunda é a abordagem pós-moderna, com sua combinação característica de discursos emancipatórios e construcionismo. A terceira é a utilitarista, que insiste na necessidade da utilidade econômica dos discursos acadêmicos. A quarta é baseada na estreita conexão entre o ser e o dever na noção de direitos humanos e direito natural.

Com esta visão geral, esperamos contribuir no repensar da ciência da religião que leva a sério a sua aplicação prática. Mesmo aqueles que desejam resistir a esse desenvolvimento precisam lidar com o foco crescente – p. ex., *Global Challenges Foundation* – por parte das agências de fomento à pesquisa.

De minha parte, vejo oportunidades que valem a pena perseguir, mas, ao mesmo tempo, reconheço que há perigos cruciais em se incluir uma dimensão aplicada na ciência da religião. Minha principal preocupação é a base racional dos valores que tal movimento injeta na disciplina.



TIPO IDEAL 1: MODERNISTA

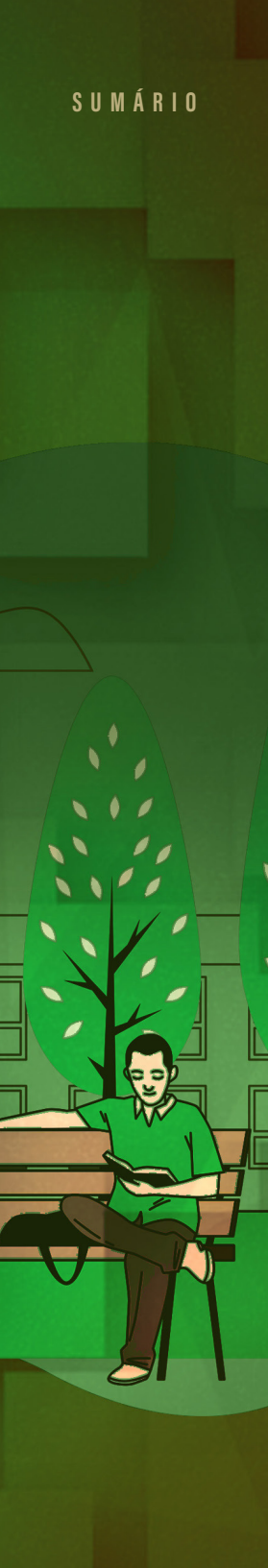
A versão modernista da ciência da religião deriva das características básicas da modernidade ou, mais corretamente, do modernismo, da afirmação ideológica dos processos de modernização.⁴ Seus princípios importantes não são exclusivos da ciência da religião, são características da ciência moderna em geral e dos esforços para construir uma sociedade baseada na ciência.

Um dos princípios centrais, que tem profundas consequências para a ciência da religião, é a autolimitação moderna da razão. O escopo do pensamento racional é limitado ao mundo empírico e à lógica. A metafísica, que tenta estender a razão para além dessa fronteira, é considerada pelos modernistas como mera especulação sem qualquer fundamento racional. Com isso, segue-se o poderoso desenvolvimento do desencantamento do mundo (*Entzauberung*) na vida humana (Lash, Whimster, 1987).

De um lado, essa autolimitação da razão transforma o objeto, as religiões, em especulações irracionais que fornecem explicações exteriores ao mundo empírico, como os deuses e demônios. Do outro, coloca a ciência da religião firmemente dentro de uma visão de mundo imanentista – estuda-se a religião meramente como uma criação humana.

Conectado ao julgamento do não empírico como incognoscível ou inexistente está a base problemática dos valores e normas, pois estes não podem ser simplesmente leituras dos dados empíricos. A dimensão do dever, ou seja, o todo da práxis humana, perdeu seu

4 Modernismo tem muitos significados, p. ex., o modernismo teológico católico do século XIX e as diferentes formas de modernismo estético do mesmo período. Neste texto, modernismo se refere a posições ideológicas que valorizam positivamente os diferentes processos de modernização, caracterizados por uma grande confiança na razão humana. No caso da ciência da religião, isso assume a forma de uma abordagem científica estrita dos fenômenos religiosos e da afirmação e defesa da natureza secular do ensino superior.

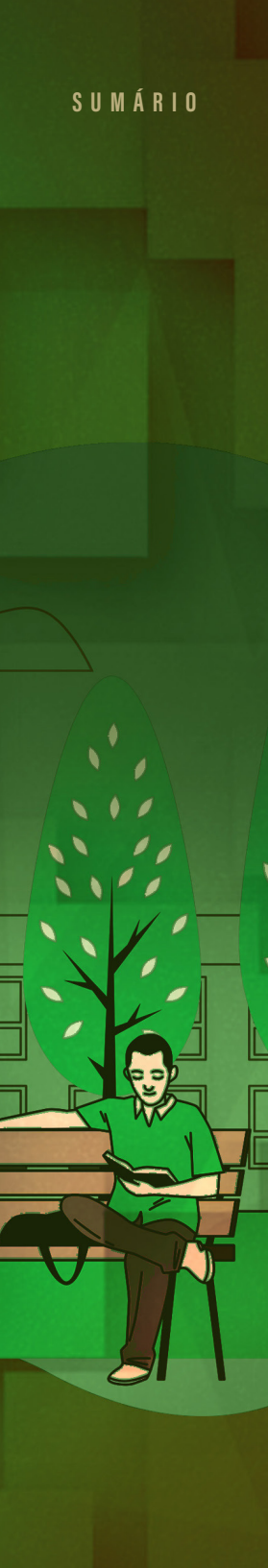


fundamento em esferas e entidades supraempíricas, como Deus, os deuses, o destino, a lei eterna ou o intelecto supremo. O fundamento da moralidade e da prática humana parece, então, perigosamente próximo de ser irracional – valores baseados em sentimentos e desejos humanos são simplesmente sobrepostos a um mundo material neutro.

Para a ciência da religião, isto significaria que se trata meramente de estudos empíricos teóricos sobre os fenômenos religiosos – cujos resultados são utilizados dentro de diferentes linhas instrumentais de raciocínio, tais como a política, a economia ou interesses militares. Entretanto, não há uma base racional absoluta para os objetivos (poder, dinheiro, vitória); o objetivo final, onde a cadeia de raciocínios instrumentais para, é arbitrária e temporária.

Porém, o ideal de uma ciência da religião totalmente objetiva, neutra em questões de valores, normas e sentimentos, tem, por meio de sua gênese europeia particular, sua própria estrutura de valores, uma espécie de soteriologia imanentista. O Iluminismo depositou grande confiança no uso livre da razão humana – embora fosse ascética por meio da autolimitação, expurgada pela crítica e pelo uso rigoroso de métodos filosóficos e científicos. A razão foi considerada como tendo a habilidade de criar um mundo humano melhor e um valor positivo foi fixado à mente iluminista e à formação de tal mente. Por exemplo, Kant comentou, em seu breve texto *What is Enlightenment?*, que

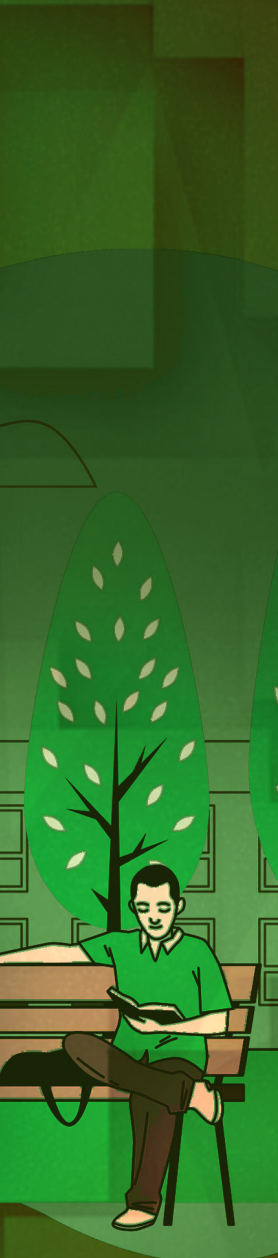
o Iluminismo é a saída da humanidade de sua imaturidade autoincorrida. Imaturidade é a incapacidade de utilizar a própria compreensão sem orientação pela compreensão de outra pessoa. Autoincursão é essa mesma incapacidade não pela falta de entendimento, mas pela falta de decisão e coragem para utilizá-la sem a orientação do outro. [...] Considero o principal ponto do Iluminismo a saída da humanidade de sua imaturidade autoimposta principalmente pelas questões religiosas, uma vez que nossos governantes não têm interesse em desempenhar o papel de guardião de seus cidadãos no que diz respeito às artes e ciências e devido a este tipo de imaturidade é o mais prejudicial e também o mais desonroso (Kant, 1996, p. 62-63).



Nessa perspectiva iluminista, a religião tradicional é um discurso humano que restringe ambigualmente o uso livre da razão humana, ao mesmo tempo em que ultrapassa as limitações do raciocínio adequado: a religião restringe a liberdade da razão e toma liberdades para si. Segundo Kant, a mente iluminista depende da liberdade, mas é simultaneamente, por meio da crítica rigorosa, obrigada a utilizar sua liberdade dentro de uma esfera de inteligibilidade moderna e mais limitada. Com o crescente esclarecimento iluminista, a religião, ao mesmo tempo em que ultrapassa os limites próprios da razão e restringe a liberdade da razão, desaparece – o que resta, talvez, seja apenas um sentimento pautado na ética.

Esse é um modernismo antigo que influenciou muitos dos fundadores da ciência da religião. No entanto, com a nova vitalidade e relevância da religião no final do século XX, o argumento modernista se adaptou para considerar a religião como natural. Não apenas ela é um produto total de circunstâncias materiais, mas também está embutida na própria física humana, tipicamente no cérebro. O desenvolvimento teórico mais notável dentro dessa nova linha de pensamento é a ciência cognitiva da religião⁵. A ideia de que, por meio da remoção gradual da imaturidade autoimposta (ou seja, a modernização), a humanidade perderia sua religião (ou seja, secularização), não é crível à luz do ressurgimento religioso simultâneo e da

5 O número de publicações neste campo cresceu rapidamente desde a virada do milênio, e agora ele tem sua própria associação (IACSR, *International Association for the Cognitive Science of Religion*) e seu próprio periódico *Journal for the Cognitive Science of Religion*. Para uma visão geral, consulte Pysiäinen e Anttonen (2002) e Stone (2006). Para publicações posteriores, consulte, p. ex., Watts e Turner (2014) e Geertz e Jensen (2011). A utilização dos estudos cognitivos pelos proponentes do chamado novo ateísmo (p. ex., Richard Dawkins e Daniel Dennett) provocou rejeições das alegações de esses livros terem explicado a religião, ou minou decisivamente sua plausibilidade. Por exemplo, Jones (2016) argumenta que tais aplicações das teorias cognitivas são equivocadas e que a ciência cognitiva é neutra em relação à racionalidade das crenças religiosas. O debate é interessante do ponto de vista da ciência da religião aplicada, e toca na centralidade dos pressupostos ontológicos em tais tentativas, nesse caso, o fiscalismo. Por outro lado, os estudos cognitivos geraram tentativas do que Levy (2014, p. 80) chama de “teologia cognitiva” ou “apologética cognitiva”. Tendências semelhantes (mas em formas muito mais brandas) estão presentes em Barrett (2004).



modernização crescente⁶. Se a liberdade em si não consegue garantir o desaparecimento da religião, então isso deve ser alcançado pela restrição da liberdade em nome da liberdade. A oposição básica dentro do esclarecimento entre liberdade e crítica, então, vem à tona.

A ciência da religião aplicada modernista, portanto, forma profissionais que reduzem implacavelmente as reivindicações supra-empíricas das religiões à sua matriz material. Por meio da crítica, eles expõem a falta de racionalidade do dogma e do ritual religioso (sua natureza ideológica), por meio de análises históricas meticulosas das tradições religiosas. Dessa forma, a ciência da religião fornece suporte para a manutenção do Estado laico fundado na vontade e na razão humanas, e não em cosmovisões religiosas.

Esse *ethos* permeia as famosas teses sobre método do cientista da religião Bruce Lincoln. Por exemplo, na terceira de suas treze teses, ele afirma:

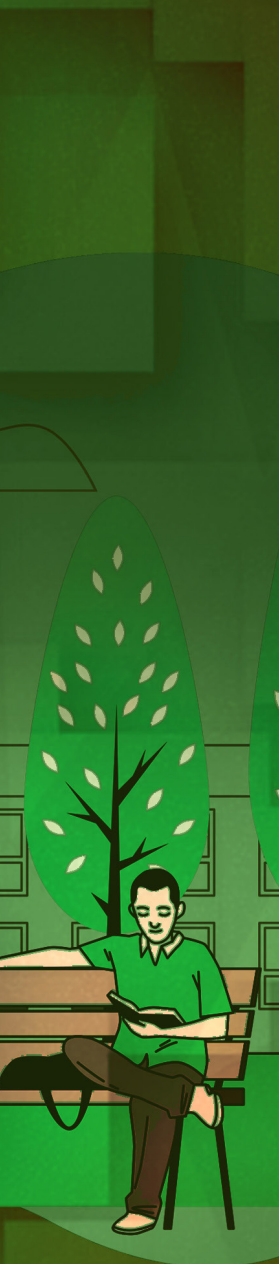
A ciência da religião é, portanto, um discurso que resiste e inverte a orientação dos discursos com os quais ela se ocupa. Praticar a ciência da religião de forma consistente com a reivindicação do título da disciplina é insistir em discutir as dimensões temporais, dimensões contextuais, dimensões locais, dimensões de interesses, dimensões humanas e dimensões materiais desses discursos, práticas e instituições que caracteristicamente se apresentam como eternos, transcendentos, espirituais e divinos (Lincoln, 2005, p. 8).

Na décima segunda tese, ele insiste no imperativo herético na ciência empírica da religião.

Embora a investigação crítica tenha se tornado comum em outras disciplinas, ela ainda ofende a muitos cientistas de religião, que a denunciam como “reducionismo”. Essa acusação visa silenciar a crítica. O fracasso em tratar a

6

No entanto, para uma defesa robusta da tese da secularização, consulte Bruce (2011).



religião “como religião” – ou seja, a recusa em ratificar sua reivindicação de natureza transcendente e status sacrossanto – pode ser considerado heresia e sacrilégio por aqueles que se constituem como religiosos, mas é o ponto de partida àqueles que se constituem como cientistas da religião (Lincoln, 2005, p. 10).

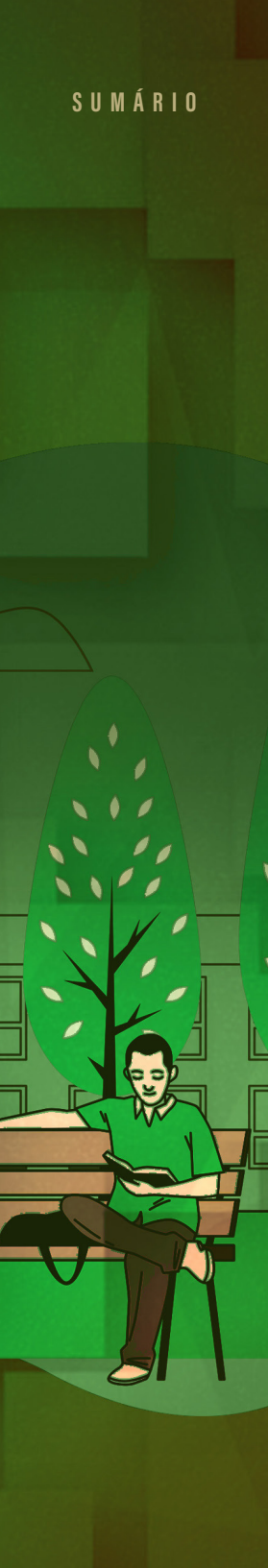
O problema para o Estado secular é que é difícil fornecer uma racionalidade última para as suas normas legais e morais. A solução é um princípio realista básico, no sentido de que uma sociedade esclarecida (científica) requer que as decisões sobre ações comuns se baseiem em fatos empíricos; alegações supraempíricas são *data non grata*. Da mesma forma, o princípio realista restringe o objetivo ao mundo material empírico. A aplicação básica da ciência da religião modernista é, portanto, manter a religião fora da arena pública, mostrando de que maneiras ela é irracional, baseada em uma imaginação desenfreada ou em instintos evolucionários exagerados. Por exemplo, Dennett (2006, p. 28) defende um estudo naturalista da religião, que quebra o encanto lançado pelas religiões. A defesa de Dennett para uma ciência da religião tem uma dimensão aplicada decisiva. Em sua abordagem, a compreensão da religião como um fenômeno natural leva naturalmente a decisões políticas.

Embora haja riscos e desconfortos envolvidos, devemos nos preparar e deixar de lado nossa tradicional relutância em investigar cientificamente os fenômenos religiosos, para que possamos entender como as religiões inspiram tal devoção e descobrir como devemos lidar com todas elas no século XXI (Dennett, 2006, p. 28).⁷

O livro, então, termina com discussões sobre como restringir a capacidade de pais criarem os seus filhos religiosamente e como neutralizar a religião na educação e na esfera pública.

7

Para uma avaliação crítica, ver Geertz (2006) e Dawkins (2009).

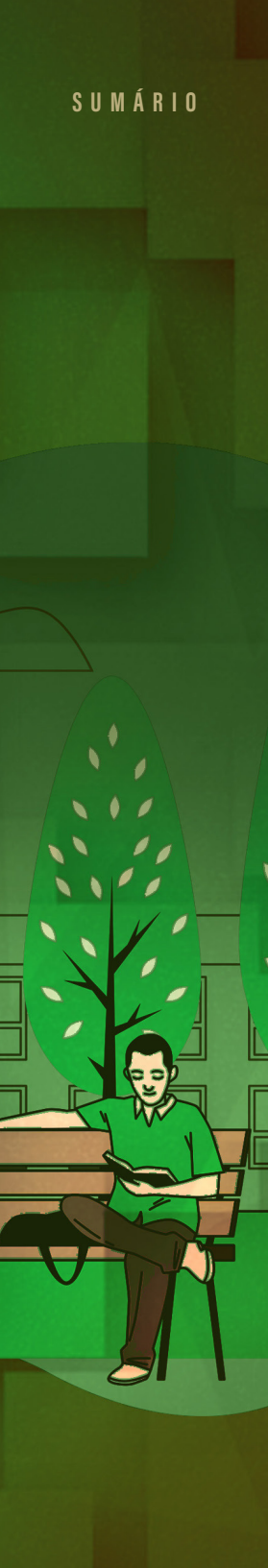


A característica mais problemática desse tipo de aplicação é que por meio da razão ascética moderna, a irracionalidade da religião é decidida de antemão, *a priori*. Há, portanto, no estilo modernista de ciência da religião aplicada, com sua insistência na pureza da razão, uma dimensão ideológica secularista preocupante, que não está aberta à discussão, pois Ihe é fundamental. A liberdade da mente iluminista se constrói sobre a autolimitação da razão. Se os proponentes das tradições religiosas que não abraçaram o modernismo resistem a tal aplicação da ciência da religião, isso não deveria ser uma surpresa.

TIPO IDEAL 2: PÓS-MODERNISTA EMANCIPATÓRIO

Como filho do modernismo autoconfiante, nascido no auge de seu sucesso tecnológico, o pós-modernismo leva a dúvida radical (crítica) a um passo adiante e desafia a própria razão, retratando-a como movida pela sede de poder e sem um fundamento objetivo. As orgulhosas criações da ciência moderna são, então, como todos os artifícios culturais, meras construções, isto é, produtos humanos, inevitavelmente formados pelas condições particulares de seus criadores. Se o modernismo tem em seu cerne a pureza da mente, o pós-modernismo vê a natureza ascética particular da mente moderna como apenas uma das muitas formas de impureza. Segundo essa interpretação, o pós-modernismo é um modernismo radical; não apenas expõe as religiões como ideologia, mas considera a própria ciência da religião como baseada em uma forma particular de ideologia.

Uma preocupação central para esse projeto é a crítica da noção de “religião”; que é analisada como uma construção ocidental criada a fim de destacar certas ações e crenças humanas como



religiosas, criando assim uma das pré-condições de um Estado laico. Essa taxonomia ocidental de religião e não religião (sagrada e secular) não se ajusta facilmente a outras culturas, violando, portanto, o material, que é recortado arbitrariamente de acordo com uma visão de mundo iluminista.⁸

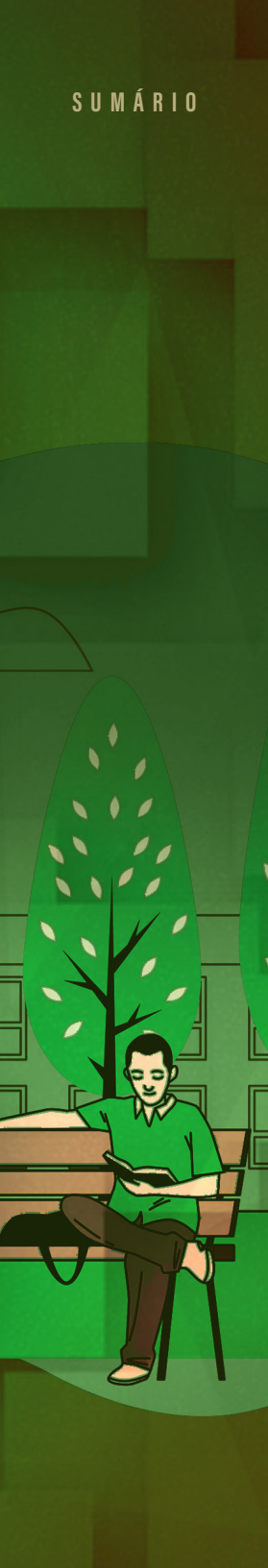
Em seu livro *The Ideology of Religious Studies*, Timothy Fitzgerald defende tal posição.

A construção de “religião” e “religiões” é, portanto, parte de um processo ideológico histórico. Nos capítulos subsequentes, eu esboço o desenvolvimento desse processo na Europa e sugiro que a invenção do conceito moderno de religião e religiões é o correlato da ideologia moderna do individualismo e do capitalismo. [...] A indústria conhecida como ciência da religião é uma espécie de planta geradora de uma visão carregada de valores do mundo que afirma identificar religiões e credos como um aspecto de todas as sociedades e que, ao fazer isso, torna possível separar um espaço conceitual “não religioso”, uma área fundamental de objetividade factual presumida (Fitzgerald, 2000, p. 8-9).

Desse modo, a universalidade da ciência da religião é prejudicada, pois ela não consegue nem distinguir seu próprio objeto de estudo sem efetivamente criá-lo. Consequentemente, a ciência da religião deve se contentar principalmente em estudar a si mesma ou se dissolver em microestudos desconectados.

Como uma tendência da ciência da religião pós-moderna aplicada tem sido o rebaixamento de sua própria disciplina e a desestabilização da forte autoconfiança modernista na luta por uma sociedade científica, suas preocupações normativas estão em outro lugar. Ela influenciou os estudos sobre as religiões principalmente por meio de uma vontade de empoderar mulheres e minorias étnicas,

8 A literatura sobre o conceito de religião é, obviamente, imensa, mas ver Murphy (2011) e Platvoet e Molendijk (1999).



religiosas e sexuais (Joffe, Neil, 2013; King, Beattie, 2004; Børresen, Hammar, 2000; King, 1995). Pelos estudos de gênero e LGBT, tais cientistas da religião utilizam a crítica da razão como uma forma de desnaturar a natureza humana, expondo a heteronormatividade ou os sistemas de valores patriarcais. Se a aplicação modernista está intimamente ligada ao estado secular, então a pós-moderna está ligada ao estado multicultural. Todas as formas de opressão, particularmente aquelas que se colocam como baseadas na própria natureza, devem ser desmascaradas e desvendadas. Frequentemente, há uma conexão quase contínua entre a análise e a aplicação prática.

Em sua análise, Elisabeth Schüssler Fiorenza afirma que tanto o potencial desconstrutivo quanto o criativo da análise feminista são essenciais para a sua abordagem. “Essa análise crítica deve ser julgada em termos de seu poder heurístico para investigar e desconstruir as relações de dominação, bem como para articular visões religiosas alternativas para a mudança e transformação pessoal e social” (Fiorenza, 2013, p. 43). Ela enfatiza que, para além de explicar o que está errado, a ciência da religião feminista também deve ser prática e “deve identificar os agentes que buscam a mudança”. E, “finalmente, uma teoria crítica deve ser *normativa*, ou seja, deve articular claramente objetivos práticos, normas éticas e visões teóricas para um futuro diferente, livre de dominação” (Fiorenza, 2013, p. 44, grifo da autora).

A versão particular pós-moderna da ciência da religião aplicada, portanto, manifesta-se principalmente como fortes discursos normativos que argumentam a favor da igualdade de gênero e do empoderamento e proteção das minorias sexuais dentro das religiões. Acadêmicos individuais fazem isso por meio de seu trabalho acadêmico e como intelectuais públicos, tentando proteger a minoria em questão do julgamento religioso e expondo argumentos teológicos que argumentam contra isso como meramente fundados em interesses de poder ou motivos não racionais semelhantes.



Ainda assim, se para a ciência da religião aplicada modernista a principal contradição estava em insistir na liberdade intelectual e, simultaneamente, na limitação dessa liberdade, a ciência da religião pós-moderna de vertente emancipatória está minada por seu construtivismo e suas diferentes formas de relativismo (cf. Wilcox, 2006, p. 95).⁹ Se a emancipação não tem, em última instância, qualquer fundamento de valor real ou objetivo, mas é apenas uma disputa pelo poder para um grupo sem posição privilegiada, então seria ela irracional?

TIPO IDEAL 3: UTILITARISTA

Ao olhar para os pouco mais de cem anos de história da ciência da religião, podemos ver muitos exemplos de aplicações da variedade modernista e alguns exemplos de aplicações pós-modernistas; o terceiro tipo ideal, o utilitarista, não é, entretanto, tão evidente. Isso está fadado a mudar, uma vez que o ensino superior em todo o mundo está passando por uma rápida transformação nessa direção (Altbach, 2004). Se a universidade do século XIX tinha como objetivo principal formar funcionários públicos, padres inclusos, com uma importância crescente atribuída à pesquisa à medida que o século se aproximava, o final do século XX e o início do século XXI testemunharam uma grande transformação na direção da utilidade econômica. Além da massificação da universidade, o uso crescente de sofisticadas tecnologias de informação e o impacto dos processos de globalização colocaram a universidade no centro da sociedade do conhecimento e, portanto, ela deve atender a essas altas expectativas¹⁰.

9 Para mais artigos de visão geral, veja Schippert (2011) e Brintnall (2013).

10 Existe um gênero de livro próprio que analisa o estado atual do ensino superior com títulos contendo palavras que indicam crise e mudança decisiva, que vão do acadêmico ao sensacional, p. ex., Delanty (2001), St. John e Parsons (2005), McGee (2015), Craig (2015), e Carey (2015). A enxurrada de títulos fala de uma sensação de mudança e ruptura que está por vir.

Em seu relatório de 2009, Philip Altbach, Liz Reisberg e Laura Rumbley destacam o perigo de que os países em desenvolvimento não terão os recursos para responder a esses desafios e, conseqüentemente, ficarão cada vez mais para trás. Porém, também no Hemisfério Norte essas adaptações não acontecem sem alguma angústia. Na seção *The struggle for the soul of higher education* (A luta pela alma do ensino superior), eles escrevem:

A missão social tradicional do ensino superior tem estado sob pressão durante o último meio século. As universidades, tradicionalmente vistas como instituições culturais essenciais responsáveis pelo esclarecimento público, são cada vez mais obrigadas a responder às muitas novas pressões descritas neste relatório. A “comercialização” do ensino superior colocou uma pressão considerável em sua missão social (Altbach, Reisberg, Rumbley, 2009, p. 170).

Por exemplo, na Suécia, a racionalização das universidades financiadas pelo Estado é fortalecida pelo uso crescente de medidas quantitativas, como o número de artigos escritos, patentes registradas, créditos concluídos do ensino superior ou número de professores com competência pedagógica formal. Os burocratas acadêmicos perseguem incansavelmente a otimização da universidade moderna (“você precisa aumentar a quantidade de X, ou então...”), e os velhos valores iluministas que se concentraram nas forças libertadoras da razão livre parecem velhos fantasmas. É o bem-estar material definido pelos órgãos democráticos ou despóticos do Estado que está em foco (ou seja, os desafios a serem enfrentados), e o desempenho é medido cuidadosamente e colocado em sistemas de dados cada vez mais complexos. O problema é, obviamente, como conectar o ensino e a pesquisa na universidade diretamente aos resultados sociais desejados.

Em tal situação, é difícil para a ciência da religião sustentar o valor da busca pelo conhecimento por si; o sistema pressiona a disciplina a fornecer argumentos de sua utilidade. A ciência da religião deve mostrar como as aplicações do conhecimento que produz se relacionam com diferentes formas de bem-estar social, por exemplo,



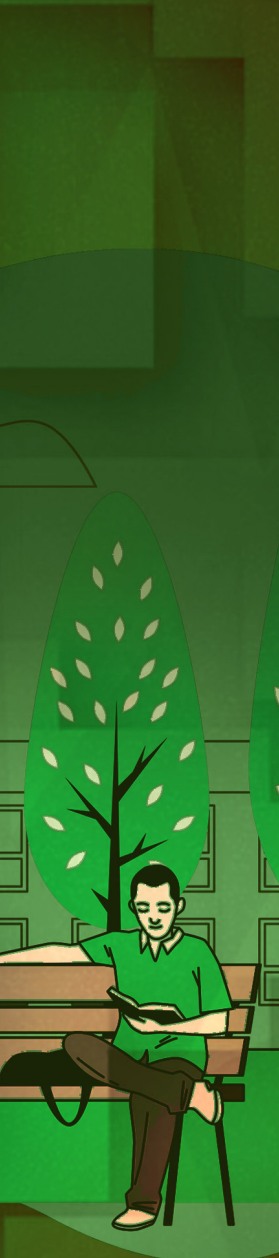
focando na religião e na saúde ou na ameaça do terrorismo religioso. O problema é que os valores impostos à ciência e à erudição não são, em última análise, fundados racionalmente, mas baseados na vontade presente que governa o sistema político, seja liberal democrático, como na Suécia, ou totalitário, como na China.

A função da ciência da religião aplicada numa lógica utilitarista é ajudar a nação a abordar questões sociais urgentes, visto que parece haver pouco potencial para a pesquisa contribuir diretamente para o crescimento econômico. Essas aplicações respondem tanto de forma direta ao financiamento do governo quanto de forma mais espontânea à pressão geral de relevância social. Uma questão atual no mundo ocidental, obviamente, diz respeito à questão do terrorismo e do extremismo religioso, este último que, de maneira um tanto contraditória, frequentemente se afirma não ter nada a ver com religião.

Para um exemplo de como uma arena para a ciência da religião aplicada pode ser constituída, podemos olhar para minha *alma mater*, a Universidade de Gotemburgo, na Suécia. Em 2015, o Segerstedt Institutet foi inaugurado na universidade como resultado de uma missão especial do governo sueco, dizendo que “a Universidade de Gotemburgo deve desenvolver e disseminar conhecimentos e métodos para reduzir o recrutamento de pessoas para ideologias e movimentos violentos e para organizações racistas” (The Segerstedt..., 2015).

A vice-reitora, Pam Fredman, destacou a função exercida pelo instituto em seu discurso: “o Segerstedt Institutet proporcionará um local de encontro para a academia e a prática. É por meio da interação entre vários atores e entre o mundo acadêmico e a experiência prática que o novo instituto fará a diferença” (The Segerstedt..., 2015).

Em seu discurso no dia da posse, o primeiro-ministro enfatizou ainda mais a dimensão aplicada. Disse que a iniciativa de criar o instituto surgiu da convicção de que podemos fazer a diferença,



de que é possível criar movimentos de resistência e que tínhamos a obrigação de fazê-lo, “Não somos espectadores do que se passa hoje – nós somos participantes ativos” (Initiativet..., 2015).

Quando o governo intervém assim, diretamente na estrutura da universidade, para estimulá-la a enfrentar um problema social específico, o resultado pode ser controverso. Por exemplo, em resposta à inauguração, em um artigo no jornal nacional Dagens Nyheter, dezoito acadêmicos de Gotemburgo escreveram:

O foco no combate ao extremismo de afirmação violenta significa que a universidade está subordinada a um discurso político oriundo das agendas de alguns partidos do parlamento; algo que é altamente problemático se as nossas universidades pretendem viver de acordo com o princípio da independência política e encorajar o pensamento crítico (Nya..., 2015).

Esse conflito ilustra muito bem o problema que a ciência da religião aplicada enfrenta ao levar a sério sua relevância social – neste caso, a luta contra o racismo e o terrorismo. Pois, como pode um programa ou um cientista individual avaliar as normas e valores que fluem para a ciência da religião se não há uma base objetiva para esses valores? É apenas uma questão de preferências individuais ou perspicácia política? Nenhum conhecimento sobre as religiões decidirá esta questão normativa, vital para a ciência da religião, se não for apenas para se tornar servo da atual maioria política.

O problema básico da ciência da religião utilitária que leva a sério a exortação política de se tornar útil é, portanto, semelhante ao que aflige as duas formas anteriores, a saber, a separação radical moderna entre fato e valor. A abordagem utilitarista aceitou a relatividade de valores e o não fundamentalismo da razão teórica, ao mesmo tempo em que abraçou o pragmatismo, contentando-se com o que parece funcionar e com o que as pessoas preferem, não colocando quaisquer restrições moralistas sobre as próprias práticas.



TIPO IDEAL 4: CIÊNCIA DA RELIGIÃO APLICADA À LEI NATURAL E AOS DIREITOS HUMANOS

No que diz respeito à ciência da religião, em contraste com a teologia, não mais existem grandes desenvolvimentos de uma dimensão aplicada tendo como ponto de partida a estreita ligação entre a ontologia (natureza humana) e a normatividade. Na verdade, isso exigiria uma ruptura com um princípio fundamental do modernismo (e do pós-modernismo), e arriscaria a acusação da ciência da religião ser antimoderna em uma de suas muitas formas.

Existem dois candidatos para este tipo ideal com base, respectivamente, na teoria do direito natural e nos direitos humanos universais. No entanto, em seu livro *Religion and Human Rights*, John Witte e Christian Green apresentaram a tese de que uma lista de direitos humanos não pode ser mantida por si mesma, que depende de sistemas de crenças para sua operação.

O regime de direitos humanos não é estático. É fluído, elástico e aberto a desafios e mudanças. O regime de direitos humanos não é um sistema de crenças fundamental. É um sistema relativo de ideias e ideais que pressupõe a existência de crenças e valores fundamentais que o moldarão e remodelá-lo-ão constantemente. [...] é o *ius gentium* dos nossos tempos, o direito comum das nações [...] (Witte, Green, 2012, p. 32).

Escolher os direitos humanos como base de valores para a ciência da religião aplicada é, portanto, buscar um consenso sem argumentar que esses valores e normas são naturais, no sentido de serem objetivos, ou seja, válidos independentemente da visão humana.



Udo Tworuschka (2015) reformulou sua visão de uma nova disciplina de ciência da religião aplicada¹¹ para alcançar uma plataforma de valores ao que ele chama de crítica humanizadora das tradições religiosas e dos fenômenos religiosos, considerando a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 uma boa base. De acordo com Tworuschka, o problema é, no entanto, que ela pode ser muito abstrata para apoiar as intervenções da ciência da religião aplicada. Portanto, ele sugere que esse consenso mínimo de princípios éticos pode ser complementado por normas de sabedoria sobrepostas encontradas nas tradições religiosas. Essa visão complementar da religião e dos direitos humanos se harmoniza com a posição de Witte e Green. No entanto, Tworuschka parece favorecer os valores liberais básicos, como tolerância, diálogo e liberdade religiosa. O principal problema que sua posição destaca é que se alguém basear a base da ciência da religião aplicada em um consenso mínimo de valores (com o qual quase todas as comunidades humanas poderiam concordar), então estes serão abstratos demais para ter uso prático. E, inversamente, quanto mais “densa” for essa base de valor, mais partidária ela será e, conseqüentemente, mais polêmica.

Por outro lado, uma posição de direito natural ou uma compreensão dos direitos humanos com base na natureza humana fornece à ciência da religião aplicada uma estrutura normativa independente da vontade política ou do consenso popular. Tal abordagem tem uma tendência semelhante à emancipação dos estudos pós-modernistas, mas não vê a liberdade como algo distante entre o corpo físico e a autodeterminação humana. A posição da lei natural impõe restrições básicas aos indivíduos autônomos modernos, argumentando que eles compartilham uma natureza humana básica. A meta é entendida mais como o florescimento humano do que como liberdade radical.

11 No artigo, ele se refere à minha tipologia quádrupla da ciência da religião aplicada (com base em uma versão preliminar deste texto) e escreve que o quarto tipo se aproxima de sua própria abordagem.

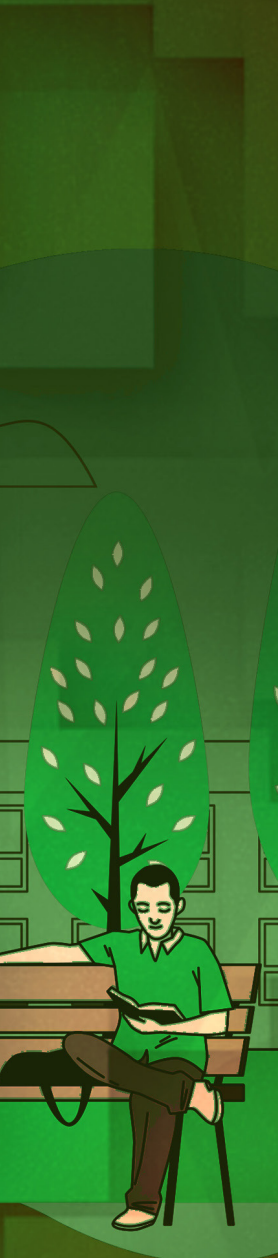
Em seu livro *Natural Law: An Introduction and Re-evaluation*, Howard Kainz caracteriza a teoria da lei natural como um grupo de teorias que enfatizam

a objetividade da moralidade, o que significa que há pelo menos um subconjunto de normas morais que não são meramente os produtos ou criações de pontos de vista subjetivos ou a serem julgados por intenções subjetivas, mas baseadas na natureza humana, na natureza social ou na natureza evolutiva (Kainz, 2004, p. xv).

Então, a questão crucial é como uma natureza humana universal deve ser definida. Especialmente, como tal natureza parece ir contra a antropologia básica que informa os tipos ideais modernos, pós-modernos e utilitários. Como escapar da acusação de ser apenas um conjunto de normas construídas por humanos, além disso, informadas por uma posição teológica, e depois injetadas em uma suposta natureza humana objetiva?

Por outro lado, em seu artigo *Theocentrism and Human Rights: A Critical Argument*, Andrew Fiala critica o argumento apresentado por, entre outros, Alasdair MacIntyre, de que “os fundamentos seculares ou humanísticos da conversa sobre direitos são instáveis, relativistas, e incapazes de gerar consenso universal” (Fiala, 2008, p. 226) e, portanto, precisam de apoio teológico. Sua solução é abandonar o especismo e tomar as capacidades dos animais sentientes como ponto de partida, especialmente seus sofrimentos. Dessa forma, ele muda o foco dos direitos humanos para os direitos dos animais. Ele termina o artigo sem elaborar mais sua posição – é um mero ponto de partida, mas ilustra o problema de encontrar uma base estável para os direitos humanos sem uma âncora sobrenatural ou pano de fundo religioso.

Dessa forma, é duvidoso que versões fortes da lei natural e abordagens de direitos humanos tenham influência na ciência da religião em universidades e faculdades seculares. O cenário mais



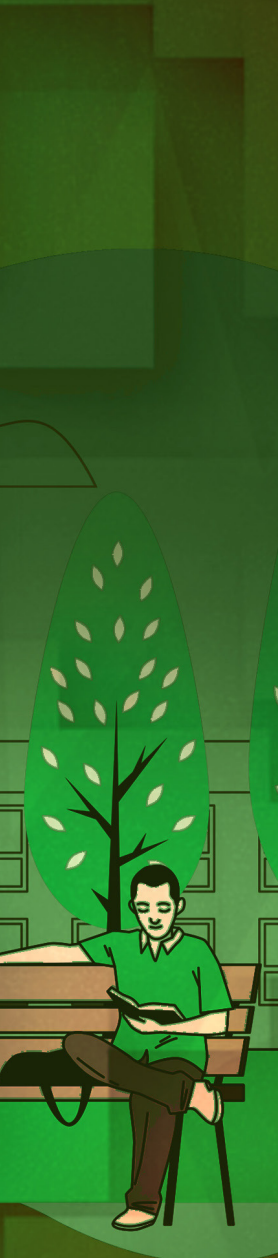
provável para tais abordagens são faculdades particulares baseadas em visões de mundo religiosas ou alternativas. Uma complicação é que muitas vezes tais universidades não possuem cursos de ciência da religião, visto que essa disciplina está caracteristicamente ligada ao projeto da modernidade iluminista. Em vez disso, o resultado mais provável são formas de teologia aplicada (prática) abordando problemas contemporâneos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Levantei a questão da ciência da religião aplicada principalmente por causa da pressão crescente que as universidades do mundo ocidental enfrentam para provar sua utilidade. As partes interessadas frequentemente medem a utilidade desejada em termos econômicos; p. ex., em 2014 o governo dinamarquês decidiu reduzir os programas universitários com poucas perspectivas de emprego, dizendo que nenhum aluno deveria ficar “inutilizável” (Myklebust, 2014). Da mesma forma, há uma discussão cada vez mais intensa nos Estados Unidos a respeito do custo e dos benefícios reais da educação em artes liberais (cf. Bidwell, 2015; CSP 57, [s/d]). O ideal do conhecimento por si próprio parece cada vez mais frágil.

A principal dúvida era se a ciência da religião, então, deveria incluir uma dimensão aplicada, ou mesmo dar origem a uma nova disciplina, como sugerido por Tworuschka. Se a resposta for sim, então a pergunta que se segue é – como isso deve ser feito?

Para começar a explorar as alternativas, quatro tipos ideais foram formulados para capturar as posições mais influentes. O primeiro foi o tipo modernista, que, ao fazer uma forte diferença entre fatos e valores, insiste na autonomia da disciplina ciência da religião. No entanto, por meio de seu naturalismo fundante, ela tem



uma afinidade eletiva com o Estado laico, que reduz a religião à esfera privada. O tipo pós-moderno de ciência da religião aplicada encontra sua expressão principalmente em pesquisas e intervenções emancipatórias, enquanto o tipo utilitarista abarca as necessidades do estado multicultural, oferecendo seus serviços para promover a compreensão inter-religiosa, a integração e a tolerância. Ao mesmo tempo, esse tipo não hesita em aderir à luta contra o extremismo religioso e o terrorismo. O último tipo de ciência da religião aplicada toma como ponto de partida os direitos inalienáveis ligados à pessoa humana.

Durante a redação deste capítulo, fiquei cada vez mais preocupado com o fundamento dos valores que devem guiar a aplicação da ciência da religião; isto é, quem deve formular as metas de aplicação e como elas devem escolher os valores norteadores? A primeira questão diz respeito à autonomia da ciência da religião, e a segunda à racionalidade de valores das intervenções no mundo social religioso. Se nós, como no tipo modernista, tornamos a distância entre o ser e o dever como intransponível, ou se, como no tipo pós-moderno, insistirmos na natureza construída e relativa de todos os valores, então, pelo menos para mim, o perigo de exacerbar as guerras culturais de nossa era parece inevitável. No entanto, como ocorre no tipo utilitarista, simplesmente se colocar a serviço da vontade política atual parece perigoso, pois sabe-se lá qual será o próximo partido a ocupar o poder e que agenda seguirá. Diante disso, o regime de direitos humanos parece uma base razoável para a ciência da religião aplicada. No entanto, em suas formulações mais básicas, eles são bastante abstratos, e quando as pessoas os aplicam a uma determinada sociedade ou situação, isso requer uma interpretação extensa. Então, a questão de seus fundamentos se torna premente; estão eles ligados a uma natureza humana e, portanto, inalienáveis, ou são o resultado de decisões políticas, que podem ser alteradas? Direitos podem ser adicionados, modificados ou retirados? Também nesse caso, quando os proponentes da ciência da religião aplicada



entrarem no negócio da aplicação, eles correrão o risco de tomar o lado acriticamente de uma parte em um conflito que é cultural e religioso. Em uma democracia, como utilitaristas, eles provavelmente assumirão o papel da maioria governante; e, em outros casos, a elite governante ou partido.

Como, no momento, não vejo uma saída clara para esses enigmas, não posso propor uma solução simples para os cientistas da religião que desejam desenvolver uma dimensão aplicada, por exemplo, nas universidades públicas suecas. Minha exortação é, simplesmente, que nós, como cientistas, não devemos nos aventurar em tal empreitada sem primeiro discutir seriamente os valores e objetivos que governam esta extensão de nossa disciplina ao mundo dos assuntos práticos. Minha esperança é de que este capítulo contribua para uma discussão igualmente crítica.

REFERÊNCIAS

ALLEN, Douglas. **Myth and religion in Mircea Eliade**. New York; London: Routledge, 2002.

ALLES, Gregory (ed.). **Religious studies: a global view**. London: Routledge, 2008.

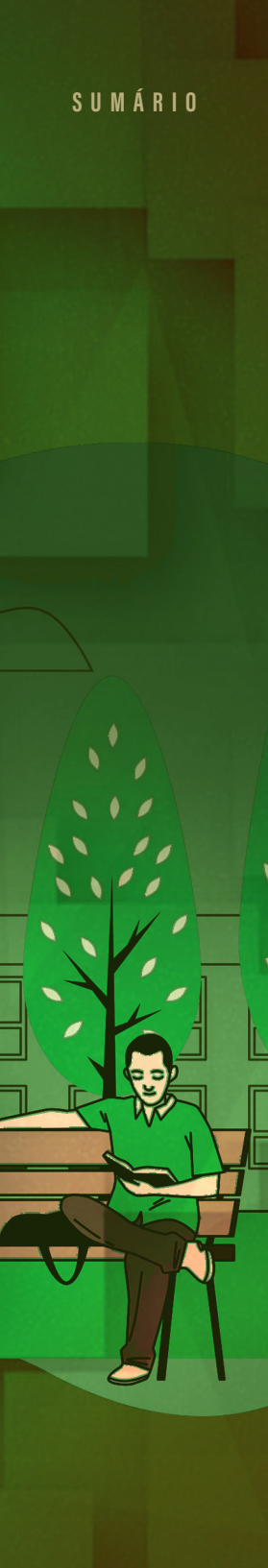
ALTBACH, Philip. Globalisation and the university: myths and realities in an unequal world. **Tertiary Education and Management**, v. 10, n. 1, p. 3-25, 2004.

ALTBACH, Philip; REISBERG, Altbach; RUMBLEY, Laura. **Trends in global higher education: tracking an academic revolution**. Paris: UNESCO, 2009.

ARTHUR, Chris. Utility, understanding and creativity in the study of religions. **New Blackfriars**, Hoboken, v. 74, n. 887, p. 14-20, 1993.

BARRETT, Justin. **Why would anyone believe in god?** Walnut Creek: Altaumira, 2004.

BIDWELL, Allie. As industry changes, some liberal arts colleges still thrive. **US News**, 25 mar. 2015. Disponível em: <<http://www.usnews.com/news/articles/2015/03/25/as-industrychanges-some-liberal-arts-colleges-thrive>>.



BIRD, Darlene L.; SMITH, Simon G. Smith (eds.). **Theology and religious studies in higher education: global perspectives**. London; New York: Continuum, 2009.

BLUM, Jason. Retrieving phenomenology of religion as a method for religious studies. **Journal of the American Academy of Religion**, New York, v. 80, n. 4, p. 1025-1048, 2012.

BØRRESEN, Kari Elisabeth; HAMMAR, Inger. The gender of religion: emancipation och religion: en möjlig ekvation? *In: Køn, religion og kvinder i bevægelse*. Roskilde: 2000,

BRINTNALL, Kent L. Queer studies and religion. **Critical Research on Religion**, v. 1, n. 1, p. 51-61, 2013.

BRODEUR, Patrice. North Africa and West Asia. In ALLES, Gregory Alles (ed.). **Religious studies: a global view**. London: Routledge, 2008.

BRUCE, Steve. **Secularization: in defense of an unfashionable theory**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

CAREY, Kevin. **The end of college**. New York: Riverhead, 2015.

CRAIG, Ryan. **College disrupted: the great unbundling of higher education**. New York: St. Martin, 2015.

CSP 57. Liberal arts at the brink? Navigating the crisis in higher education. **Occidental College**. Disponível em: <https://makingliberalarts.wordpress.com>.

DAWKINS, Richard. The God delusion, *In: STAUSBERG, Michael (ed.)*. **Contemporary theories of religion: a critical companion**. London: Routledge, 2009, p. 242-263.

DELANTY, Gerard. **Challenging knowledge: the university in the knowledge society**. Philadelphia: Open University Press, 2001

DENNETT, Daniel. **Breaking the spell: religion as a natural phenomenon**. New York: Penguin, 2006.

ENSTEDT, Daniel; LARSSON, Göran; SARDELLA, Ferdinando (red.). **Religionens varp och trasor: En festskrift till Åke Sander**. Borås: Skrifter & Författarna, 2016

FIALA, Andrew. Theocentrism and Human Rights: a critical argument. **Religion and Human Rights**, v. 3, p. 217-234, 2008.

FIORENZA, Elisabeth Schüssler. Critical feminist studies in religion. **Critical Research on Religion**, v. 1, n. 1, p. 43-50, 2013.



FITZGERALD, Timothy. **The ideology of religious studies**. New York: Oxford University Press, 2000.

GEERTZ, Armin W. New atheistic approaches in the cognitive science of religion. *In*: DENNETT, Daniel. **Breaking the spell: religion as a natural phenomenon**. New York: Penguin, 2006.

GEERTZ, Armin W.; JENSEN, Jeppe Sinding (eds.). **Religious narrative, cognition, and culture: image and word in the mind of narrative**. London: Routledge, 2011.

HUTNER, Gordon; MOHAMED, Feisal G. (eds.) **A new deal for the humanities: liberal arts and the future of public higher education**. New Brunswick: Rutgers University Press, 2015.

INITIATIVET till Segerstedtinstitutet springer ur övertygelsen om att vi kangöra skillnad. 17 ago. 2015. Disponível em: <http://www.gu.se/omuniversitetet/aktuellt/nyheter/detalj/-initiativet-till-segerstedtinstitutet-springer-ur-overtygelsen-omatt-vi-kan-gora-skillnad-.cid1315097>. Acesso em: 20 fev. 2016.

JOFFE, Lisa Fishbayn; NEIL, Sylvia (Eds.). **Gender, religion, & family law: theorizing conflicts between women's rights and cultural traditions**. Waltham: Brandeis University Press, 2013.

JONES, James. **Can science explain religion?** The cognitive science debate. Oxford: Oxford University Press, 2016.

KAINZ, Howard P. **Natural law: an introduction and re-examination**. Chicago: Open Court, 2004.

KANT, Immanuel. What is Enlightenment? *In*: SCHMIDT, James (ed.) **What is Enlightenment?** Eighteen-century answers and twentieth-century questions. Los Angeles: University of California Press, 1996.

KING, Richard. **Orientalism and religion: post-colonial theory, India and the mystic East**. New York: Routledge, 1999.

KING, Ursula (ed.). **Religion and gender**. Oxford: Blackwell, 1995.

KING, Ursula. Is there a future for religious studies as we know it? Some postmodern, feminist, and spiritual challenges. **Journal of the American Academy of Religion**, New York, v. 70, n. 2, p. 365-388, 2002.

KING, Ursula; BEATTIE, Tina Beattie (eds.). **Gender, religion, and diversity: cross-cultural perspectives**. New York: Bloomsbury, 2004.



KOCH, Anne. Review of Udo Tworuschka and Michael Klöcker (eds.). **Praktische Religionswissenschaft**: Ein Handbuch für Studium und Beruf. Religion, New York, v. 40, n. 4, p. 352-353, 2010.

KUMAR, Pratap. A survey of new approaches to the study of religion in India. *In*: ANTES, Peter; GEERTZ, Armin; WARNE, Randi R. (eds.) **New approaches to the study of religion**: regional, critical, and historical approaches. Berlin: 2004, p. 127-146.

LASH, Scott; WHIMSTER, Sam (eds.). **Max Weber, rationality and modernity**. London: Unwin Hyman, 1987.

LEVY, Gabriel. The cognitive science of religion by James van Slyke. **Journal for the Cognitive Science of Religion**, Tromsø, v. 2, n. 1, p. 80-83, 2014.

LINCOLN, Bruce. Theses on method. **Method & Theory in the Study of Religion**, Leiden, v. 17, n. 1, p. 225-227, 2005.

MARTIN, Luther; WIEBE, Donald. Religious studies as a scientific discipline: the persistence of a delusion. **Journal of the American Academy of Religion**, New York, v. 80, n. 3, p. 587-597, 2012.

McGEE, Jon. **Breakpoint**: the changing marketplace for higher education. Baltimore: Johns Hopkins University, 2015.

MICKLETHWAIT, John; WOOLDRIDGE, Adrian. **God is back**: how the global revival of faith is changing the world. New York: Penguin, 2009.

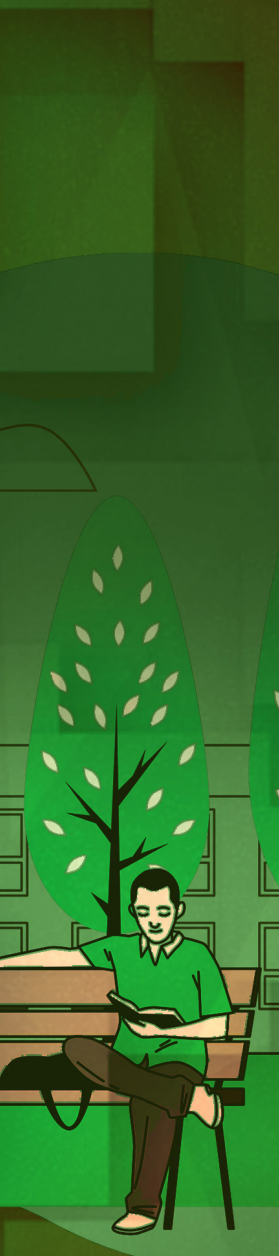
MURPHY, Tim (ed.). **Defining religion**: a reader. London: Equinox, 2011.

MYKLEBUST, Jan Petter. Minister Cuts 4,000 Study Places with Low Job Prospects. **University World News**, n. 337, 3 out. 2014. Disponível em: <http://www.universityworldnews.com/article.php?story=20141002163554769>.

NARAYANAN, Vasudha. The history of the academic study of religion in universities, centers, and institutes in India. **Numen**, Leiden, v. 62, n. 1, p. 7-39, 2015.

NUSSBAUM, Martha Craven. **Not for profit**: why democracy needs the humanities. Princeton: Princeton University Press, 2010.

NYA rasisminstitutet alltför styrt av politiska agendan. **Dagens Nyheter**. 14 ago. 2015. Disponível em: <http://www.dn.se/debatt/nya-rasisminstitutet-alltfor-styrt-avpolitiska-agendan>. Acesso em 20 fev. 2016.



PLATVOET, Jan G.; MOLENDIJK, Arie L. (eds.). **The pragmatics of defining religion:** contexts, concepts and contests. Leiden: Brill, 1999.

PYYSIÄINEN, Ilkka; ANTTONEN, Veikko (eds.). **Current approaches in the cognitive science of religion.** New York: Bloomsbury, 2002.

SCHIPPERT, Claudia. Implications of queer theory for the study of religion and gender: entering the third decade. **Religion and Gender**, v. 1, n. 1, p. 66-84, 2011.

SLAUGHTER, Sheila; LESLIE, Larry L. **Academic capitalism:** politics, policies, and the entrepreneurial university. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997.

SLONE, D. Jason Slone (ed.). **Religion and cognition:** a reader. London: Routledge, 2006.

ST. JOHN, Edward P.; PARSONS, Michael D. (eds.) **Public funding of higher education:** changing contexts and new rationales. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2005.

THE SEGERSTEDT Institute Inaugurated by Swedish Prime Minister Stefan Löfven. 14 ago. 2015. Disponível em: medarbetarportalen.gu.se. Acesso em 20 fev. 2016.

TOFT, Monica Duffy; PHILPOTT, Daniel; SHAH, Timothy Samuel. **God's century:** resurgent religion and global politics. New York: W. W. Norton, 2011

TWORUSCHKA, Udo. Ciência prática da religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (orgs.). **Compêndio de ciência da religião.** São Paulo: Paulus; Paulinas, 2013, p. 577-588.

TWORUSCHKA, Udo. Verpflichtendes Verstricktsein in die Welt, Praktische Religionswissenschaft. **Berliner Theologische Zeitschrift**, Berlin, v. 32, n. 2, p. 264-288, 2015.

WATTS, Fraser; TURNER, Léon (eds.). **Evolution, religion and cognitive science:** critical and constructive essays. Oxford: Oxford University Press, 2014.

WIEBE, Donald. The politics of wishful thinking? Disentangling the role of the scholar-scientist from that of the public intellectual in the modern academic study of religion. **Temenos**, Turku; Helsinki, v. 41, n. 1, p. 7-38, 2005.

WILCOX, Melissa M. Outlaws or in-laws? Queer theory, LGBT studies, and religious studies. **Journal of Homosexuality**, Abingdon-on-Thames, v. 52, n. 1-2, p. 73-100, 2006.

WITTE, John; GREEN, M. Christian. **Religion and Human Rights.** Oxford: Oxford University Press, 2012.



5

Nils Roll-Hansen

Tradução de Adilson Skalski Zabiela

Revisão de Fábio L. Stern



POR QUE A DISTINÇÃO ENTRE CIÊNCIA BÁSICA (TEÓRICA) E APLICADA (PRÁTICA) É IMPORTANTE NAS POLÍTICAS PARA A CIÊNCIA*

*

Trabalho originalmente apresentado na oficina *Institutionalizing Epistemic Standards For Science*, realizada em 1º de dezembro de 2008 na Escola de Economia e Ciência Política de Londres (LSE).

DOI: 10.31560/pimentacultural/2024.11086.5

INTRODUÇÃO

Esse artigo objetiva recuperar e demonstrar a atual relevância de uma compreensão sobre ciência básica que há meio século era amplamente aceita. Na época, isso era chamado frequentemente de “ciência pura” ou simplesmente de “ciência”. Nessa visão, a veracidade é o valor fundamental e a pesquisa científica é percebida como uma busca pela verdade que deve ser o mais livre possível da interferência de interesses econômicos, políticos, ideológicos e religiosos particulares. Esse tipo ideal weberiano de “ciência” foi defendido após a Segunda Guerra Mundial pelos partidários de um ideal político liberal clássico e iluminista, como Karl Popper e Michael Polanyi. Foi codificado de forma mais famosa pelo sociólogo Robert Merton em seu “*ethos* da ciência”. No início da década de 1960, esse ideal liberal clássico de ciência estava sendo corroído por uma teoria que estava interessada principalmente na contribuição da ciência para o crescimento econômico. A nova onda de radicalismo político e intelectual na década de 1970 reagiu contra a objetividade burguesa inspirada na teoria marxista do conhecimento. Apesar dos confrontos políticos, assessores econômicos do governo e intelectuais radicais perceberam a “torre de marfim” acadêmica como o principal obstáculo para uma ciência e tecnologia socialmente progressistas. O chamado controle político-democrático da ciência parecia mais importante do que sua autonomia. A política atual da ciência ainda reluta em enfrentar diretamente esse legado ideológico ambíguo¹. O presente artigo focará o enquadramento econômico que dominou os estudos e a política científica a partir de 1960.

Minha distinção entre ciência básica e ciência aplicada reflete a diferença entre ciência e política enquanto instituições sociais.

1 Esta perspectiva histórica é desenvolvida em meu relato de como a teoria e a política da ciência mal concebidas levaram ao mais famoso caso de pseudociência apoiada pelo Estado no século XX. Cf.: ROLL-HANSEN, Nils. Wishful science: The persistence of TD Lysenko's agrobiology in the politics of science. *Osisiris*, Chicago, v. 23, p. 166-188, 2008.

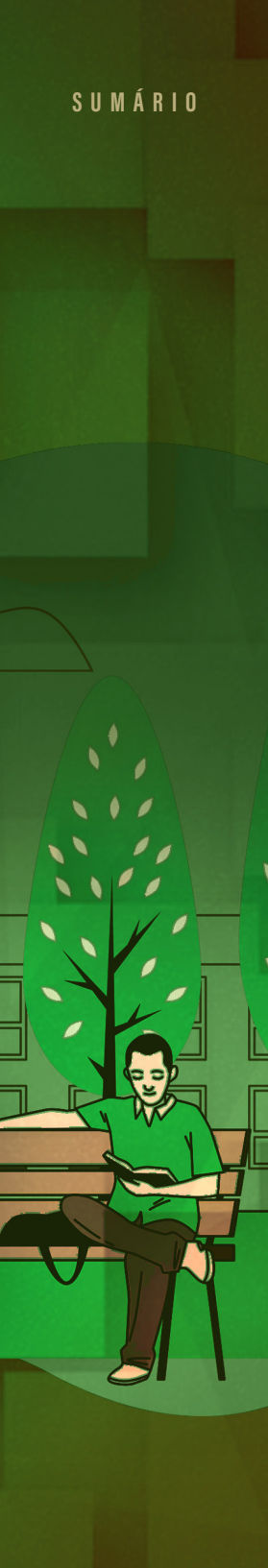
A ciência se dedica a gerenciar e aumentar o conhecimento de modo geral, e a ciência básica é seu elemento dinâmico. O papel da política é produzir acordos, decisões e ações coletivas. A ciência aplicada pode ser compreendida, em geral, como a área de intersecção entre a ciência e a política. Ela é altamente dependente de conhecimentos e métodos científicos avançados, mas é dedicada à solução de problemas econômicos, sociais e políticos práticos, ao invés do desenvolvimento posterior de tais conhecimentos e métodos científicos.

O propósito das distinções entre ciência básica, ciência aplicada e desenvolvimento tecnológico não é separar ou isolar as atividades científicas, mas entender as diferenças a fim de compreender e promover as interações. Conforme indicado, trata-se de tipos ideais, e não categorias claramente definidas para uma classificação precisa. Apesar de toda a sobreposição e entrelaçamento, elas carregam expectativas diferentes e têm diferentes efeitos sociais que a política da ciência precisa abordar.

UMA CONCEPÇÃO TRADICIONAL SOBRE CIÊNCIA BÁSICA E CIÊNCIA APLICADA²

Este artigo discute três tipos de diferenças entre ciência aplicada e ciência básica: (1) diferenças dos critérios para julgar o sucesso ou o fracasso da pesquisa; (2) diferenças dos efeitos nos

2 A distinção organizacional cada vez maior das atividades científicas a partir de meados do século XIX se refere regularmente a esse tipo de diferença. A ciência aplicada nas universidades estava crescendo de tal modo que exigia regras mais claras de responsabilidade e prestação de contas públicas, levando ao estabelecimento de novas instituições especiais para tarefas em ciência aplicada. Por exemplo, foram estabelecidas novas instituições de intervenção científica para a pesca, a agricultura, os levantamentos geológicos, as estatísticas sociais etc. em um período relativamente curto na maioria dos países europeus e norte-americanos.



processos sociais; e (3) diferenças de organização, especialmente no grau de autonomia de interesses e objetivos políticos e econômicos. De acordo com a visão tradicional, o que torna a distinção entre ciência aplicada e ciência básica importante na política da ciência é a correlação entre as diferenças em todos os três aspectos supramencionados.

O principal critério de sucesso na ciência aplicada é a sua contribuição para a solução de problemas práticos específicos. O sucesso técnico prático é o bastião para avaliar a ciência aplicada tanto antecipadamente, na etapa dos projetos de intervenção, quanto retrospectivamente, em termos dos resultados. A competência científica dos pesquisadores é uma condição essencial para o sucesso, mas não determina a escolha do problema/tema nem a satisfação do financiador. A ciência aplicada é patrocinada por agências governamentais, empresas privadas, organizações de interesse não governamentais etc. para promover seus respectivos propósitos em termos de melhorias sociais e médicas, lucro econômico, aprovação ideológica e política etc.

A ciência básica, por outro lado, é bem-sucedida quando descobre novos fenômenos ou novas ideias de interesse geral. O interesse científico geral é julgado, a priori, pela disciplina em questão. Mas, em longo prazo, a promoção de outras disciplinas científicas é essencial e, em última instância, o aprimoramento de nossa imagem geral do mundo é decisivo. O objetivo da ciência básica é teórico, de melhorar a compreensão geral do mundo, não tendo outro objetivo específico fora disso. Mas, é claro, não é ao acaso que uma informação melhor aumente nossa capacidade de agir racionalmente e com eficiência. Ela melhora nosso conhecimento de como o mundo é e, assim, também serve como base para o desenvolvimento de tecnologias eficientes. Nesse sentido, algum grau de realismo a respeito das teorias científicas é inerente à ciência básica.



O efeito social da ciência aplicada, quando bem-sucedida, é a solução para problemas práticos reconhecidos por políticos, burocratas governantes, empresários, comerciantes etc. É um instrumento a serviço de seu patrocinador. A ciência aplicada ajuda a interpretar e melhorar os problemas do financiador, tornando-os objetos e, em seguida, investigando as possíveis soluções. Os problemas práticos do financiador definem a estrutura da atividade. A pesquisa aplicada está, nesse sentido, subordinada a objetivos sociais, econômicos e políticos. A remuneração está principalmente vinculada a resultados que ajudem o patrocinador a realizar seus propósitos.

O resultado da ciência básica, quando bem-sucedida, é a descoberta de novos fenômenos e novas ideias de interesse geral. Ao moldar nossa compreensão do mundo, as descobertas da ciência básica se tornam pré-requisitos para qualquer formulação precisa de problemas políticos e outros problemas práticos. Às vezes, a ciência básica tem um efeito direto e dramático por descobrir novos problemas alarmantes e, assim, estabelecer imediatamente uma nova agenda política. A grave preocupação atual com a mudança climática é um exemplo notável de como a política é completamente dependente da ciência para avaliar o problema, ou seja, fazer suposições fundamentadas sobre sua magnitude e desenvolvimento futuro e pensar em possíveis contramedidas.

As diferenças entre ciência aplicada e ciência básica no que diz respeito ao conteúdo, efeitos sociais e critérios de sucesso implicam em uma relação diferente com a política. A ciência não apenas fornece meios (instrumentos) para resolver tarefas ou problemas definidos pela política, mas também molda valores e objetivos sociais e políticos. A ciência aplicada é geralmente bem adaptada para a primeira tarefa, enquanto a ciência básica é mais adequada para a segunda. Do ponto de vista da tomada de decisão democrática liberal, há uma distinção importante entre resolver problemas reconhecidos e introduzir e formular novos problemas. No primeiro caso, a ciência tem um papel instrumental subordinado à política.



No segundo, o papel é politicamente esclarecedor e depende da independência da política para funcionar bem³. Quando a ciência é solicitada a aconselhar sobre uma ameaça terrível como a mudança climática, que ainda não se materializou, mas já é uma previsão sobre eventos futuros, a importância da autonomia se torna particularmente crítica e correspondentemente difícil de manter.

CLASSIFICAÇÃO ESTATÍSTICA DA PESQUISA CIENTÍFICA

No início da década de 1960, a OCDE estabeleceu um sistema comparativo internacional para estatísticas científicas, cobrindo a pesquisa científica em um sentido amplo. Essa estatística foi motivada pelo objetivo da OCDE de promover o crescimento e o desenvolvimento econômico e, portanto, incluiu não apenas a “ciência básica”, mas também a “ciência aplicada” e o “desenvolvimento experimental”. A classificação inclusiva da OCDE seguiu uma tendência crescente de identificar o estudo científico com “pesquisa e desenvolvimento” (P&D). Em poucas décadas, esse novo conceito assumiu em grande parte o papel da definição tradicional de “ciência” no discurso público.

No entanto, as definições da OCDE introduzidas na década de 1960 ainda servem de base para as estatísticas científicas internacionais:

P&D é um termo que abrange três atividades: ciência básica, ciência aplicada e desenvolvimento experimental. [...] A ciência básica é o trabalho experimental ou teórico

3 Esse argumento democrático liberal pela autonomia científica foi importante nos debates sobre as políticas para as ciências no período da Segunda Guerra Mundial, em meados do século XX. Foi apoiado também por críticos do regime totalitário da Alemanha nazista, como Michael Polanyi e Karl Popper, ambos emigrantes da Europa Central para a Grã-Bretanha.

realizado principalmente para adquirir novos conhecimentos sobre os fundamentos subjacentes dos fenômenos e fatos observáveis, sem qualquer aplicação ou uso particular em vista. A ciência aplicada também é uma investigação original empreendida com o objetivo de adquirir novos conhecimentos. É, no entanto, dirigida principalmente para uma finalidade ou objetivo prático. O desenvolvimento experimental é um trabalho sistemático, com base no conhecimento existente obtido em ciência e/ou experiência prática que é direcionado para a produção de novos materiais, produtos ou dispositivos, para a instalação de novos processos, sistemas e serviços, ou para melhorar substancialmente aqueles já produzidos ou instalados (OCDE, 1981, p. 25).

Essas categorias e definições da OCDE foram muito criticadas por não serem suficientemente claras e objetivas para uma estatística confiável e estável. Por exemplo, a distinção central entre básica e aplicada parece altamente dependente da subjetividade do pesquisador. E os projetos individuais geralmente incluem tanto aspectos básicos quanto aplicados que não se encaixam em nenhuma das categorias. O equilíbrio também pode mudar conforme o projeto se desenvolve. Com o tempo, uma estatística construída com base nessas categorias flexíveis parece mais propensa a registrar mudanças de moda e atitudes do que na substância das pesquisas.

Apesar dessas deficiências, as três categorias de desenvolvimento básico, aplicado e experimental ainda estão sendo utilizadas para as estatísticas de pesquisa da OCDE. Os termos “básico” e “aplicado” ainda parecem ser indispensáveis no debate público sobre políticas para a ciência. É amplamente aceito que “pesquisa básica” designa uma valiosa atividade social que precisa ser defendida contra invasões comerciais e burocráticas. E, embora imperfeitas, as estatísticas baseadas nesses termos monitoram de maneira útil as mudanças ao longo do tempo, bem como as diferenças contemporâneas entre os países. O que causa problemas não é tanto a incerteza dos números estatísticos, mas seu uso descuidado devido a equívocos terminológicos.



Há uma tendência, tanto nos estudos acadêmicos quanto nas políticas práticas para a ciência, de se concentrar na categoria inclusiva de P&D e negligenciar as subcategorias. Isso esconde problemas críticos relativos à distribuição de recursos entre ciência básica, ciência aplicada e desenvolvimento experimental. Tais decisões sempre dependem de quais são, em um determinado país, os problemas práticos urgentes e específicos e quais são as oportunidades e necessidades sociais gerais para a pesquisa básica. Qual será o melhor equilíbrio varia entre os países devido às diferenças na economia existente e nos objetivos políticos. Manter uma capacidade militar independente e forte, por exemplo, exige grandes investimentos no desenvolvimento de tecnologia de defesa. Da mesma forma, países com uma grande indústria de alta tecnologia, produtora de produtos farmacêuticos, eletrônicos avançados etc., terão altos investimentos em pesquisa aplicada e desenvolvimento tecnológico. Em um país que depende principalmente da exportação de semi-manufaturados ou matérias-primas, há um mercado mais simples e muito menor para essas pesquisas.

Nos debates públicos sobre política para a ciência, as palavras “ciência” e “pesquisa” oscilam principalmente entre um sentido amplo que corresponde à “pesquisa e desenvolvimento” (P&D) e um sentido restrito que corresponde à “pesquisa básica”. Essa ambiguidade produz debates confusos, por exemplo, sobre os níveis adequados de financiamento ou utilidade social do investimento em pesquisa científica e, eventualmente, produz uma tomada de decisão deficiente.

UM EXEMPLO DE CONFUSÃO

O recente debate norueguês sobre o financiamento da pesquisa científica fornece um exemplo instrutivo de como a compreensão superficial das categorias nas estatísticas de pesquisa pode gerar um debate confuso e improdutivo sobre políticas científicas.



A Noruega gosta de se comparar aos seus vizinhos, Suécia, Dinamarca e Finlândia, e especialmente à sua irmã mais velha, a Suécia. Desde a Segunda Guerra Mundial, a Suécia possui uma grande indústria de defesa devido à sua política de neutralidade entre os blocos comunista e capitalista da Guerra Fria. O país também tem uma economia altamente dependente da fabricação e exportação de produtos farmacêuticos, eletrônicos e outros produtos industriais tecnologicamente avançados. A economia norueguesa é dominada por indústrias que produzem matérias-primas e produtos semimanufaturados. Essas indústrias geralmente têm baixa intensidade de pesquisa, e a Noruega é, portanto, atípica, com um alto nível educacional e tecnológico geral. Essas diferenças explicam por que os gastos totais da Suécia com P&D estão entre os mais altos do mundo, enquanto os da Noruega estão bem abaixo da média da OCDE, 4,3% do PIB na Suécia em 2001 e 1,8% na Noruega em 2003. No entanto, com relação ao apoio governamental para ciência básica, a Noruega está bem acima da média da OCDE, com 0,76% do PIB (2003), não muito abaixo da Suécia. É o suporte da indústria que é dramaticamente diferente, 0,82% na Noruega em 2003 e 3,07% na Suécia (Noruega, 2004; 2005, p. 18, 40). A Dinamarca e a Finlândia também dependem das exportações de produtos de alta tecnologia e têm investimentos em P&D total um pouco inferiores aos da Suécia.

Uma política científica realista deve enfrentar diretamente as razões para o nível real de gastos totais com P&D, e as metas futuras devem estar claramente relacionadas às metas econômicas, que tipo de indústria o país quer desenvolver nas próximas décadas. Em 2005, um relatório do governo norueguês sobre pesquisa científica recomendou que o investimento em pesquisa (P&D) fosse aumentado dos atuais 1,8% do PIB para 3% em 2010 (Noruega, 2004; 2005). O valor de 3% foi inspirado por uma recomendação da União Europeia (UE) de que o investimento médio em P&D para os países da UE deveria ser de 3%. O governo norueguês sentiu intuitivamente que a Noruega era um país altamente desenvolvido



tecnologicamente e não poderia ficar abaixo da média da UE. Assim, copiou mecanicamente a recomendação da UE, sem considerar em detalhe que a economia norueguesa era muito diferente do resto da UE. Durante a preparação desse relatório, economistas alertaram que um crescimento rápido pode ser difícil de alcançar porque leva muito tempo para treinar bons cientistas e os talentos são limitados. Mencionaram também que pode faltar iniciativa industrial e vontade de contribuir e fazer bom uso desse fomento à pesquisa. No entanto, esses alertas foram bastante contidos, incluindo pouca ou nenhuma análise diferenciada das oportunidades reais para diferentes setores de pesquisa (Cappelen, Hægeland, Møen, 2004; Klette, Møen, 2002).

Na verdade, a meta oficial do governo norueguês desde a década de 1980 é elevar o investimento em P&D ao nível médio da OCDE. E o efeito foi pequeno, por boas razões. A contribuição do setor privado se manteve no mesmo nível baixo, o que também restringiu o investimento público em pesquisa aplicada e desenvolvimento experimental, devido à falta de projetos industriais promissores para apoiar. Com a estrutura básica da economia norueguesa em mente, não faz sentido tentar aumentar o investimento total em P&D em mais que 50% em um período de 5 anos, como seria a consequência da política adotada (Noruega, 2004; 2005). Leva tempo para construir pesquisas de alta qualidade, sejam básicas ou aplicadas, e a rápida expansão da pesquisa aplicada e do desenvolvimento industrial sem parceiros industriais fortes e ativos é de pouca utilidade. De certa forma, é reconfortante ver que o investimento norueguês em pesquisa não cresceu a um ritmo correspondente aos objetivos oficiais. A porcentagem do PIB para P&D diminuiu em vez de aumentar de 2003 a 2008⁴.

4 Estatísticas recentes mostram que o investimento norueguês em pesquisa caiu ainda mais, entre 1,6% e 1,5% do PIB em 2005. O orçamento nacional para 2008 indica um status quo aproximado. Devido ao rápido aumento da renda nacional, entretanto, houve um aumento substancial no investimento total em P&D nos últimos anos.

No início da primavera de 2009, um aumento para 3% do PIB para apoio à P&D ainda era o objetivo oficial do governo norueguês, embora seja claramente reconhecido que esse nível não poderia ser alcançado até 2010. Acadêmicos importantes também estão constantemente lembrando, em seus apelos públicos por mais recursos para a pesquisa universitária, que o governo fracassou em se mover assertivamente em direção à meta de 3%. É desencorajadora a falta de uma análise mais precisa da situação para a P&D norueguesa. Algumas áreas, como as ciências sociais e humanas, são bem financiadas em comparação aos países vizinhos. A grande discrepância está na P&D industrial aplicada. A maioria das indústrias existentes há uma necessidade limitada de P&D, e na ausência de parceiros industriais ativos, os investimentos do governo em pesquisa para uma futura indústria de alta tecnologia devem ser limitados. É surpreendente que as universidades, das quais se poderia esperar alguns dos melhores conhecimentos teóricos sobre essas questões políticas, não tenham sido capazes de promover um debate público mais sofisticado.

A ABORDAGEM “ECONÔMICA” DA CIÊNCIA: UM ESBOÇO HISTÓRICO

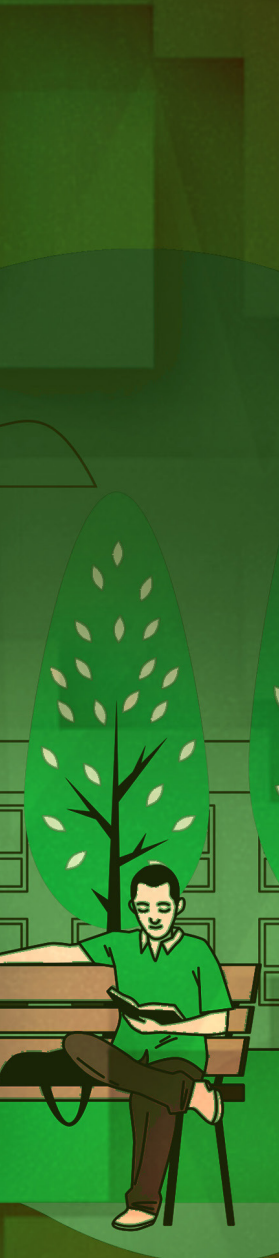
Nos primeiros anos da Guerra Fria, a liberdade intelectual era o principal tópico dos debates políticos ocidentais sobre ciência. A tradição científica europeia era vista como um apoio crucial à democracia liberal contra o socialismo e o fascismo. No início da década de 1960, o foco da política científica mudou para o crescimento e desenvolvimento econômico. A ciência foi reconhecida como um motor fundamental do crescimento econômico e apoiada por dinheiro público em uma escala desconhecida antes da guerra.



Como distribuir recursos entre diferentes tipos e áreas de pesquisa foi a questão principal, partindo de considerações econômicas, a justificativa da pesquisa básica se tornou um problema.

O físico nuclear e administrador de ciências Alvin M. Weinberg viu duas possíveis justificativas principais da pesquisa básica: ou como um “ramo da alta cultura” ou como “uma carga aérea na ciência e tecnologia aplicadas” (Weinberg, 1964, p. 84, 89). O filósofo e historiador da ciência Stephen Toulmin não achou a doutrina da alta cultura tranquilizadora e optou pela ciência básica como uma “indústria terciária” que absorveria a força de trabalho de outras formas de trabalho condenadas ao desemprego pelo rápido progresso da eficiência tecnológica na produção de todos os bens necessários para uma vida confortável. Libertar as pessoas de tarefas de produção triviais e lhes dar a oportunidade de buscar a ciência por si mesma seria uma contribuição importante para uma qualidade de vida superior na nova sociedade que estava surgindo (Toulmin, 1966, p. 126-133). Economistas realistas hesitam em aclamar o sonho utópico de Toulmin e insistem que a ciência básica deve ser considerada como investimento ou consumo. Os recursos para a pesquisa básica podem ser justificados por causa de consequências positivas na produção ou porque é uma atividade de consumo prazerosa.

Em outras palavras, em um escrutínio econômico mais próximo, o argumento de Toulmin não foi além da ciência como “alta cultura”. Isso implicava que o gasto público em pesquisa básica deveria ser justificado politicamente competindo com outras atividades culturais, artísticas e até mesmo esportivas, na medida em que não se justificava como uma sobrecarga necessária em pesquisa aplicada e desenvolvimento tecnológico, o que claramente contribuiu para o crescimento econômico. É impressionante como o debate sobre a política científica na década de 1960 se reduziu a uma perspectiva econômica. A ideia da ciência (básica) como um pilar da democracia liberal havia ficado em segundo plano. A análise e discussão recentes na “economia da ciência” seguem a tradição dos anos 1960



em seu enquadramento da pesquisa básica em categorias econômicas. *Science bought and sold* (lit. "ciência comprada e vendida") (Mirowski, Sent, 2002) é uma coleção de artigos que vão desde contribuições clássicas de Charles Sanders Peirce, Richard R. Nelson, Kenneth Arrow e Michael Polanyi até contribuições recentes de historiadores, filósofos, economistas e sociólogos da ciência como Paul Foreman, Philip Kitcher, Michel Callon, Paul David e Steve Fuller.

O artigo de Kenneth Arrow sobre economia do bem-estar e a alocação de recursos para inovação, de 1962, começa com a suposição de que "a produção de conhecimento" é mais ou menos idêntica à "invenção" (Arrow, 2002, p. 165). Essa perspectiva econômica e tecnológica sobre o conhecimento é apresentada de forma mais explícita na discussão de Richard Nelson sobre a economia simples da ciência básica, argumentando que os Estados Unidos deveriam gastar mais em "ciência básica" para serem internacionalmente competitivos econômica e tecnologicamente. O artigo foi publicado pela primeira vez em 1959 e começa se referindo ao choque do Sputnik, ainda fresco na mente do público. A epistemologia de Nelson tem um tom instrumental que faz sentido na economia, mas é mais problemática para as teorias das ciências naturais. As teorias são geralmente descritas como "relações entre fatos (geralmente, mas nem sempre, equações)" (Nelson, 2002, p. 154). Nelson destaca que a pesquisa básica não é uma "mercadoria homogênea". Ele argumenta que uma economia de livre iniciativa vai subinvestir em bens de bem-estar comum, como educação e saúde pública, que são fatores econômicos importantes, porque tal investimento não é lucrativo para empresas privadas. A preocupação de Nelson é que o mesmo problema de "economias externas" também se aplica à ciência básica (Nelson, 2002, p. 162-263).

Essa perspectiva econômica sobre política de ciência e tecnologia e a diferença entre ciência básica e aplicada foi desenvolvida mais recentemente por Partha Dasgupta e Paul David em um artigo de 1994, "*Toward a new economics of science*". Eles querem sintetizar



a abordagem econômica clássica de Arrow e Nelson com a sociologia baseada em normas mertonianas. Dasgupta e David percebem que a instituição “ciência aberta”, com financiamento público, governada pelo *ethos* da ciência de Merton, é “funcionalmente muito bem adequada para maximizar o crescimento a longo prazo do estoque de conhecimento científico”, mas “mais inadequada” para pesquisas aplicadas, ou seja, “para assegurar um fluxo máximo de rendas econômicas do estoque de conhecimento científico existente”. Esse último é mais bem servido por um sistema distintamente diferente, subordinado aos princípios do comércio privado. Por uma questão de equilíbrio e desenvolvimento econômico de longo prazo, a sociedade precisa do patrocínio público do sistema de ciência aberta (Dasgupta, David, 2002, p. 241-242).

O uso das normas de Merton por Dasgupta e David dificilmente vai além da perspectiva econômica instrumental que justifica a ciência básica como uma sobrecarga na ciência e tecnologia aplicadas. Eles argumentam que as diferenças sobre “métodos de investigação” e “natureza do conhecimento obtido” são apenas “epifenômenos”. As diferenças essenciais residem no “nível mais profundo” das estruturas de regras socioeconômicas que governam o comportamento de cientistas individuais. Os pesquisadores conduzem “essencialmente as mesmas investigações” na tecnologia e na ciência básica (Dasgupta, David, 2002, p. 228). Assim, a inovação tecnológica e econômica continua sendo o canal pelo qual a ciência afeta a sociedade. Na discussão de Dasgupta e David, não se considera o papel esclarecedor da ciência básica, seu efeito direto sobre os objetivos e valores da política.

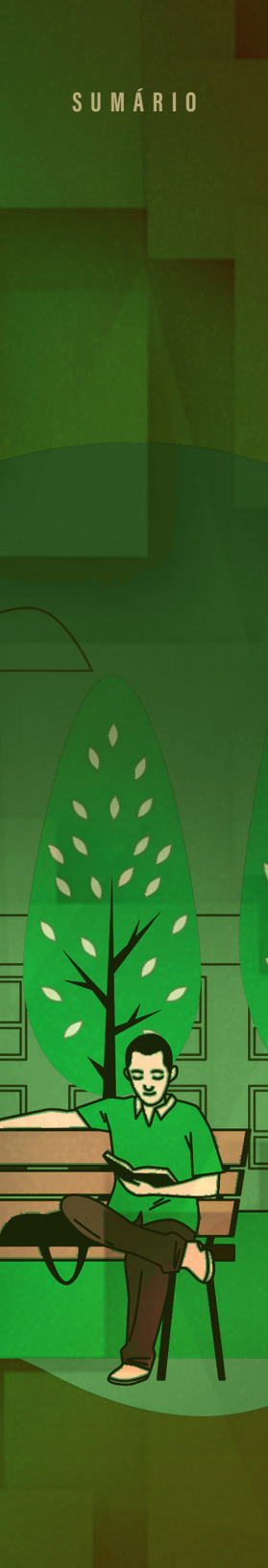
Mostrei como a abordagem econômica externalista dominou os debates sobre políticas científicas desde os anos 1960. O investimento em pesquisa básica é importante porque alimenta a pesquisa tecnológica e aplicada. O argumento da alta cultura não foi convincente para a ciência natural esotérica ou para a ciência social em rápida expansão e cada vez mais detalhada e especializada.



Alguns participantes, como Stephen Toulmin, sentiram que essa justificativa era estritamente econômica e alheia ao papel fundamental da tradição científica na civilização europeia, mas em sintonia com o espírito da época, no entanto, recaiu em categorias basicamente econômicas. Eles não enfatizaram que uma ciência básica vigorosa era importante para apoiar a democracia política, como pessoas como Karl Popper, Robert Merton e Michael Polanyi haviam feito com tanta força duas décadas antes.

A literatura de política científica recente tende a ignorar que o *ethos* da ciência de Merton era um ideal para a ciência básica e não para a ciência aplicada ou a ampla categoria de P&D. David Guston, por exemplo, apresenta as normas de Merton através dos olhos da sociologia do conhecimento científico com pouco sentido para as diferenças entre ciência básica e aplicada quando analisa os problemas de preservar a qualidade na pesquisa científica ou como garantir integridade e produtividade da pesquisa. As descrições da interação entre a ciência e a sociedade são dominadas por um lado pelo dinheiro e por outro pelas inovações. Guston discute o relatório de Vannevar Bush de 1945, "*Science: the endless frontier*" (lit. "Ciência: a fronteira infinita"), sem deixar claro que se tratava principalmente e apelo para fortalecer a ciência básica, e não há qualquer entrada para ciência "básica" ou "aplicada" em seu índice. É principalmente um livro sobre ciência e tecnologia aplicadas como instrumentos para a política. O papel esclarecedor da ciência básica foi deixado no escuro. Essa negligência das diferenças dentro da ampla categoria estatística de P&D parece típica da literatura mais recente no campo caracterizado como "ciência, tecnologia e sociedade" (CTS)⁵.

5 Por exemplo, é difícil encontrar qualquer discussão sobre as diferenças entre ciência básica, ciência aplicada e desenvolvimento tecnológico na terceira edição do manual de estudos de ciência e tecnologia de Hackett e colaboradores (2007). O índice não tem entradas para "básico" ou "aplicado", seja como "pesquisa" ou "ciência".



A abordagem econômica e sociológica externalista da política científica também domina a contribuição mais influente para o debate da política científica durante as últimas duas décadas: *The new production of knowledge* (lit. "A nova produção do conhecimento") (Gibbons *et al.*, 1994), que distingue duas maneiras diferentes de fazer pesquisa científica, correspondendo a dois tipos diferentes de conhecimento. O modo 1 representa a pesquisa e o conhecimento acadêmico tradicional e orientado para a disciplina. O modo 2 é "diferente em quase todos os aspectos". Ele "opera dentro de um contexto de aplicação" e é "transdisciplinar em vez de monodisciplinar ou multidisciplinar" (Gibbons *et al.*, 1994, p. vii). Organizacionalmente, é transiente sem uma hierarquia estável, bem como "mais socialmente responsável e reflexivo" do que o modo 1. Assim, o modo 2 tem muitas semelhanças com a pesquisa aplicada na definição da OCDE, mas ainda assim bastante diferente (Gibbons *et al.*, 1994, p. 2-3). No modo 2, "a nova produção de conhecimento científico" representa a categoria inclusiva da OCDE de P&D, "pesquisa e desenvolvimento", e, portanto, elimina a distinção entre pesquisa básica e aplicada.

A tese do livro é que esse novo modo de pesquisa científica está se expandindo no que diz respeito à importância econômica e também epistêmica e ameaça marginalizar ou engolir o modo acadêmico e disciplinar tradicional de fazer ciência. O modo 2 é uma nova maneira de produzir conhecimento científico que representa uma estrutura geral de direção política e econômica da ciência, à qual as instituições do modo 1 terão que se adaptar (Gibbons *et al.*, 1994, p. 11-16). Representa uma unificação da ciência teórica e prática sob a governança da política e da economia, o que oculta a justificativa liberal tradicional de uma instituição científica autônoma responsável pelo verdadeiro conhecimento, e não pela eficiência econômica ou utilidade social. A diferença entre os argumentos relevantes para julgar as afirmações científicas e os argumentos a favor e contra a condução de certo tipo de pesquisa científica é obscurecida.



Embora a abordagem econômica do modo 2 para o governo da ciência tenha sido dominante nas últimas décadas, também há vozes opostas enfatizando a diferença epistêmica e, em última instância, política entre a pesquisa básica e a aplicada. Ilkka Niiniluoto, em sua caracterização da pesquisa aplicada, parte de uma distinção entre dois objetivos fundamentalmente diferentes: o objetivo epistêmico e o objetivo prático. A principal tarefa da pesquisa básica é “cognitiva”, para nos ajudar a “explicar e compreender a realidade” e desenvolver uma “visão de mundo”. A pesquisa aplicada e o desenvolvimento tecnológico, por outro lado, também estão sujeitos a objetivos técnicos práticos. Eles são regidos pela “utilidade tecnológica” e devem ser avaliados de acordo com isso (Niiniluoto, 1993, p. 3-6). Aant Elzing tem apontado persistentemente para o perigo de que a “deriva epistêmica” sob tais regimes de política científica minará a confiabilidade e a autoridade da ciência e, no final, seu valor como fonte de bem comum (Elzinga, 1985; 2004).

QUADRANTE DE PASTEUR

Apesar das teorias que veem a pesquisa básica e aplicada como um todo sem costura, a política de ciência prática percebe um dilema persistente na divisão de recursos entre pesquisa básica e aplicada. Muita atenção à tentativa de superar esse dilema fabricado tem sido dada por Donald Stokes, cientista político com vasta experiência prática em política científica. Em *"Pasteur's quadrant: basic science and technological innovation"* (lit. "Quadrante de Pasteur: ciência básica e inovação tecnológica), Stokes (1997) argumenta que os problemas desaparecem se focarmos nas pesquisas científicas de maior destaque, porque aqui o teórico e o prático se encontram. As contribuições de Pasteur, por exemplo, pertencem à categoria superior no que diz respeito às contribuições teóricas e práticas,



quer você as considere aplicadas ou básicas. Stokes ilustra sua ideia do “quadrante de Pasteur” com um diagrama de quatro caixas:

Tabela 1 - Quadrante de Pasteur

		Considerações sobre prática?	
		Não	Sim
Busca fundamental por compreensão?	Sim	Ciência básica pura (Bohr)	Ciência básica inspirada na prática (Pasteur)
	Não		Ciência aplicada pura (Edison)

Fonte: Stokes (1997, p. 72)

Stokes afirma que desde a Segunda Guerra Mundial tem sido amplamente aceito que “as categorias de pesquisa básica e aplicada são radicalmente separadas” e que seus “objetivos estão inevitavelmente em tensão” (Stokes, 1997, p. 24). A solução, ele argumenta, está em notar que os anais da ciência são “ricos em casos de pesquisa que são guiados tanto pelo entendimento quanto pela prática, confundindo a visão da ciência básica e aplicada como domínios inerentemente separados” (Stokes, 1997, p. 25). Isso significa uma política de pesquisa que dá prioridade ao canto superior direito de seu diagrama, “quadrante de Pasteur”. Aqui estão o “trabalho principal de John Maynard Keynes, a pesquisa fundamental do Projeto Manhattan e a física de superfície de Irving Langmuir”, bem como as contribuições biomédicas de Pasteur (Stokes, 1997, p. 74).

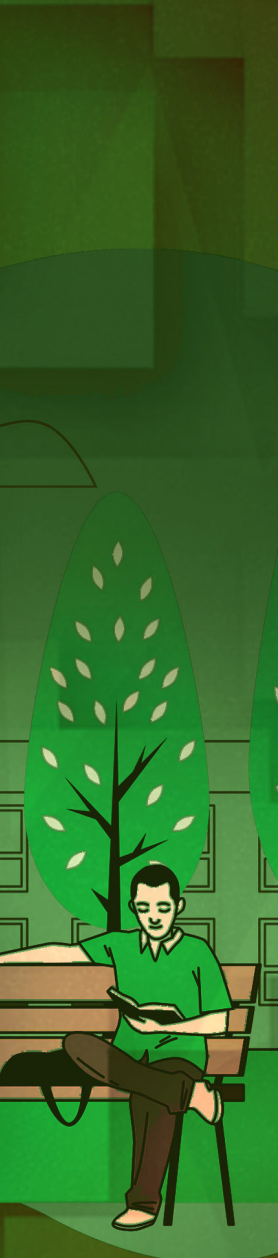
Mas quão bem essa solução resiste a um exame mais minucioso usando os conceitos de pesquisa básica e aplicada desenvolvidos nesse capítulo? Primeiramente, o projeto Manhattan parece um exemplo deslocado. Ele foi principalmente uma pesquisa aplicada e de desenvolvimento experimental, com o objetivo de produzir bombas nucleares. Em segundo lugar, os supostos dilemas não estão entre as contribuições ao longo da vida de cientistas proeminentes. Eles estão entre projetos ou programas individuais com metas específicas que diferem em sua ênfase em objetivos teóricos versus práticos e devem ser avaliados conforme tal. Os projetos podem ser



pequenos, envolvendo apenas um ou poucos pesquisadores, como é bastante comum na pesquisa básica. Ou podem ser grandes, envolvendo centenas de cientistas. Existem grandes projetos e programas de pesquisa aplicada e básica. O Projeto Apollo, da década de 1960, e os experimentos atualmente conduzidos no grande colisor de hádrons no CERN são exemplos modernos impressionantes de pesquisa aplicada e básica em larga escala, respectivamente. Esses dois exemplos também ilustram a diferença nos critérios para se aferir o sucesso. No primeiro caso, a pesquisa era principalmente o instrumento necessário para colocar um homem na lua. No segundo, o novo entendimento da natureza dos menores componentes da matéria é o objetivo. Especialmente em grandes projetos, é provável que surjam resultados interessantes em termos de descobertas teóricas inesperadas ou novas tecnologias. Mas não foi esse o motivo para financiá-los.

Uma política de pesquisa que visa o quadrante de Pasteur implica em julgamentos que combinam os critérios de pesquisa aplicada e básica. Muito dependerá de como isso será feito. Considerando a dura competição, altas pontuações são necessárias para ter sucesso. Um procedimento que simplesmente soma pontuações em ambas as dimensões parece provavelmente favorecer os projetos com uma pontuação acima da média em ambas as dimensões, em vez dos mais especializados, com pontuação máxima em uma e baixa pontuação na outra. O resultado será facilmente a eliminação dos projetos mais promissores e, assim, favorecer a pesquisa medíocre. Em outras palavras, não seria uma boa ideia interromper o apoio a Edison e Bohr apenas porque financiar Pasteur resolveria o problema de divisão entre os dois ramos da ciência.

O ponto importante e válido do “quadrante de Pasteur” é que a interação entre os problemas teóricos e práticos mais desafiadores pode ser altamente produtiva. A teoria fornece à prática novos conceitos e teorias, e a prática apresenta à teoria fatos inesperados. Algumas das conquistas mais importantes, tanto na pesquisa básica



quanto na aplicada, têm sua origem em contextos que incluem ambas. Isso indica que a interação entre a pesquisa básica e a pesquisa aplicada é assegurada com mais eficácia por instituições e indivíduos que, de alguma forma, preocupam-se com ambas.

Pasteur, por exemplo, começou sua carreira na cristalografia, investigando a diferença da química orgânica da inorgânica. Ele descobriu que a assimetria nos cristais de compostos orgânicos era explicada pela assimetria na estrutura molecular, especulando que a assimetria das moléculas orgânicas era o segredo da vida. Essa visão "organísmica" inspirou sua refutação da geração espontânea em microrganismos e o desenvolvimento de uma teoria dos germes. Juntas, essas teorias permaneceram um núcleo duro contínuo em suas pesquisas posteriores em microbiologia aplicada, cerveja, doenças de animais e plantas, vacinação etc. (Dagognet, 1967, Roll-Hansen, 2008). Essa estrutura conceitual e teórica não foi resultado de seu envolvimento em problemas tecnológicos práticos, como assumido por economistas, referindo-se às ideias de Stokes sobre o "quadrante de Pasteur" (Klette, Møen, 1997, p. 159). Em vez disso, era uma pré-condição para a sua capacidade de formular questões solúveis e frutíferas na pesquisa aplicada.

A BASE NORMATIVA DA PESQUISA BÁSICA

Frequentemente, a distinção entre ciência teórica ("básica") e ciência prática ("aplicada") é rejeitada por se basear em uma dicotomia insustentável entre fatos e valores. No entanto, o abandono da dicotomia é bastante compatível com a manutenção de uma distinção. Em um ensaio sobre o colapso da dicotomia fato/valor, Hilary Putnam argumentou que "uma dicotomia absoluta" entre "fatos" e "valores" é um mal-entendido derivado de ilusões lógicas empiristas de que uma separação estrita de alegações de fato e valor é possível



e desejável. Desde a crítica de Quine de 1951 à distinção analítica/sintética, tornou-se claro que tais dicotomias não podem ser sustentadas. Putnam sublinha que o que deve ser descartado é a dicotomia, a separação categórica entre fato e valor. Como John Dewey, ele está totalmente ciente da importância de uma distinção entre fatos e valores. Como alternativa à dicotomia, ele descreve o “emaranhamento” entre fatos e valores.

A noção de Putnam de “emaranhamento” não implica uma transição gradual de reivindicações que são puramente factuais para reivindicações de valor puro. O que ele quer dizer é que muitas afirmações, tanto na vida cotidiana e política quanto na ciência, fazem simultaneamente afirmações tanto a respeito de fatos quanto de valores, porque se baseiam em conceitos “densos” – como “cruel” – que podem se referir simultaneamente a valores morais tanto quanto a fatos. A afirmação “ele é muito cruel” geralmente descreve o comportamento e julga a pessoa como tendo um caráter ruim. Mas em um contexto específico, onde certas decisões ou ações estão em jogo, é possível e desejável distinguir entre o comportamento real ou afirmações factuais, por um lado, e as motivações e atitudes da pessoa, por outro. Exemplos são processos criminais, nomeações e contratações de empregos, tomada de decisões políticas e debates públicos.

Eu argumentaria que conceitos densos são importantes também no discurso das ciências naturais, tanto internamente na comunidade especializada quanto no público. Em biologia, por exemplo, termos como “aptidão” e “função” têm um aspecto de valor. Estar “apto” é melhor do que “impróprio”. Pode-se dizer que uma característica que funciona para sustentar a vida de um organismo é mais valiosa, tanto para o organismo quanto para sua espécie, do que outra que não faz isso. Assim, pode-se afirmar que a ciência natural, como um meio para a autocompreensão humana, envolve outros valores além dos puramente epistêmicos. Algumas abordagens reducionistas da biologia permitem apenas uma explicação causal baseada na descrição puramente físico-química como verdadeira ciência



biológica. Em minha opinião, isso pode ser visto como uma tentativa de purgar a biologia de conceitos “densos” que são essenciais para a sua função na autocompreensão humana. Putnam sugeriu que o fisicalismo tem sido uma fonte importante da enganosa dicotomia do valor dos fatos na filosofia.

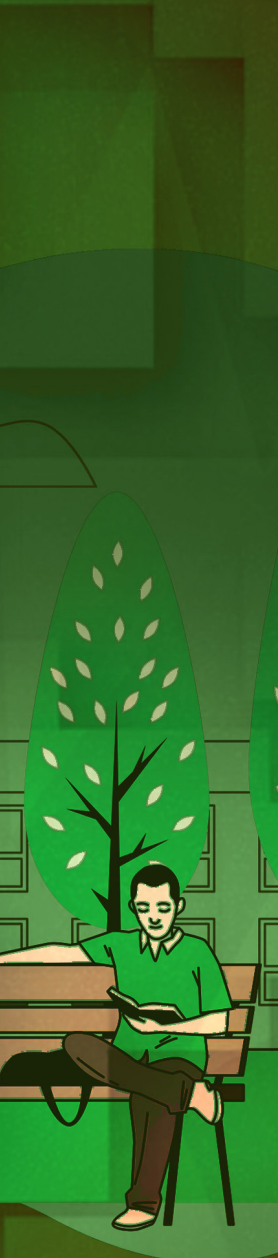
Que a escolha de problemas na pesquisa aplicada depende de valores sociais externos e não apenas de valores epistêmicos internos à ciência é incontroverso. Mas também há amplo consenso de que mesmo a pesquisa básica deve, em última instância, servir aos valores sociais geralmente aceitos. Caso contrário, não haveria justificativa para fomento público especial. Esse foi o ponto crucial dos debates dos anos 1960 sobre “critérios de desenvolvimento científico”. Mas mesmo Stephen Toulmin foi incapaz de romper claramente com o pensamento econômico.

A visão de que toda a ciência, incluindo a pesquisa básica, deve, em última instância, servir ao bem-estar humano geral foi, de fato, fundamental para o debate da política científica ao longo do século XX. O primeiro exemplo de uma política dirigida e apoiada por um grande governo para a ciência e tecnologia, na União Soviética, foi baseado na teoria marxista da ciência e do conhecimento enfatizando a “unidade” da teoria e prática: a prática foi exortada como a força motriz, e a teoria castigada por sua incapacidade de recuperar o atraso. A orientação política da teoria era necessária para manter a ciência correta. A moral extraída do caso Lysenko e de outros abortos na ciência soviética era que a interferência política era a fonte da corrupção e deveria ser evitada. Pode-se perguntar, no entanto, se não há uma raiz comum para as excessivas intervenções socialistas e a reação liberalista extrema do Ocidente, a saber, a falta de diferenciação entre pesquisa básica e aplicada (Roll-Hansen, 2007). Sem uma compreensão das diferenças, é difícil ver onde as escolhas políticas são apropriadas e onde a liberdade científica e a autonomia são um valor democrático liberal fundamental.



Na filosofia da ciência recente, há um reconhecimento crescente da importância e complexidade desse problema da justificativa normativa final da ciência básica. Por exemplo, a análise de uma perspectiva feminista por Helen Longino (1990, 2002a) e de uma perspectiva de justiça social geral por Philip Kitcher (2001). O problema crucial é como conceber e introduzir o critério superior do bem comum sem minar as virtudes epistêmicas da ciência, ou seja, sua capacidade de nos dar respostas tão verdadeiras quanto possível às questões colocadas. Longino argumentou que o pluralismo no recrutamento de cientistas, garantindo uma ampla representação dos valores sociais entre os especialistas, é, na verdade, um estímulo para a criatividade e o debate científicos, aumentando a capacidade da ciência de alcançar novos *insights* e conhecimentos significativos. Kitcher não está convencido de que essa confiança na “mão oculta” da liberalidade seja suficiente para manter a ciência no caminho certo, esboçando um sistema mais formal para a política científica. No modelo de “ciência bem ordenada” de Philip Kitcher, o critério superior de “florescimento humano” é implementado por meio de um sistema político democrático que governa a política da ciência (Kitcher, 2001). Em contraste com o argumento do presente capítulo, Kitcher sustenta que a distinção entre ciência básica e ciência aplicada carece de uma base empírica sólida, e que deveria ser rejeitada como politicamente prejudicial, porque pode ser um obstáculo para críticas externas relevantes.

Sua análise parte do pressuposto de que a distinção entre pesquisa básica e aplicada é baseada no “mito” da ciência pura – a ideia de que a ciência “básica” deve ser isolada, independente do contexto social, e não responsável por valores morais e sociais externos. Ele percebe, em um exame mais minucioso, que tal ciência básica não existe, e também que representa um ideal pernicioso. Portanto, não há distinção significativa a ser feita entre pesquisa básica e aplicada, tanto na dimensão descritiva quanto na normativa, argumenta Kitcher (2001, p. 65-66).

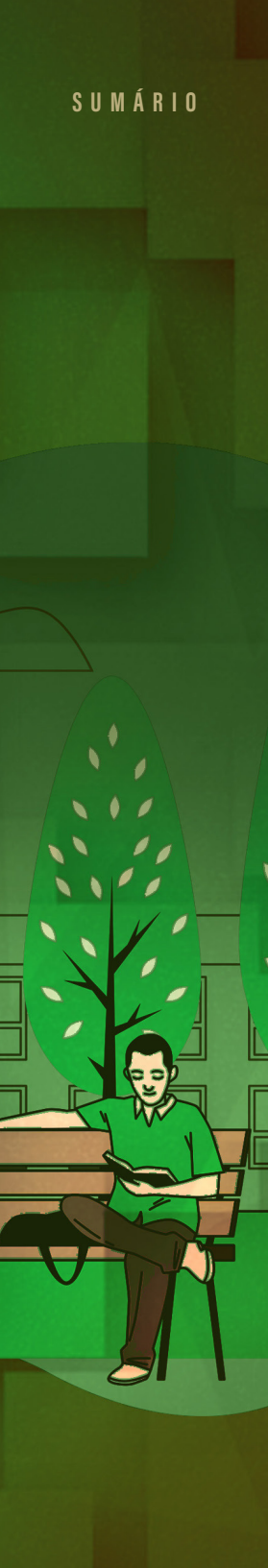


Mas quão adequada é sua descrição da pesquisa básica quando comparada com as práticas e discussões da política científica desde 1960 – ou 1930? Talvez uma distinção adequada entre pesquisa básica e aplicada represente exatamente o tipo de compreensão teórica que poderia ajudar a desenvolver uma versão viável de seu modelo para uma “ciência bem ordenada”. O problema do argumento de Kitcher contra a “dicotomia” e a “pureza” na ciência é que seus exemplos vêm principalmente do lado aplicado. Ele apresenta o descaramento moral de Werner von Braun, dos efeitos de seus foguetes⁶, como típico da ciência “pura” (Kitcher, 2001, p. 89). Por um lado, é muito mais difícil prever o efeito prático da ciência básica do que da engenharia de armas. E também há uma tradição de responsabilidade social da ciência, que vai desde a defesa contra distorções totalitárias nos anos 1930, passando pelas preocupações dos cientistas atômicos na Segunda Guerra Mundial, até o engajamento político dos cientistas ambientais de hoje. Essa tradição foi defendida por cientistas renomados por suas realizações tecnológicas teóricas, mais do que que práticas.

Negligenciar a diferença entre ciência prática e teórica também enfraquece a defesa de Kitcher para “restrições ao livre inquérito”, ou seja, como os critérios sociopolíticos devem, em certos casos, anular o puramente epistêmico. Ele usa o exemplo da pesquisa sobre diferenças hereditárias na inteligência entre homens e mulheres ou entre raças humanas. Mas, novamente, extrai suas evidências da ciência aplicada, e não da ciência básica. Kitcher argumenta que a história da biologia mostra que os efeitos de tais pesquisas tendem a ser tendenciosos a favor do racismo e da discriminação sexual, “uma riqueza de estudos históricos martela a mesma moral” (Kitcher, 2001, p. 99). No entanto, a literatura histórica a que ele se refere se preocupa principalmente com pesquisas de natureza aplicada, intimamente ligadas a políticas e ideologias sociais específicas, em

6

Na famosa letra de Tom Lehrer: “Uma vez que os foguetes estão no ar, quem se importa onde eles caem, diz Werner von Braun”.



parte de uma época anterior ao advento da genética como uma subdisciplina especial. Um quadro diferente emerge quando mais atenção é dada às principais críticas de geneticistas à eugenia da década de 1920 em diante.

As propostas de políticas eugenistas foram efetivamente reveladas por cientistas tanto de esquerda quanto de direita como construídas em suposições insustentáveis sobre a hereditariedade humana. Esse foi um fator crucial para o fim da eugenia em meados do século XX (Roll-Hansen, 1980). Assim, há um bom caso para se afirmar, ao contrário de Kitcher e de grande parte da literatura recente sobre a história da eugenia, que a pesquisa básica em genética tem sido uma força importante na redução da discriminação devido à raça ou sexo⁷.

Helen Longino, em *The fate of Knowledge* (lit. "O destino do conhecimento"), visa "integrar as preocupações conceituais e normativas dos filósofos com o trabalho descritivo dos sociólogos e historiadores". Ela argumenta que uma dicotomia entre o "racional" e o "social" tem sido um erro comum em ambos os lados das recentes "guerras da ciência". As partes têm se falado porque consideram um ou outro ponto como fundamental. Mesmo a tentativa de Kitcher de integrar a análise histórica e sociológica sensível em uma filosofia normativa da ciência permanece muito cientificista em sua opinião (Longino, 2002a, p. 8). Enquanto Kitcher defende um método um tanto quanto autoritário, de especialistas científicos "tutorando" o público em seu caminho para decisões racionais na política da ciência⁸, Longino acredita em um debate público aberto e crítico das questões científicas, onde o pluralismo no método e os valores externos envolvidos serão a garantia da objetividade científica.

7 Para um breve levantamento da literatura recente sobre a história da eugenia e da esterilização, ver o prefácio de Broberg e Roll-Hansen (2005).

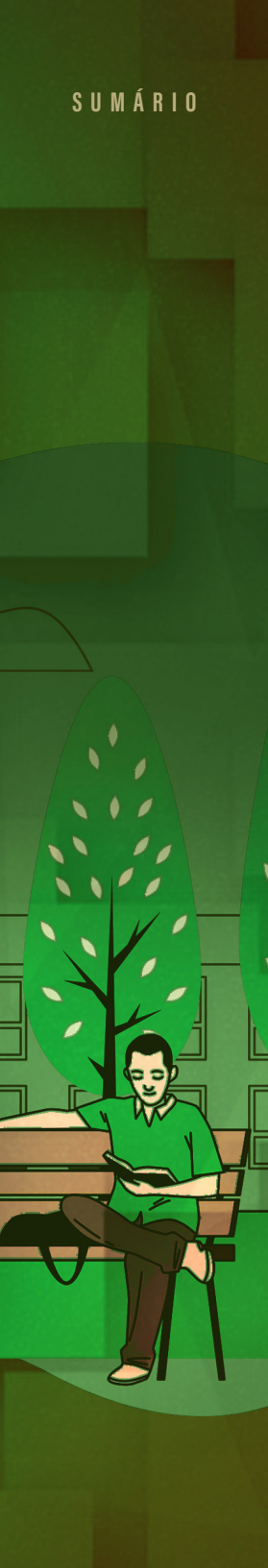
8 Ele afirma, por exemplo: "eu acredito que uma revisão sóbria da história da pesquisa em diferenças raciais e sexuais apoia a visão registrada no argumento e, portanto, qualquer tentativa de ler essa história de forma diferente personifica apenas aquele viés epistêmico que o argumento diagnostica" (Kitcher, 2001, p. 106).

Parece que Longino argumenta na tradição popperiana falibilista e pluralista de Feyerabend, enquanto Kitcher segue a perspectiva empirista mais limitada de Kuhn sobre a natureza social da ciência⁹.

Longino (2002a) não se ocupa da questão de como organizar a tomada de decisões de política científica como Kitcher (2001), e ela não comenta explicitamente sobre a distinção entre pesquisa básica e aplicada. Mas em um debate posterior, resultante de análises mútuas de seus dois livros, ela concorda com Kitcher que não há nenhuma distinção “moralmente significativa” entre ciência e tecnologia” (Longino, 2002b, p. 561). Talvez ela aceitasse facilmente a dicotomia de Kitcher entre pesquisa básica e aplicada. Se ela estivesse pensando mais em termos da distinção de Putnam entre fatos e valores, a conclusão poderia ter sido diferente e em melhor harmonia com sua própria rejeição de uma dicotomia entre o racional e o social na teorização sobre a ciência. Tanto para Longino quanto para Kitcher, pode-se argumentar que um arcabouço teórico para política científica que integra valores epistêmicos e sociais é mais facilmente alcançado considerando as diferenças entre pesquisa básica e aplicada. Parece difícil negar que havia uma diferença “moralmente significativa” entre a investigação de Hahn-Meitner, da reação em cadeia no urânio 236, e o Projeto Manhattan de construção de uma bomba atômica. E parece provável que essa diferença diga algo sobre a situação moral e política da ciência moderna, conforme surge, por exemplo, nas áreas de pesquisa biomédica e ambiental.

9

Este contraste entre Kuhn e a tradição popperiana foi mostrado de maneira instrutiva por Steve Fuller (2004).



CONCLUSÃO

Esse capítulo objetivou delinear uma distinção entre pesquisa básica e aplicada que está no cerne dos debates atuais sobre política científica, mesmo que seja frequentemente, ou mesmo principalmente, mal compreendida e negligenciada, ou mesmo explicitamente rejeitada. Argumento que essa distinção tem sido central nos debates sobre política científica desde o início do século XX, mister para as discussões sobre autonomia nos debates ideologicamente carregados sobre democracia e liberdade na sociedade e na ciência em torno da Segunda Guerra Mundial. Foi reconhecida como uma premissa fundamental nos discursos seminais dos anos 1960 sobre os critérios de escolha científica, mas se tornou marginalizada e, às vezes, explicitamente rejeitada como sem sentido e prejudicial pela nova onda de estudos científicos que começou por volta de 1970. Argumentei que a distinção entre pesquisa básica e aplicada faz sentido filosoficamente quando não interpretada em termos de categorias metafísicas rígidas e exclusivas, e que os eventos históricos na ciência, bem como as questões de política científica atuais são mais adequadamente compreendidos com do que sem essa distinção. Em conclusão, sugiro que o renascimento de uma distinção entre pesquisa aplicada e básica, no sentido esboçado nesse texto, seria útil para melhorar os relatos históricos e a análise filosófica, bem como a prática atual na política da ciência.



REFERÊNCIAS

- ARROW, Kenneth J. Economic welfare and the allocation of resources or invention. *In*: MIROWSKI, Philip; SENT, Ester-Mirjam (eds.). **Science bought and sold: essays in the economics of science**. Chicago; London: Chicago University Press, 2002, p. 609-626.
- BROBERG, Gunnar; ROLL-HANSEN, Nils. **Eugenics and the welfare state: sterilization policy in Denmark, Sweden, Norway, and Finland**. East Lansing: Michigan State University Press, 2005.
- CAPPELEN, Ådne; HÆGELAND, Torbjørn; MØEN, Jarle. 2004. Bør OECD-målsettingen i norsk forskningspolitikk opprettholdes? [Memorando escrito em preparação ao St.meld. nr. 20]. Oslo: Det Kongelige Utdanningsog forskningsdepartement, 2004.
- DAGOGNET, Francois. **Méthodes et doctrine dans l'oeuvre de Pasteur**. Paris: Presse Universitaire de France, 1967.
- DASGUPTA, Partha; DAVID, Paul A. Toward a new economics of science, MIROWSKI, Philip; SENT, Ester-Mirjam (eds.). **Science bought and sold: essays in the economics of science**. Chicago; London: Chicago University Press, 2002, p. 219-248.
- ELZINGA, Aant. Research, bureaucracy and the drift of epistemic criteria. *In*: WITTRÖCK, Björn; ELZINGA, Aant (eds.). **The university research system: the public policies of the home of scientists**. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1985.
- ELZINGA, Aant. The new production of reductionism in models relating to research policy. *In*: GRANDIN, Karl; WORMBS, Nina; WIDMALM, Sven (eds.) **The science-industry nexus**. New York: Science History, 2004.
- FULLER, Steve. **Kuhn vs. Popper: the struggle for the soul of science**. New York: Columbia University Press, 2004.
- GIBBONS, M. *et al.* **The new production of knowledge: the dynamics of science and research in contemporary societies**. Thousand Oaks: Sage, 1994.
- HACKETT, Edward J. *et al.* (Eds.) 2007. **The handbook of science and technology studies**. 3. ed. Cambridge: MIT Press, 2007.
- KITCHER, Philip. **Science, truth, and democracy**. Oxford: Oxford University Press, 2001.



KLETTE, Tor Jakob; MØEN, Jarle. Vitenskapelig forskning og næringsutvikling. *In*: HOPE, Einar (ed.). **Næringspolitikk for em ny økonomi**. Bergen: Fagbokforlaget, 2002, p. 155-188.

LONGINO, Helen. **Science as social knowledge**: values and objectivity in scientific inquiry. Princeton: Princeton University Press, 1990.

LONGINO, Helen. **The fate of knowledge**. Princeton: Princeton University Press, 2002a.

LONGINO, Helen. 2002b. Science and the common good: thoughts on Philip Kitcher's Science, truth, and democracy. **Philosophy of Science**, v. 69, p. 560-568, 2002b.

MIROWSKI, Philip; SENT, Ester-Mirjam (eds.). **Science bought and sold**: essays in the economics of science. Chicago; London: Chicago University Press, 2002.

NELSON, Richard R. The simple economics of basic scientific research. *In*: MIROWSKI, Philip; SENT, Ester-Mirjam (eds.). **Science bought and sold**: essays in the economics of science. Chicago; London: Chicago University Press, 2002, p. 151-164.

NIINILUOTO, Ilkka. The aim and structure of applied research, **Erkenntnis**, v. 38, p. 1-21, 1993.

OECD. **The measurement of scientific and technical activities**. Paris: OECD, 1981.

NORUEGA. **St.meld. nr. 20**: Vilje til forskning. Oslo: Det Kongelige Utdanningsog forskningsdepartement: 2004; 2005.

ROLL-HANSEN, Nils. Eugenics before World War II: the case of Norway. **History and Philosophy of the Life Sciences**, v. 2, p. 269-298, 1980.

ROLL-HANSEN, Nils. Wishful science: the persistence of T:D:Lysenko's agrobiology in the politics of science, **Osiris**, v. 23, p. 166-188, 2007.

ROLL-HANSEN, Nils. Pasteur, Louis. *In*: KOERTGE, Noretta (ed.). **New dictionary of scientific biography**. v. 6. Detroit: Thomson & Gale, 2008, p. 21-30.

STOKES, Donald. **Pasteur's quadrant**: basic science and technological innovation. Washington: Brookings Institution Press, 1997.

TOULMIN, Stephen. The complexity of scientific choice II: Culture, overheads or tertiary industry. **Minerva**, v. 4, p. 155-169, 1966.

WEINBERG, Alvin M. Criteria for scientific choice II: The two cultures. **Minerva**, v. 3, p. 3-14, 1964.



Parte

2

PROFISSIONALIZAÇÃO

6

Oliver Krüger

Tradução de Frank Usarski

CIÊNCIA DA RELIGIÃO COMO PROFISSÃO:

**PROBLEMAS E PERSPECTIVAS
DA CARREIRA ACADÊMICA
NOS PAÍSES DE LÍNGUA ALEMÃ***



*

Artigo originalmente publicado no periódico alemão *Zeitschrift für Religionswissenschaft* (v. 24, n. 2, 2016).

DOI: 10.31560/pimentacultural/2024.11086.6

OBSERVAÇÃO PRELIMINAR

O frequentemente citado lamento de Max Weber (1995, p. 431) de que uma carreira acadêmica é uma escolha de “tudo ou nada”, portanto altamente arriscada, é parcialmente verdadeiro. O referido sociólogo, atormentado por depressões, não é conhecido por seu otimismo frente à vida e não pode desfrutar de muita credibilidade como instrutor profissional¹. Podemos concordar que alguns aspectos da carreira universitária dependem do acaso. Um aspirante a professor não tem influência sobre o perfil do edital, a composição de uma banca de concurso ou as brigas políticas na instituição. Além disso, quanto à escassez de vagas nas universidades, estamos ainda na mesma situação da época de Weber: há poucos contratos para professor efetivo em relação ao grande número de candidatos (cf. Internationale Expertenkommission, 2016, p. 25-27).

O presente ensaio resulta de palestras que se deram em diferentes momentos para uma nova geração acadêmica². Não se trata de uma orientação em prol da resposta à pergunta “como me tornar um professor universitário”? Cada situação pessoal é idiossincrática, e não devemos esquecer que estamos diante de uma oferta de menos que 40 vagas para toda a ciência da religião nos países de língua alemã. Em vez disso, pretendo jogar luz sobre aqueles elementos da carreira acadêmica que não estão sujeitos ao acaso³. Essas reflexões têm como principal base minha experiência como membro de bancas de concurso e a análise de 38 biografias acadêmicas de professores cientistas da religião ativos nos países de língua alemã.

1 Sobre as depressões de Weber, veja Radkau (2005, p. 234-250).

2 Um exemplo é o painel de jovens acadêmicos do congresso da IAHR em Erfurt (24-29 ago 2015).

3 Não foram considerados aqui aspectos extra-acadêmicos, como constituir família, saúde etc.

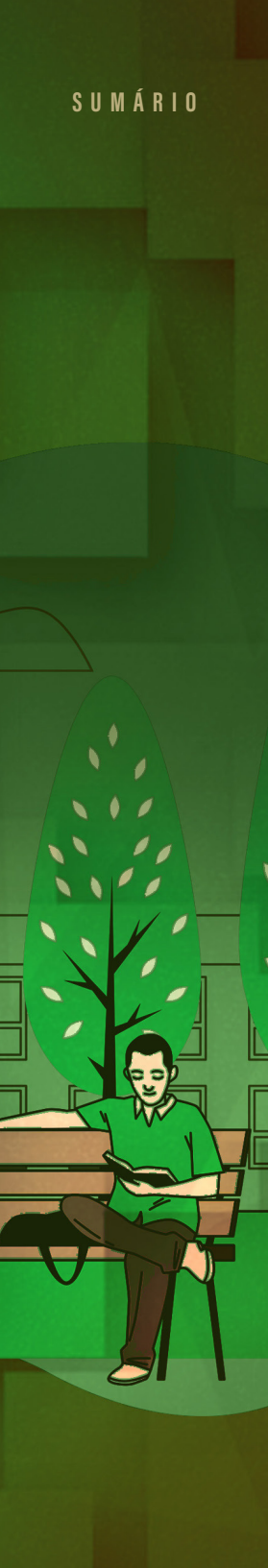
ANÁLISE DAS BIOGRAFIAS DE CIENTISTAS DA RELIGIÃO

Para esta análise, levei em consideração apenas currículos de pessoas com doutorado ou livre-docência em ciência da religião⁴. A delimitação se justifica pelo interesse exclusivo pela carreira de cientistas da religião e pelo problema que seria fazer um levantamento empírico de cientistas de outras formações que buscavam inserção na ciência da religião. Isso vale também para representantes da disciplina que fizeram carreira fora dos países de língua alemã ou em outras disciplinas. Foram apenas selecionados para a análise professores com dedicação exclusiva e com contrato efetivo. Isso significa que não foram incluídos professores assistentes (Suíça/Áustria), professores juniores (Alemanha), professores extraordinários (Alemanha), professores honorários (Alemanha), professores honorários titulares (Suíça) e professores eméritos aposentados.

A amostra inclui as biográficas de Bochsinger / Schrode (Bayreuth), Krech (Bochum), Hutter (Bonn), Klinkhammer / Auffarth (Bremen), Waldner / Rüpke / Makrides (Erfurt), Gantke / Wenzel (Frankfurt), Gruenschloss / Nagel (Göttingen), Alberts (Hannover), Ahn / Prohl (Heidelberg), Schmitz (Jena), Kleine (Leipzig), Franke (Marburg), Yelle / Pezzoli-Olgiati (Munique), Wilke / Schmidt-Leukel (Münster), Hock (Rostock), Maier (Tübingen), Koch (Klagenfurt), Baier / Heller (Viena), Mohn (Basel), Krüger / Zander (Fribourg), Uehlinger / Lüddeckens (Zurique), Baumann (Luzern), Kollmar-Paulenz / Schlieter / Huber (Berna). Além disso, a idade da convocação dos professores se refere sempre à primeira contratação deles como professores efetivos.

4

Baseio-me na lista dos institutos da área publicada pela DVRW, a Associação Alemã da Ciência da Religião (<http://www.dvrw.uni-hannover.de/institute0.html>). Além disso, foram incluídas as cátedras de Koch (Klagenfurt, Áustria) e Huber (Berna, Suíça).



A base de dados assim operacionalizada ofereceu parâmetros para os critérios de seleção por parte das comissões de concursos para professores que foram complementados por minhas experiências pessoais como membro destas comissões. Todavia, não se deve esquecer que mais da metade dos concursos em que tais professores foram contratados ocorreu há mais que 10 anos. Por isso, é possível que no ínterim tenha havido uma leve modificação do peso dos critérios de avaliação dos candidatos.

Em primeiro lugar, foi possível perceber que a grande maioria dos aprovados nos concursos obteve o título de doutor em uma idade relativamente jovem. Em média, os professores contratados tinham 32,5 anos, com os doutores mais jovens com 27 anos quando defenderam suas teses. Enquanto os mais velhos tinham 41 anos, apenas oito deles tinham mais que 34 anos. É importante salientar que quase todos os doutores que defenderam suas teses em idade acima da média já tinham doutorado anterior em outras áreas. Além disso, é importante atentarmos que a data da concessão do título de doutor registrada na maioria dos *curricula vitae* pode não ser exatamente a data de conclusão do doutorado. Uma vez que na maioria dos casos a publicação da tese é o pré-requisito para a obtenção do título nos países de língua alemã, devemos considerar que o depósito da tese em si pode ter ocorrido cerca de 1 a 2 anos antes disso.

Dos 37 professores efetivos trabalhando em cursos de ciência da religião nos países de língua alemã, apenas sete não tinham livre-docência, entre eles três oriundo de ambientes acadêmicos em que este título não existe. Dos outros quatro, três atuaram como professores substitutos ou professores assistentes antes do concurso. No total, 17 pessoas tinham assumido antes o cargo de professor substituto ou professor assistente, e duas ocuparam simultaneamente as duas posições.

A média etária no momento da obtenção do título de livre-docente foi de 40,4 anos. O intervalo entre o doutorado e a livre



docência variou entre três e 22 anos, gerando uma média de 7,9 anos. A metade dos livres-docentes defendeu a tese de livre-docência entre seis a nove anos depois do doutorado.

A média etária no momento da contratação como professor efetivo foi de 43,1 anos, sendo que os mais jovens tinham 33 anos e os mais velhos tinham 55. Mais de dois terços dos professores contratados possuíam experiências internacionais por estudos no exterior ou pesquisa/ensino em outros países.

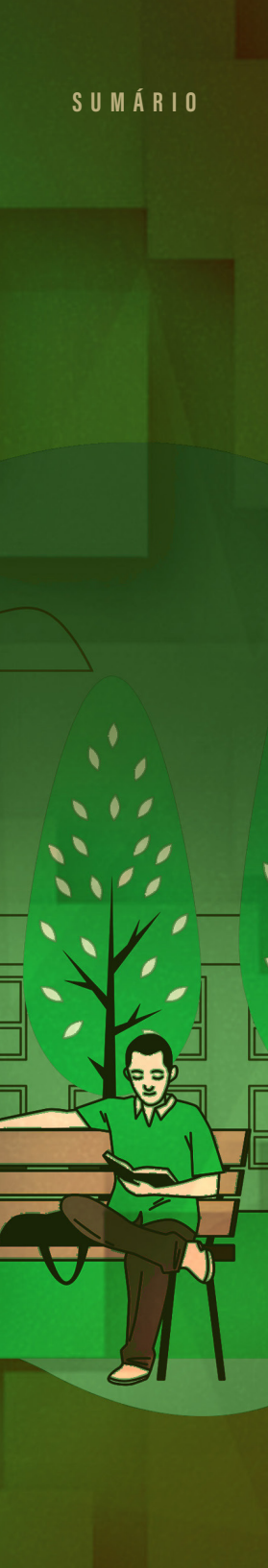
Diferenças claras apenas foram notadas no que diz respeito à proporção entre os sexos e ao número de estrangeiros entre os aprovados nos concursos. Na Alemanha, nove das 25 vagas de trabalho são ocupadas por mulheres (36%). Na Suíça alemã, são duas vagas de 9 (22%). Na Alemanha, seis professores são estrangeiros (23%). Já na Suíça alemã, apenas uma das nove vagas é ocupada por um professor suíço, o que certamente tem a ver com o estabelecimento tardio da disciplina no país e, conseqüentemente, o número ainda pequeno de livres-docentes em ciência da religião por aqui. Quase todas as respectivas vagas para professores foram criadas ou ganharam um perfil digno da ciência da religião apenas nos últimos 15 anos⁵.

O TRABALHO DAS COMISSÕES DE CONCURSO

Em geral, uma comissão de concurso para professor nas universidades de língua alemã é composta por quatro a até oito professores da respectiva faculdade, na maioria dos casos por dois

5

Devido aos dados estatísticos reduzidos referentes às três cátedras na Áustria, não faz sentido interpretá-los.

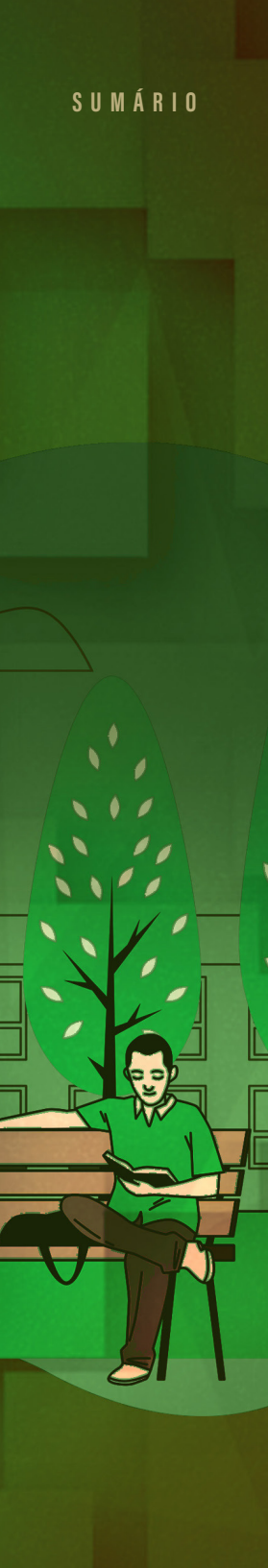


especialistas externos, além de alguns representantes do corpo discente e do corpo docente sem título de professor.

Uma vez que por aqui a ciência da religião é uma disciplina pequena em quase todas as universidades, com no máximo duas cátedras, muitas vezes apenas um professor da universidade que oferece a nova vaga faz parte da comissão do concurso, e eventualmente se completa a banca com um cientista da religião externo. Este fato é importante para a avaliação das aulas didáticas dos candidatos. Não se pode tomar como garantido que historiadores, filósofos, sociólogos e até mesmo teólogos estarão familiarizados com as discussões internas da ciência da religião. Por isso, é necessário manter o equilíbrio entre a alta expectativa acadêmica e uma ampla acessibilidade do ponto de vista das ciências culturais e sociais.

O perfil das vagas é definido por uma comissão de concurso ou por uma comissão estrutural da universidade, eventualmente confirmado pela faculdade ou pela reitoria. Em minha experiência, geralmente há de 20 e 30 candidatos por vaga para as disciplinas pequenas, como no nosso caso. Normalmente o concurso é organizado em três passos. Num primeiro momento, por uma comparação tabelar⁶, são selecionados os candidatos cujas publicações foram mais bem avaliadas – dependente da situação do concurso, os candidatos devem fornecer entre seis e 12 textos. Geralmente a avaliação de cada candidatura passa por dois membros da banca que apresentam os resultados na reunião seguinte da comissão em forma de um resumo de cinco a dez minutos. Dos candidatos iniciais, entre quatro e sete são convidados pela banca para seguirem para a segunda etapa de avaliação. Cada candidato tem, então, que preparar uma aula didática, geralmente pública, e se submeter a uma

6 N.E.: Esta etapa é similar ao quadro brasileiro de análise de currículo. A diferença aqui é que não apenas o currículo dos candidatos é avaliado, mas também a qualidade dos textos apresentados para a apreciação da banca do concurso. As notas são elaboradas em tabelas, de acordo com os critérios previstos nos editais para a avaliação da produção dos candidatos.



conversa pessoal com a comissão. Depois de encerrado este procedimento, a comissão do concurso se reúne para debater e definir a lista com o *ranking* dos candidatos. Esta lista posteriormente será confirmada ou poderá ser modificada pela respectiva faculdade ou reitoria. Em algumas universidades, há a prática de uma avaliação adicional por pareceristas externos. Finalmente, a primeira pessoa da lista é convocada. Caso se trate de uma nova cátedra, as negociações entre o convocado e a administração da universidade (sobre recursos disponíveis para a cátedra, salário e volume de aulas obrigatórias) são obviamente menos complexas e demoram menos.

AS TRÊS ETAPAS DA SELEÇÃO

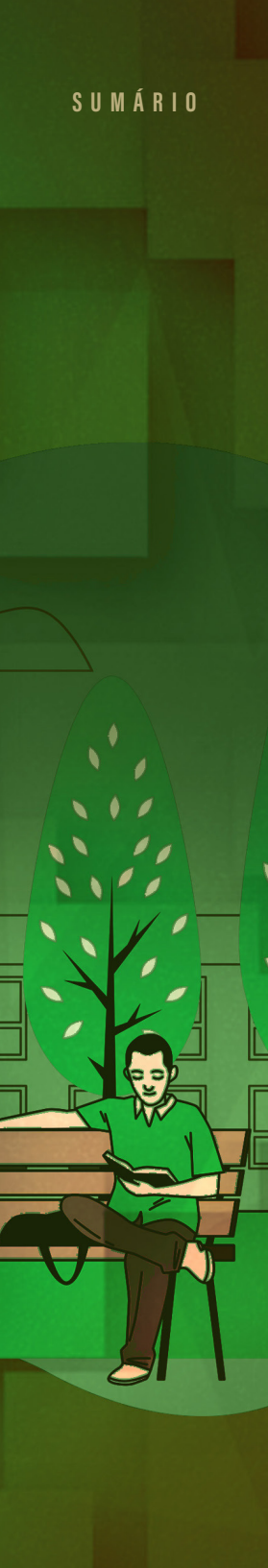
Embora não seja possível saber detalhes sobre os debates no conselho da faculdade ou reitoria de uma universidade, é possível deduzirmos algumas tendências do trabalho das comissões de concursos para contratação de professores em ciência da religião. No primeiro nível da seleção constam os critérios formais, como a aderência disciplinar dos candidatos (ter doutorado e livre-docência em ciência da religião), suas publicações-chave (em especial as monográficas, como tese e dissertação), sua competência no que diz respeito ao perfil da cátedra, bem como sua experiência nas áreas de pesquisa e ensino (inclusive como assistente ou professor substituto). Pela minha experiência, a idade dos candidatos quase não é mais relevante nos processos de contratação dos países de língua alemã, mas a duração da formação acadêmica e do doutoramento é frequentemente um tema central. As discrepâncias significativas das faixas etárias no momento da convocação, indicadas pelos currículos dos professores aprovados, confirmam esta impressão de que a idade não importa mais. Também é secundário se o candidato terminou o doutorado com nota máxima ou não. Por isso, recomenda-se à nova



geração acadêmica obter uma livre-docência, pois ela sim amplia significativamente as chances de se progredir para a próxima etapa em comparação aos outros candidatos na hora da avaliação tabelar.

No segundo nível, são avaliadas as publicações entregues e decidido sobre quais candidatos serão convocados para as provas didáticas. Por minha experiência em comissões afins, nesse momento a qualidade é decisiva, e não a quantidade, pois ninguém “faz milagres”. Talvez os jovens cientistas às vezes fiquem preocupados com o que publicam, mas nos anos seguintes ao doutorado ninguém consegue trabalhar com profundidade e em alto nível com vários temas divergentes. Por isso, faz mais sentido apresentar uma ou duas monografias excelentes e alguns artigos ambiciosos. Lembro-me das tentações na fase após o meu próprio doutorado de escrever uma introdução “bonitinha” sobre determinado assunto ou teoria (por exemplo, para a editora Junius⁷), mas até mesmo esse tipo de projeto leva um ou dois anos e são pouco reconhecidos pelas comissões de concurso para professores. O que realmente conta para uma banca de ciência da religião nos países de língua alemã é a inovação, a autonomia, a aplicação autorresponsável de métodos empíricos e históricos (fazer ciência ao invés de teologia), bem como um trabalho teórico de acordo com o *status quo* da discussão da área. Uma vantagem adicional é possuir publicações em línguas estrangeiras, e nesses casos nunca se deve desistir de pagar por revisões de texto feitas por falantes nativos acadêmicos. Além disso, aspectos que desempenham um papel secundário são as experiências no exterior, seja na pesquisa ou no ensino, conforme comprovado pelos currículos analisados.

Em geral, todos os candidatos aprovados pelas comissões para a fase de provas didáticas participam de todas as aulas. Os candidatos devem reservar um tempinho para refletir sobre as particularidades desta situação. O candidato terá apenas entre

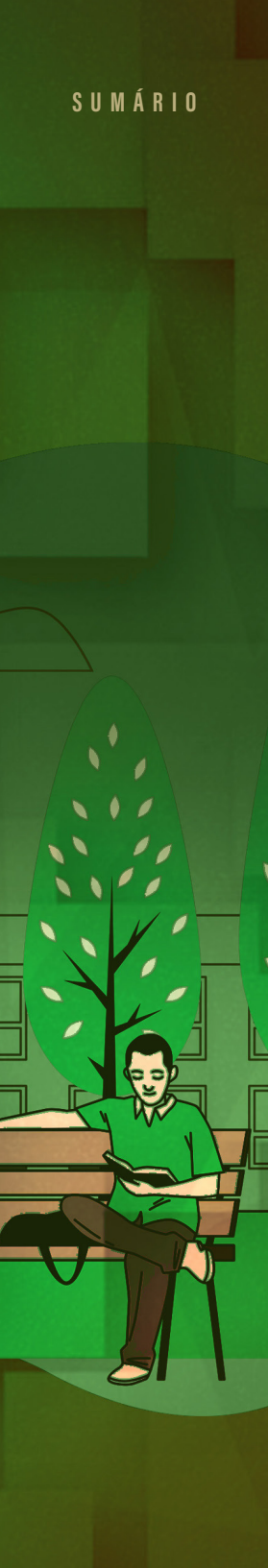


30 e 60 minutos para comprovar sua competência diante de uma comissão cujos membros não estão muito familiarizados com a temática, além de estudantes e docentes assistentes da faculdade. É o momento para o máximo empenho didático: interatividade, apresentações de PowerPoint (evite *slides* demais e animações desnecessárias), uma lista de hipóteses e estímulos apropriados para iniciar uma discussão interessante com o público.

O MERCADO PARA CIENTISTAS DA RELIGIÃO

Qual a dimensão do mercado de trabalho para cientistas da religião nos países de língua alemã?⁸ Os cálculos que se seguem, baseados nos currículos analisados, são apenas de natureza hipotética. Geralmente demora menos tempo até que novas vagas sejam abertas e anunciadas, porque acontecem coisas como aposentadorias precoces, doenças ou mudanças de professores catedráticos. Por outro lado, pode ocorrer de uma cátedra ser descontinuada pela transferência a outro departamento, pela redefinição do seu perfil ou pela demanda de que daqui em diante o candidato precisa ser integrante de uma determinada comunidade religiosa. Além disso, devemos tomar cuidado quanto a estipular coisas por anos. Devido a questões financeiras, as universidades dos países de língua alemã preferem por vezes deixar uma vaga vacante por anos. Há também casos raros em que as próprias comissões do concurso para professores se autoparalisam, até mesmo por alguns anos.

Sob condições regulares, esperamos que nos próximos nove anos 15 cátedras sejam abertas nas faculdades de língua alemã (Bonn, Bremen, Frankfurt, Göttingen, Heidelberg, Münster



[2x], Rostock, Viena [2x], Fribourg, Zurique, Berna [2x] e Luzerna)⁹. Hipoteticamente, estarão disponíveis 17 cátedras entre os próximos 10 e 19 anos. Cinco colegas ainda trabalharão por mais de 20 anos. Devido ao alto número de doutores em ciência da religião (apenas na Suíça há atualmente mais que 60 projetos de doutorado em andamento), recomenda-se também considerar o mercado de trabalho internacional na Escandinávia, nos Países Baixos, no Reino Unido e nos Estados Unidos. Infelizmente, a situação na França e nos países do sul e do leste da Europa é bastante restrita ou geralmente não oferece boas condições de trabalho para professores universitários.

A ARTE DE SER INFELIZ E ALGUMAS RECOMENDAÇÕES POSITIVAS

As etapas da qualificação acadêmica podem ser consideradas partes de uma fase de teste em que se coloca continuamente a pergunta: Isso é animador? Usando o termo de Max Weber, podemos desenvolver as “paixões” acadêmicas? Isso será suficiente frente às próprias necessidades e capacidades para você se dedicar, no decorrer das décadas por vir, a ler e escrever textos, além de organizar, administrar e avaliar o trabalho de terceiros?

Em analogia ao famoso livro *Sempre pode piorar ou a arte de ser infeliz*¹⁰, do sociólogo Paul Watzlawick (1921-2007), é possível identificarmos alguns princípios para o planejamento de uma carreira em ciência da religião que podem aumentar a sua chance de atingir a “felicidade” acadêmica¹¹.

9 N.E.: Estes dados consideravam a realidade de 2016, quando este artigo foi publicado originalmente.

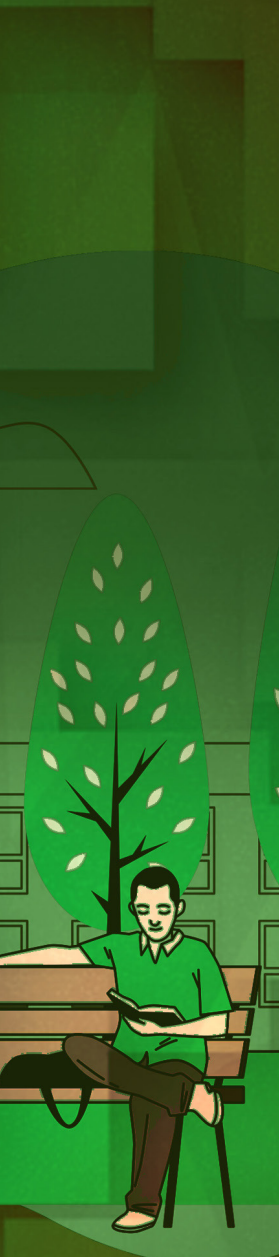
10 Cf. Watzlawick (2006).

11 Estas ideias não têm a função de dissuasão, mas devem ser lidas como uma “bula” sobre os riscos e efeitos colaterais do planejamento de uma carreira universitária.

1. Tenha, desde cedo como acadêmico, uma vida profissional ideal de cinco dias de trabalho por semana e férias duas vezes ao ano.
2. Pense que a vida de doutorando deve ser “normal”, e que parceiros, amigos e parentes não devem tem problemas em reconhecer quem você é. Fora dos ambientes estudantis, a “normalidade” é atingida por períodos de trabalho e de tempo livre claramente demarcados. Refletir e se organizar sobre isso representa um grande desafio.
3. Não planeje sua vida jogando a âncora na universidade em que você está estudando ou direcionando seus planos de seguir os passos de seu orientador. Esse tipo de planejamento é ilusório, visto as incertezas e a enorme concorrência em jogo.
4. Evite comparações de que Fulano publica muito mais do que você. Ninguém “faz milagres”, como já dissemos.
5. Não grude demais em seu orientador, assim você não será tachado com determinado perfil e evitará ser engolido pelas brigas das diferentes facções acadêmicas.

Se preferir formulações positivas sucintas dos aspectos acima, as recomendações são as seguintes:

1. Finalize com celeridade o seu doutorado.
2. Qualidade antes de quantidade, ou seja, procure se esforçar com pesquisas autônomas, inovadoras e teoricamente integráveis.
3. Obtenha uma livre-docência.
4. Busque por experiências internacionais.
5. Adquira experiências de vida.



6. Leve em consideração o mercado de trabalho internacional e extra-acadêmico (p. ex. faculdades de pedagogia¹², escolas politécnicas e os institutos de pesquisa).
7. Depois do doutoramento, volte à vida social “normal” (*work-life-balance*).
8. Aproveitar as chances na medida em que aparecem. *Just do it!*

Concluindo, quanto ao pessimismo relativo a este arriscado jogo, é fato que há fatores acidentais fora do nosso alcance pessoal. Mas o acesso depende também do esforço próprio.

BIBLIOGRAFIA

INTERNATIONALE EXPERTENKOMMISSION. **Evaluation der Exzellenzinitiative. Endbericht der Expertenkommission.** Berlin: Institut für Innovation und Technik, 2016. Disponível em: https://www.bmbf.de/files/Endbericht_Internationale_Expertenkommission_Exzellenzinitiative.pdf. Acesso em: 7 mar. 2016.

RADKAU, Joachim. **Max Weber: Die Leidenschaft des Denkens.** München: Hanser, 2005.

WATZLAWICK, Paul. **Sempre pode piorar ou a arte de der infeliz:** uma abordagem psicológica. São Paulo: E.P.U., 2006.

WEBER, Max. Ciência como vocação. *In:* WEBER, Max. **Metodologia das ciências sociais.** v. 2. São Paulo: Cortez; Campinas: Ed.UNICAMP, p. 431-453, 1995.

12 N.E.: O autor fala indiretamente sobre as possibilidades que o ensino religioso oferece para cientistas da religião nos países de língua alemã. Como a legislação europeia não prevê o título de licenciatura como no Brasil, lá é comum que os professores de ensino religioso sejam escolhidos por notório saber ou por pertencerem, eles próprios, a determinada religião. Alguma formação em pedagogia, entretanto, tende a ser obrigatória para os países germanófonos.

7

Fábio L. Stern

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

*

Texto atualizado do artigo originalmente publicado na *Relegens
Thréskeia* (v. 7, n. 2, 2018).

DOI: 10.31560/pimentacultural/2024.11086.7



INTRODUÇÃO

O presente capítulo 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 argumentado 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 se defende que devem estar presentes em qualquer forma de aplicação prática da ciência da religião.

TIRANIA 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 que 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 a *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 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.

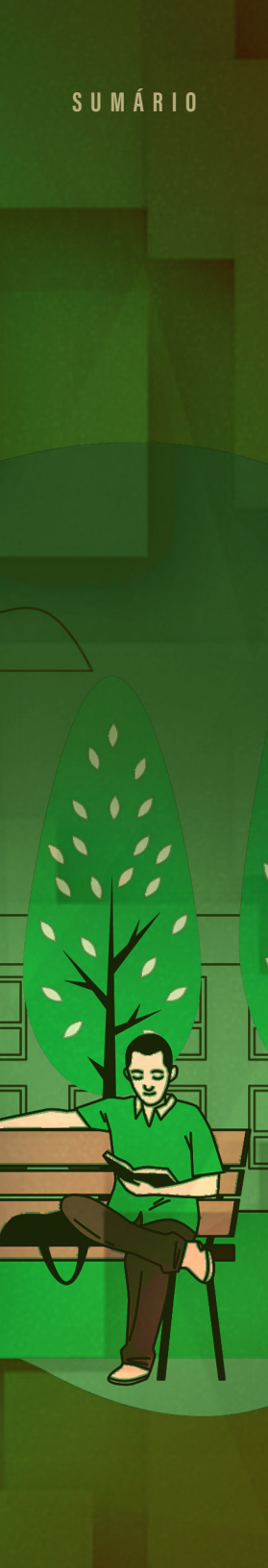
A estrutura pode ser flexível, pode variar com o tempo, e pode distribuir entre os membros – de maneira igual ou desigual – as funções, o poder e os recursos. [...] O próprio fato de que somos indivíduos com talentos, predisposições e vivências diferentes torna isso inevitável. Apenas se nos recusarmos a nos relacionar ou interagir, conseguiremos 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 *formalmente* estruturado". 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

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.



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 texto será feita uma transposição de sua teoria para a organização das estruturas científicas, visando à análise específica da ciência da religião brasileira, que é o objetivo deste trabalho.

ESTRUTURA INFORMAL NA CIÊNCIA DA RELIGIÃO BRASILEIRA

Apesar de existirem no Brasil cursos universitários desde a década de 1960 e cerca de 800 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.

3 Segundo o *Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES* (<https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/>, acesso em 29 fev. 2024), havia 779 teses depositadas em programas de Ciência(s) da(s) Religião(ões) no Brasil.

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’ 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 estarem na mesma área de avaliação da 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 formados 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?



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 metade dos professores dos programas brasileiros de ciência da religião⁴ (cf. SEMCREA, 2021). Costa (2019) chega, inclusive, a denunciar a instrumentalização da área de avaliação de ciências da religião e teologia na CAPES para aumentar a inserção de teólogos no funcionalismo público, que passaram a ser contratados como professores dos cursos de ciência da religião das universidades públicas, sob a égide de que as duas formações

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

– teologia e ciência da religião – são “equivalentes”. 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). 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.

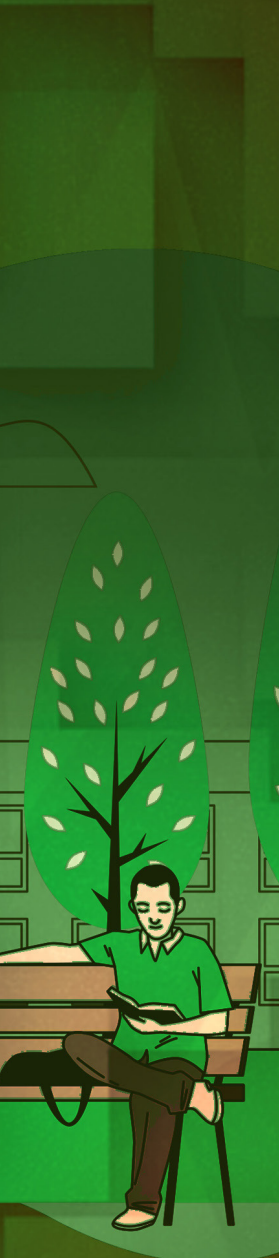
Precisamos definir, de modo pragmático e com urgência, diretrizes mínimas que delimitem formalmente *o que é e o que não é* ciência da religião. Isso não precisa significar um engessamento da disciplina no país, como muitos temem. Como delineia Usarski (2018, p. 25-26), para que qualquer área possa se declarar como disciplina científica, a *atitude teórica* deve ser seu norte de análise.

5 Dado postado por Flávio Senra em sua conta de Facebook, na época em que ele foi coordenador da Área de Avaliação de C.R. e Teologia na CAPES – não mais disponível. (Acesso em 1 out. 2018).

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 pesquisar determinado tema religioso em um cenário específico (p. ex. religião no turismo, religião em hospitais, religião nas escolas) com *ciência aplicada*; e (3) é necessária uma maior identificação da ciência da religião enquanto área de formação profissional e acadêmica.

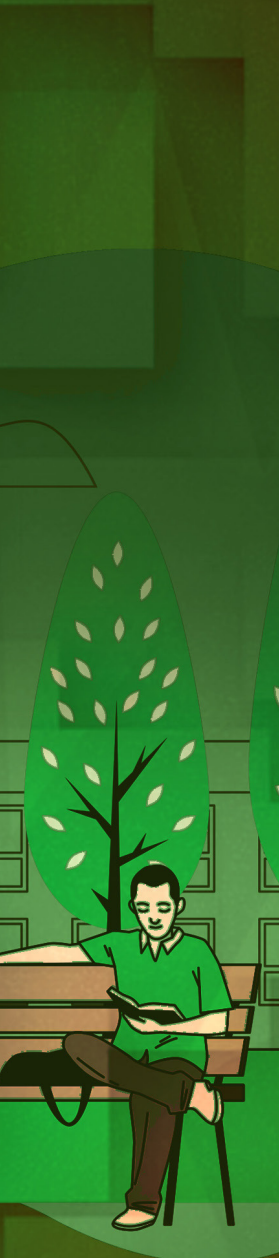
Sobre o primeiro ponto, não foram incomuns, ao longo das primeiras edições do Seminário de Ciência da Religião Aplicada (SEMCREA), organizado pelo PPG em Ciência da Religião da PUC-SP e do PPG em Ciências da Religião da PUC Goiás, o recebimento de propostas de pessoas que queriam *aplicar a (sua) religião*, 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*. Ou ainda, como defende Costa (2022), abandonar totalmente a nomenclatura no plural, pois não faz sentido “ciências da religião aplicadas”. Ou se reconhece a existência disciplinar



da ciência da religião, ou a aplicação prática estaria pautada em disciplinas outras que não algo produzido por pessoas formadas em ciência da religião (p. ex., psicologia aplicada à religião, sociologia aplicada à religião, antropologia aplicada à religião etc.)

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 religião em objetos de pesquisa específicos, 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, que favorece que outros profissionais – em especial teólogos – roubem nossos poucos postos de trabalho.



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 *lôcus* privilegiado enquanto professor de um programa na Alemanha e sua boa relação com membros-chave da Associação Internacional de Ciência da Religião (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 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 ciência da religião aplicada, 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 sequer são formadas na ciência da religião, dificultando o acesso democrático aos seus próprios iniciados a esses espaços de deliberação política.

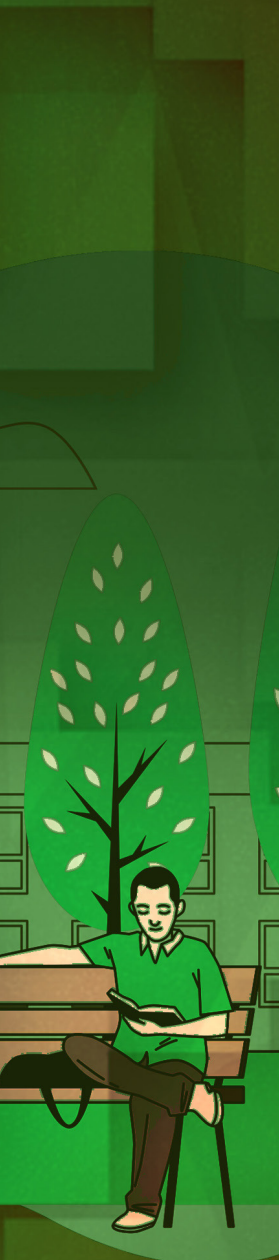
A distinção entre ciência base e ciência aplicada remonta a Aristóteles, e foi central às universidades medievais. Muito poderia ser dito sobre isso, mas aos propósitos desse capítulo, cito Roll-Hansen (2013), cujo livro apresenta importantes contribuições. Como pode ser notado já no título desse volume, 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 ensino religioso de modo solto, mas a própria aplicação e transposição didática da produção científica 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. 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 ou uma área do saber. 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 formados pela 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 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 muito 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 condições sem as quais 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 de Deus/o 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 afirma que não existe discurso sem sujeito e nem sujeito sem ideologia,



o que significa que, ao contrário do que defendem os cientistas liberais, um discurso científico totalmente neutro é uma falácia. Falando especificamente de 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.

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.

6

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

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 empiricamente).

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) e Costa (2019) aos escritos de Tworuschka.

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 (Cavallin, 2016, 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 (Cavallin, 2016, p. 155). (3) Como *aplicação utilitária da religião*, visando em especial à formação de cidadãos (Cavallin, 2016, p. 156).



O ensino religioso escolar pautado em ciência da religião seria um exemplo disso. E (4), a aplicação *visando à promoção dos direitos humanos*, onde grande parte dos cientistas práticos da religião que lutam contra a intolerância e o fanatismo religioso se encontram (Cavallin, 2016, 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 levam 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 for 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.

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 O. Moção contra a falta de empregabilidade dos cientistas das religiões: lida no Simpósio Nacional da ABHR 2016. **REVER**: Revista de Estudos da Religião, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 175-179, 2016.



COSTA, Matheus O. **Ciência da religião aplicada como o terceiro ramo da Religionswissenschaft**: História, análises e propostas de atuação profissional. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

COSTA, Matheus O. Condições e método básico para a prática da ciência da religião aplicada. **REVER**: Revista de Estudos da Religião, São Paulo, v. 22, n. 2, p. 13-29, 2022.

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*: MARTIN, Luther H.; WIEBE, Donald. **Conversations and controversies in the scientific study of religion**. Leiden; London: Brill, 2016, p. 47-52.

McCUTCHEON, Russell T. General introduction. *In*: McCUTCHEON, Russell T (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 (orgs.). **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 Gerardus. Part One: Methodology: From unlimited to limitative comparison. *In*: PLATVOET, Johannes Gerardus. **Comparing religions**: a limitative approach. The Hague; Paris; New York: Mouton, 1982, p. 3-35.

PYE, Michael. Methodological strategies. *In*: PYE, Michael. **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.



SEMPREA. Abertura. SEMINÁRIO DE CIÊNCIA DA RELIGIÃO APLICADA, 5, São Paulo, 2021.

Anais eletrônicos...

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.

STERN, Fábio L. 1º Seminário das ciências da religião: ciência, religião e educação em tempos de pós-verdades. **REVER: Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, 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: Revista de Estudos da Religião**, 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.

USARSKI, Frank. O pesquisador como benfeitor? Reflexões sobre os equívocos da Ciência Prática da Religião e sua alternativa. *In*: STERN, Fábio L.; COSTA, Matheus Oliva da (orgs.). **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.



8

Gustavo Sanches Duarte

O PERFIL DO CORPO DOCENTE NOS PROGRAMAS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO DO BRASIL



INTRODUÇÃO

O presente capítulo busca apresentar um panorama do perfil atualizado dos corpos docentes dos PPGs em ciência da religião no Brasil. Buscaremos não apenas mapear a realidade da formação de professores em ciência da religião, mas também instigar reflexões sobre a necessidade de valorizar os próprios cientistas da religião, considerando a possível exclusão dentro de seu próprio domínio de atuação. Ao compreender melhor essa dinâmica, podemos contribuir para fortalecer a formação docente em ciência da religião, promovendo uma educação mais rica, contextualizada e alinhada com as demandas do cenário religioso brasileiro. Assim, apresentaremos um panorama da Área 44 “Ciências da Religião e Teologia”, detalhando suas subáreas e os programas que a compõem. Posteriormente, analisaremos o perfil do corpo docente permanente dos PPGs em ciência da religião no Brasil, visando contribuir para o debate sobre a necessidade de reconhecimento dos cientistas da religião nesses programas, promovendo uma maior valorização para os profissionais formados em ciência da religião.

PANORAMA DA ÁREA 44: CIÊNCIAS DA RELIGIÃO E TEOLOGIA

Com uma história que se estende ao longo de 47 anos, remontando às discussões precursoras e à criação dos primeiros programas de pós-graduação na década de 1970, os PPGs em ciência da religião e teologia compunham, até outubro de 2016, a área de filosofia nos registros da CAPES. A ciência da religião, embora não estivesse explicitamente mencionada no título da área, era implicitamente reconhecida e descrita como parte da subcomissão de teologia.



A percepção predominante parecia considerar a ciência da religião e a teologia como termos sinônimos, conforme ressaltado por Stern (2018).

Contudo, em 2016, foi noticiada a autonomia conferida à Área de Ciências da Religião e Teologia na CAPES. Por meio da Portaria CAPES nº 174/2016, publicada no Diário Oficial da União em 13 de outubro de 2016 (Brasil, 2016), consolidou-se a criação da Área 44 da CAPES: Ciências da religião e Teologia. As duas disciplinas se voltam para a produção de conhecimento por meio da análise de um elemento comum, a religião. Embora se dediquem ao mesmo objeto de estudo, essas abordagens revelam singularidades, algumas das quais podem ser conflitantes.

Desde o seu advento no século XIX, a ciência da religião definiu-se como uma disciplina eminentemente empírica. Questões relacionadas à verdade ou falsidade de conteúdos religiosos, à compatibilidade da devoção religiosa com a moralidade ou às normas da vida em sociedade eram categoricamente excluídas. Tiele (2018, p. 221), um dos pais da ciência da religião, caracteriza o cientista da religião como aquele que

desconhece hereges, cismáticos ou pagãos; para ele, como homem de ciência, todas as formas religiosas são simplesmente objetos de investigação, diferentes línguas em que se expressa o espírito religioso, meios que lhe permitem penetrar no conhecimento da própria religião, supremo acima de tudo. [...] Tampouco tenta purificar, reformar ou desenvolver a própria religião – essa é a tarefa do sacerdote e do profeta. E esta investigação científica certamente não deixa de ter benefício prático. Pode trazer à luz a superioridade de um culto em relação a outro; pode ter uma influência poderosa na purificação e desenvolvimento da própria religião; pode, ao mostrar que a religião está enraizada na íntima natureza do homem, reivindicar seu direito de existir melhor do que qualquer argumento filosófico longo; e esse testemunho é tanto mais valioso quanto mais espontâneo, imparcial e imprevisto.



Assim, é essencial compreender que uma das determinações fundamentais da ciência da religião é que, diferentemente da teologia, ela se dedica a uma análise da religião em termos não religiosos. Como ressalta Usarski (2006, p. 126), na ciência da religião não há indagação sobre a “verdade” ou a “qualidade” de uma religião, pois, “do ponto de vista metodológico, religiões são sistemas de sentido formalmente idênticos. É especificamente esse princípio metateórico que distingue a ciência da religião da teologia.” Ou seja, independentemente do objeto específico a ser estudado, o cientista da religião aborda seus campos de estudo com a maior imparcialidade metodológica possível e sem preconceitos.

De maneira análoga, essa separação se aplica no sentido contrário, pois a teologia, em sua maioria, não tem como objetivo primordial contestar as convicções de verdade religiosa. A teologia parte do pressuposto de uma verdade última, fundamentada nos dados proporcionados por uma determinada tradição espiritual. Dessa maneira, conforme salientado por Lacoste (2004), ela pode ou não culminar na adoração da realidade afirmada.

Greschat (2005), ao estabelecer uma diferenciação entre os pesquisadores desses dois campos, argumenta que os teólogos são especialistas na religião em que estão inseridos, enquanto os cientistas da religião são especialistas no estudo geral das religiões. Os cientistas da religião desfrutam de uma liberdade acadêmica e científica que lhes permite pesquisar religiões diferentes da sua, sem estar vinculados a uma obrigação institucional perante qualquer instância superior. Em contrapartida, os teólogos investigam predominantemente a sua própria religião, contribuindo para o enriquecimento da sua tradição. Eles se envolvem com outras religiões apenas quando há necessidade de comparação com a sua, partindo de sua própria fé.

Todavia, conforme ressaltado por Sales e Ecco (2018), apesar das divergências, essas disciplinas, longe de representarem uma dicotomia intransponível, possuem o potencial não apenas de



coexistir, mas de estabelecer intercâmbios, ainda que de maneira dissonante. Esse fenômeno assegura uma convivência pacífica entre ciência da religião e teologia dentro de uma única Área de Avaliação.

Atualmente, a Área 44 abriga 22 PPGs, divididos entre 11 programas de ciência da religião e 11 de teologia. Essa esfera acadêmica engloba um total de 38 cursos, compreendendo 17 mestrados acadêmicos, 15 doutorados acadêmicos, 1 doutorado profissional e 5 mestrados profissionais (CAPES, 2024). Sua presença é marcante em todas as regiões do país, sendo mais expressiva no Sudeste, com 10 programas, seguido pelo Sul, que conta com 6.

Tabela 1 - Distribuição dos PPGs da Área 44 pelas regiões do Brasil

Instituição	Disciplina	Região	Estado
PUC Goiás	C.R.	Centro-Oeste	GO
UFPB	C.R.	Nordeste	PB
UNICAP	C.R.	Nordeste	PE
UNICAP	Teologia	Nordeste	PE
UFS	C.R.	Nordeste	SE
UEPA	C.R.	Norte	PA
FUV	C.R.	Sudeste	ES
FAJE	Teologia	Sudeste	MG
PUC	C.R.	Sudeste	MG
PUC Minas	Teologia	Sudeste	MG
UFJF	C.R.	Sudeste	MG
PUC-Rio	Teologia	Sudeste	RJ
PUC-Campinas	C.R.	Sudeste	SP
PUC-SP	C.R.	Sudeste	SP
PUC-SP	Teologia	Sudeste	SP
UMESP	C.R.	Sudeste	SP
FABAPAR	Teologia	Sul	PR
FTSA	Teologia	Sul	PR

Instituição	Disciplina	Região	Estado
PUCPR	Teologia	Sul	PR
EST	Teologia	Sul	RS
EST	Teologia	Sul	RS
PUCRS	Teologia	Sul	RS

Fonte: elaboração do autor (2024).

Adicionalmente, a Área de Ciências da Religião e Teologia é estruturada em oito subáreas, sendo quatro delas relacionadas à ciência da religião e quatro relacionadas à teologia: (1) Epistemologia das ciências da religião; (2) Ciências empíricas da religião; (3) Ciência da religião aplicada; (4) Ciências da linguagem religiosa; (5) Teologia fundamental-sistemática; (6) História das teologias e religiões; (7) Teologia prática; (8) Tradições e escrituras sagradas. O propósito é estabelecer quatro grandes eixos principais que servem como fundamento para os estudos religiosos, independentemente de serem abordados pela teologia ou pela ciência da religião (Stern, 2018). Apesar das definições apresentadas, o documento da Área 44 (Capes, 2019) destaca que, com o desenvolvimento, a expansão e a consolidação de seus programas de pós-graduação, está aberta à caracterização de outros possíveis programas em conformidade com as subáreas descritas.

PERFIL DOS DOCENTES PERMANENTES DOS PPGS DE CIÊNCIA DA RELIGIÃO DO BRASIL

No Brasil, a ciência da religião estabeleceu-se como um campo autônomo de pesquisa a partir da criação de programas de graduação e pós-graduação na virada das décadas de 1960 para 1970.

Apesar da relevância acadêmica do estudo da religião estar razoavelmente estabelecida, o mesmo não se pode dizer do departamento de ciência da religião, conforme destaca Cruz (2013).

Na 5ª edição do Seminário de Ciência da Religião Aplicada (SEMCREA), evento periódico dedicado à empregabilidade, profissionalização e prática da ciência da religião, Stern (2018) apresentou uma análise do perfil dos corpos docentes dos PPGs em ciência da religião do Brasil. Esse levantamento revelou que os professores doutores em ciência da religião não constituíam a maioria em diversos programas da área, sendo que predominam mais os doutores em teologia e em outras disciplinas das ciências humanas. Em nosso levantamento mais recente, realizado em fevereiro de 2024, observamos que essa situação permanece praticamente inalterada. Entre os docentes nos PPGs em ciência da religião, a maioria continua sendo formada por professores formados em teologia, seguidos pelos formados em outras disciplinas das ciências humanas, como será detalhado mais adiante.

Para atualizar tais dados empíricos, realizamos um levantamento dos currículos Lattes de todos os professores dos PPGs em ciência da religião, conforme listado nos sítios oficiais de cada programa. Importa salientar que o preenchimento desses currículos é de responsabilidade dos próprios pesquisadores. Assim, o método adotado para esse levantamento pode conter imprecisões ou dados desatualizados. Portanto, todos os valores apresentados devem ser considerados apenas como aproximações da realidade do campo.

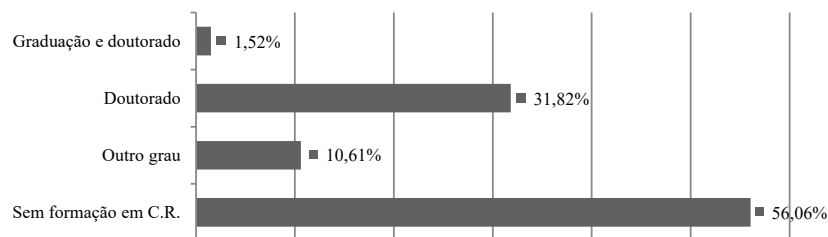
Os sítios oficiais dos PPGs em ciência da religião no Brasil declaravam, em fevereiro de 2024, haver 132 professores permanentes nos cursos de pós-graduação *stricto sensu*, distribuídos em 10 instituições de ensino superior: FUV, UMESP, PUC-Campinas, PUC-Goiás, PUC-Minas, PUC-São Paulo, UFJF, UFP, UFS e UNICAP. Embora haja 11 IES com programas de pós-graduação listadas no Documento de Área (CAPES, 2019), fomos forçados a desconsiderar



os dados do PPG de ciência da religião da UEPA, devido a problemas no sítio do programa durante o período de nossa coleta.

Dessa forma, analisando a formação dos 132 docentes permanentes, observa-se que 56% do corpo docente ainda não possui qualquer formação em ciência da religião, 32% possuem somente doutorado, enquanto 11% possuem formação em ciência da religião que não se enquadra em graduação ou doutorado, usualmente mestrado ou alguma especialização de 360 horas. Surpreendentemente, apenas 1% possui graduação e doutorado em ciência da religião.

Figura 1 – Distribuição aproximada da formação em ciência da religião dos docentes permanentes dos PPGs em ciência da religião no Brasil



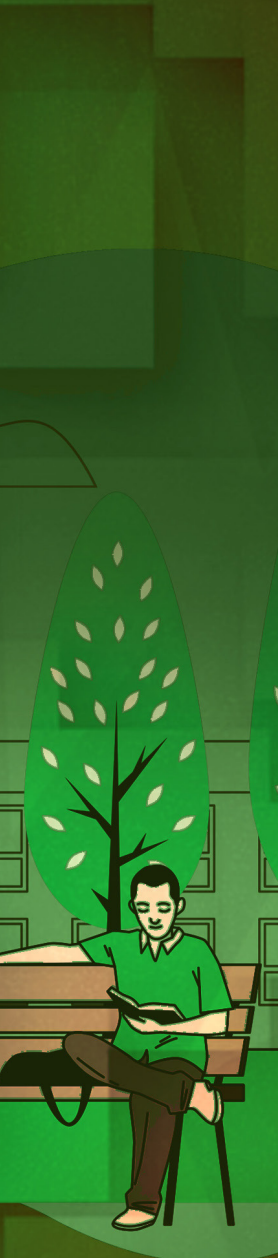
Fonte: elaboração do autor (2024).

Stern (2018, p. 86) destaca que diante da escassez de cientistas da religião atuando como docentes nos PPGs, usualmente são apresentadas duas justificativas que, nos dias atuais, já não se sustentam mais: (1) alguns programas consideram a ciência da religião como uma área relativamente jovem, sugerindo que não conta com um número significativo de profissionais formados nesse campo que poderiam ocupar essas vagas; (2) outros a conceituam não como uma área singular, mas como um campo transdisciplinar/interdisciplinar, argumentando que é mais apropriado ter professores com formações diversas.

Costa (2016), ao escrever uma moção contra a falta de empregabilidade dos cientistas das religiões, apresenta críticas contundentes e expõe certo boicote, tanto por parte dos programas específicos de formação em ciência da religião quanto por outros programas das ciências humanas que optam por não abrir a possibilidade para os formandos em ciência da religião participarem de seus concursos de contratação. Isso se torna evidente uma vez que profissionais de outras áreas estão presentes em todos os cursos de ciência da religião brasileiros, enquanto os cientistas das religiões enfrentam resistência para ingressar nos programas das formações desses professores. Essa situação é claramente discutida em uma entrevista conduzida por Costa e Pimentel (2012, p. 74) com Marcelo Camurça, membro do corpo docente do PPG em ciência da religião da UFJF, onde a falta de empregabilidade é destacada como um desafio enfrentado pelos cientistas da religião:

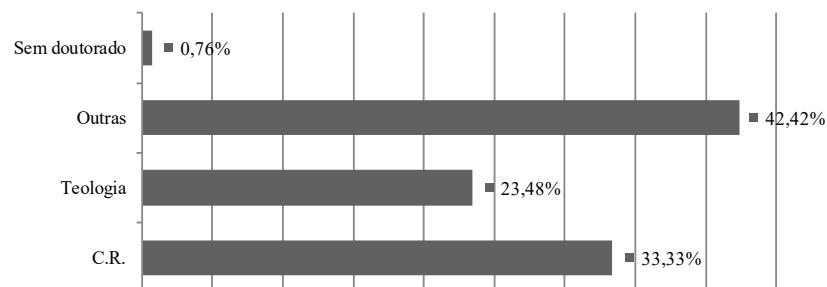
Outra “luta” é tornar nossos cursos de pós-graduação válidos, como “áreas afins” para concursos na esfera pública de docência e pesquisa, quando nossa formação no tema da religião tiver a especificidade em Sociologia, Psicologia ou Filosofia (da religião). Isso está acontecendo numa perspectiva ascendente, mas há pouco tempo tivemos um aluno aprovado para um concurso público federal que teve seu diploma de mestre em Ciência da Religião não validado como “área afim” do referido concurso, e por isso não pôde assumir o cargo.

Diante dessa realidade, reconhecemos que há um considerável trabalho a ser realizado para consolidar a ciência da religião no mercado de trabalho. Como Stern (2018) destaca, é crucial que os profissionais formados em ciência da religião compreendam que, sem uma organização efetiva da categoria profissional, será difícil reverter o atual cenário de desemprego, especialmente para aqueles que dedicaram uma década aos estudos nessa área, da graduação ao doutorado. Assim, se nenhuma ação for implementada, as instituições de ensino superior continuarão a capacitar profissionais com amplo conhecimento em religiões, porém sem perspectivas de atuação profissional (Costa, 2016).



Ao analisarmos especificamente os professores doutores dos PPGs em ciência da religião, observamos que a porcentagem de 33%, previamente identificada por Stern em sua pesquisa sobre a criação da área de avaliação “Ciências da Religião e Teologia” pela CAPES, a qual abrange dados numéricos sobre a formação dos docentes dos programas de pós-graduação da Área 44, realizada no ano de 2018 (cf. Stern, 2018), permanece inalterada, como ilustrado na figura abaixo:

Figura 2 – Distribuição aproximada da formação de doutorado dos docentes permanentes dos PPGs de ciência da religião no Brasil



Fonte: elaboração do autor (2024)

Ao realizarmos o Teste Qui-Quadrado (χ^2) para verificar a independência com os percentuais atingidos, os dados de 2024 resultou em um valor de $\chi^2 = 20,92$, com um valor- p de 0,00011 e 3 graus de liberdade. Esse resultado indica que podemos rejeitar a hipótese nula da estatística, ou seja, de que não há diferença significativa nas proporções. Não houve mudanças no número de doutores em ciência da religião, que se mantiveram dentro dos valores esperados para a hipótese nula. Entretanto, os dados estatísticos corroboram que houve uma diminuição de doutores em teologia entre os professores permanentes dos programas, que ao invés de terem sido substituídos por doutores em ciência da religião, foram substituídos por pessoas formadas em outras áreas que não a ciência da religião.

A título de conhecimento, dos 42,42% relacionados à obtenção de “doutorado em outras áreas”, a distribuição se apresenta da seguinte maneira: 9,09% em história, 9,09% em ciências sociais, 6,06% em filosofia, 5,30% em educação, 3,03% em psicologia, e os restantes distribuídos em diversas outras áreas do conhecimento.

O que novamente se evidencia ao examinarmos a formação de doutorado dos docentes permanentes nos PPGs das instituições é a escassez de professores com formação específica em ciência da religião. Apenas duas das dez instituições analisadas têm mais de 50% de seus docentes com doutorado em ciência da religião: PUC Minas (67%) e PUC Goiás (62%). Por outro lado, os PPGs da UNICAP (9%) e da PUC Campinas (10%) possuem a menor porcentagem de professores com doutorado em ciência da religião, conforme demonstrado na tabela abaixo:

Tabela 2 - Distribuição aproximada da formação de doutorado dos docentes permanentes por PPGs de ciência da religião no Brasil

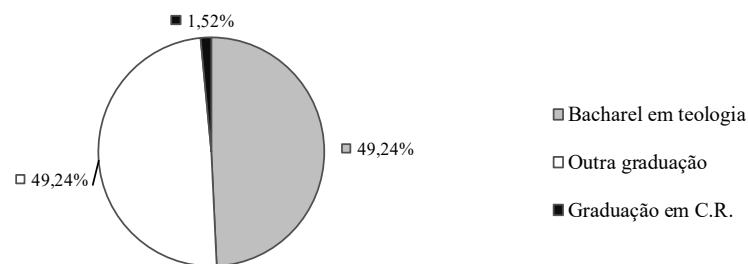
Instituição	C.R.	Teologia	Outras áreas	Sem doutorado
UNICAP	9%	27%	64%	0%
PUC Campinas	10%	40%	50%	0%
FUV	18%	47%	29%	6%
UMESP	25%	13%	63%	0%
UFPB	26%	16%	58%	0%
UFS	27%	9%	64%	0%
PUC-SP	36%	18%	45%	0%
UFJF	45%	35%	20%	0%
PUC Goiás	62%	15%	23%	0%
PUC Minas	67%	0%	33%	0%

Fonte: elaboração do autor (2024)



Quando analisamos a formação inicial (graduação) dos docentes, identificamos uma disparidade ainda mais significativa: 49,24% possuem formação em teologia, enquanto outros 49,24% têm graduações em diversas áreas, como filosofia, história, ciências sociais, pedagogia, entre muitas outras, restando apenas 1,52% com formação específica em ciência da religião. Essa discrepância chama atenção, especialmente considerando que as licenciaturas em ciência da religião estão ativas no Brasil desde a década de 1990, presentes em todas as regiões do país (Stern, 2022). Na maioria dos programas de pós-graduação do Brasil, com exceção daqueles que fazem parte da faculdade multidisciplinar, os cursos possuem uma maioria de graduados e doutores formados na área específica do programa. Dessa forma, demonstra-se que os PPGs em ciência da religião brasileiro ainda continuam a se comportar como cursos da área multidisciplinar, o que mantém o risco de futuros questionamentos sobre para que existe uma Área de Avaliação própria para esses cursos, considerando a forma objetiva como eles se organizam.

Figura 3 - Distribuição aproximada da formação inicial dos docentes dos PPGs em ciência da religião no Brasil



Fonte: elaboração do autor (2024)

Para compreender a gravidade desse cenário, Stern (2022) realizou uma comparação com o perfil profissional dos docentes da USP, uma universidade de destaque no Brasil. Ele selecionou dois PPGs da USP, o de filosofia e o de história, devido à proximidade dessas áreas com a ciência da religião, estabelecendo parcerias

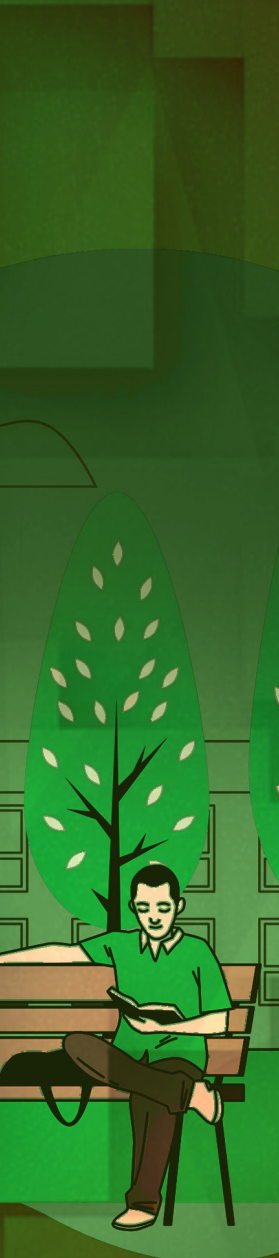
anteriores com pesquisadores desses programas. No PPG em filosofia da USP, observou-se empiricamente que 94% dos professores permanentes eram doutores, e 81% eram graduados em filosofia, evidenciando que quase todos possuíam formação inicial e final na área em que lecionavam. No caso do PPG em história da USP, 86% dos professores eram doutores, e 84% eram graduados em história, mostrando também uma alta correlação entre a formação inicial e final na respectiva área de ensino. Esses números indicam a necessidade imediata de os programas de ciência da religião no Brasil repensarem o perfil para futuras contratações docentes na área.

Por fim, ao analisarmos a distribuição por gênero, destaca-se que o perfil dos docentes ainda é majoritariamente masculino. Dos 132 docentes, 99 (75,0%) são homens e 33 (25,0%) são mulheres. Esse desafio não é recente, e a Área 44 tem se empenhado em encontrar soluções para a assimetria de gênero. A ANPTECRE também está comprometida com essa causa e continua contribuindo por meio de ações diretas nos PPGs membros, além de pesquisas e inserção social para superar as desigualdades persistentes em nossa área. Na conjuntura atual, é crucial reafirmar a luta por políticas públicas que promovam equidade, liberdade e dignidade para todas as mulheres.

Além disso, é fundamental abordar a assimetria étnico-racial na composição do corpo docente dos programas da área, enfrentando-a como uma política afirmativa de inclusão. Infelizmente, devido à falta de dados e informações disponíveis, não foi possível realizar esse levantamento em nosso levantamento atual.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora tenha ocorrido a consolidação de uma Área de Avaliação específica, uma análise detalhada da disciplina revela que, ao longo desses anos, não se alcançou o sucesso desejado na



promoção da inclusão de egressos dos cursos de ciência da religião como corpos docentes de seus próprios cursos, como salientado anteriormente por Stern (2022). Desafios significativos persistem na composição dos corpos docentes dessa área, apontando para certa exclusão de cientistas da religião nos programas que os formam, dentro de seu próprio domínio de atuação. Esse cenário mantém a ciência da religião como um campo de trabalho predominantemente protegido para outras disciplinas das ciências humanas e para a teologia, em detrimento da exclusão e manutenção de um exército de desempregados formados em ciência da religião.

A falta de predominância de formandos em ciência da religião, em comparação com teólogos e profissionais de outras disciplinas, é um fenômeno persistente, evidenciado tanto em análises passadas quanto em nosso levantamento. É importante repensar os concursos dos programas de ciência da religião, avaliando o perfil de pesquisa que produzem, os métodos empregados, a utilidade do conhecimento gerado pela própria ciência da religião e a efetividade em sua disseminação ocorre. O caminho para superar essas barreiras e promover mudanças significativas nesse cenário requer reflexão, mobilização e ações coordenadas, visando à construção de um ambiente profissional mais inclusivo e representativo para os cientistas da religião no Brasil.



REFERÊNCIAS

BRASIL. Portaria nº 174, de 11 de outubro de 2016. Cria as áreas de avaliação de Filosofia e de Teologia. **Diário Oficial da União**, Brasília, 13 out. 2016, Seção 1, p. 18.

CAPES. **Ciências da religião e teologia**: Documento de área 2013-2016. Brasília: MEC, 2019.

CAPES. Plataforma Sucupira. **Cursos avaliados e reconhecidos por área**. Brasília: MEC, 2024.

COSTA, Gilmar G.; PIMENTEL, Cláudio Santana. Entrevista: Marcelo Camurça: Questões epistemológicas na ciência da religião: Reflexões sobre a Identidade pedagógica II. *Último Andar*, São Paulo, n. 20, p. 71-74, 2012.

COSTA, Matheus O. Moção contra a falta de empregabilidade dos cientistas das religiões: lida no Simpósio Nacional da ABHR 2016. **REVER**: Revista de Estudos da Religião, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 175-179, 2016.

CRUZ, Eduardo R. Estatuto epistemológico da ciência da religião. *In*: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (orgs.). **Compêndio de ciência da religião**. São Paulo: Paulinas, 2013, p. 37-49.

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

LACOSTE, Jean-Yves. **Dicionário crítico de teologia**. São Paulo: Paulinas, 2004.

SALES, Omar Lucas Perrout Fortes de; ECCO, Clóvis. Ciências da religião no Brasil: Ensaio para a autonomia afirmada e a expansão do horizonte prático de atuação. *In*: STERN, Fábio L.; COSTA, Matheus O. (orgs.). **Ciências da religião aplicada**: Ensaio pela autonomia e aplicação profissional. Porto Alegre: Fi, 2018, p. 79-97.

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, 2018.

STERN, Fábio L. Contratação de cientistas da religião como professores de cursos de ciência da religião. **REVER**: Revista de Estudos da Religião, São Paulo, v. 22, p. 7-11, 2022.

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

USARSKI, Frank. **Constituintes da ciência da religião**: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma. São Paulo: Paulinas, 2006.

9

Tim Jensen

Tradução de Fábio L. Stern

DE CIENTISTA DA RELIGIÃO RESPEITADO A POLÍTICO DISFARÇADO:

O DESTINO DE UM CIENTISTA DA RELIGIÃO
QUE SE TORNA PESSOA PÚBLICA?
REFLEXÕES APÓS A POLÊMICA DAS CHARGES
DE MAOMÉ NA DINAMARCA E MAIS DE 25 ANOS
COMO ESPECIALISTA EM MÍDIA*

* Transcrição de sua fala durante o 3º Seminário de Ciência da Religião Aplicada (2019).

DOI: 10.31560/pimentacultural/2024.11086.9

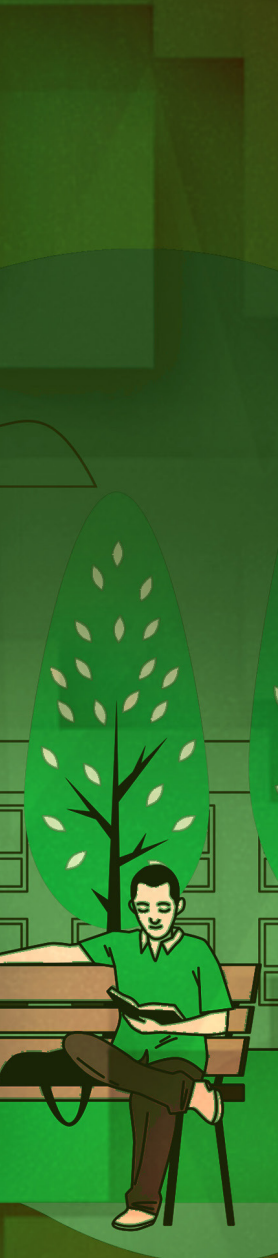


No resumo de seu artigo de 2005, *The politics of wishful thinking? Disentangling the role of the scholar-scientist from that of the public intellectual in the modern academic study of religion* (Lit. "A política do pensamento desejoso? Desvinculando o papel do acadêmico-cientista do papel do intelectual público na ciência da religião moderna"), o cientista da religião canadense Donald Wiebe escreveu:

Embora a religião possa ter relevância para várias questões sociais, políticas, econômicas, culturais e outras relacionadas à sociedade, afirmo que o cientista da religião não é obrigado a se envolver com tais questões. Na verdade, fazer isso não como cidadão, mas como membro da academia, com responsabilidades frente à disciplina ciência da religião e à pesquisa universitária moderna de modo geral, é fundir e, portanto, confundir militância e conhecimento. A função de um cientista da religião, enquanto cientista, é entender e explicar as religiões, e não criar a sociedade ideal (Wiebe, 2005, p. 7).

A respeito dos ensinamentos de Max Weber sobre a separação ideal entre um conhecimento e comunicação não eivados de valores e, do outro lado, o proselitismo valorativo – seja religioso, moral ou político –, Wiebe alerta aos riscos implícitos do cientista da religião se tornar um intelectual público. Ele diz que o maior risco é que isso "pode até colocar em risco a credibilidade acadêmica da ciência da religião" (Wiebe, 2005, p. 8). Além disso, ele diz, "objetivos religiosos e políticos [...] estão suplantando a ordem científica de busca por conhecimento desinteressado sobre as religiões".

Wiebe, nesse artigo, não critica apenas os intelectuais públicos religionistas-teológicos, mas também os cientistas da religião como Russ McCutcheon. Wiebe, tanto quanto Ivan Strenski (2006, p. 339ff), declararam que McCutcheon se tornou porta-voz de uma aplicação ativista antirreligiosa da ciência da religião, o que, no fim, não é melhor do que uma abordagem religionista-teológica. Porém, é possível notar que no mesmo ano em que McCutcheon foi criticado por Wiebe, ele criticou outro famoso cientista da religião dos Estados



Unidos chamado Bruce Lincoln. McCutcheon (2005, p. 27-43) critica as análises dele, baseadas na ciência da religião, sobre a retórica do ex-presidente estadunidense Bush, por abusar de seu título e *status* acadêmico para legitimar o que, na verdade, são suas próprias opiniões pessoais e políticas. Uma acusação semelhante foi feita a mim pelo jornal dinamarquês Jyllands-Posten acerca do meu papel no debate sobre a publicação das charges de Maomé.

Permita-me, porém, voltar a Wiebe, que no mesmo texto também parece achar certo, e até mesmo bom, se o cientista da religião contribui com os debates públicos sobre a religião. O cientista da religião, ele escreve, pode muito bem destacar e demonstrar “a relevância que o conhecimento sobre as religiões pode ter para questões políticas na esfera pública” (Wiebe, 2005, p. 9):

O cientista da religião, enquanto ser humano, é mais do que só cientista; é também um cidadão com outras preocupações sociopolíticas, econômicas e pessoais que estão para além da ciência e dos planos da universidade moderna, e não há qualquer motivo porque ele não deveria, como qualquer cidadão, envolver-se nesses debates da esfera pública. Além disso, os conhecimentos acadêmicos do cientista engajado podem até ter alguma relevância instrumental na obtenção de objetivos sociais específicos, mesmo que eles envolvam pressupostos metafísicos e/ou religiosos, crenças e comprometimentos (Wiebe, 2005, p. 34).

Assim como Wiebe, acho que é de interesse público que o cientista da religião torne seu conhecimento acadêmico disponível ao público, aplicando-o para qualificar, corrigir e informar o debate público e político. Também concordo com Wiebe que o papel de um intelectual famoso, bem como esforços pela promoção de objetivos religiosos ou político-partidários, explícitos ou não, ao invés de buscar produzir e difundir conhecimentos sólidos sobre a religião, pode acabar sendo muito contraprodutivo no que diz respeito à reputação e ao prestígio da ciência da religião, e igualmente negativo no que diz respeito a uma sociedade que necessita de conhecimento sobre a religião baseado na ciência.



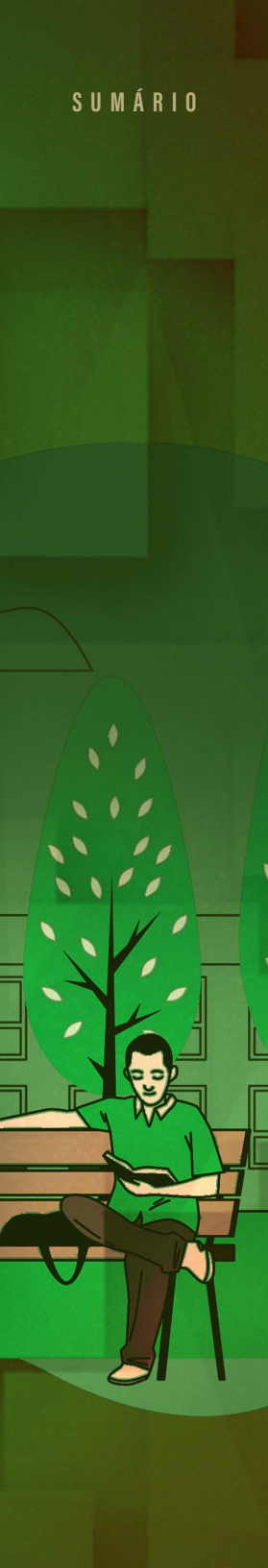
Mas – e aqui chego ao cerne – não compartilho do otimismo de Wiebe quando ele parece achar que estamos seguros desde que o cientista evite desempenhar o papel de uma celebridade intelectual que pode comentar sobre praticamente qualquer coisa e evite utilizar seu título na promoção de agendas religiosas ou políticas. Ao contrário, baseado em mais de 25 anos de experiência como especialista em mídia e religião e em alguns pressupostos metodológicos básicos, digo que o renome e o valor da ciência da religião também são postos em risco quando o cientista tenta ao máximo ser um perito clássico na comunicação de conhecimentos sólidos. As fronteiras entre os vários papéis que um acadêmico pode desempenhar são porosas, e o acadêmico não consegue sempre escolher que papéis desempenhará na mídia. Comumente ele será visto como alguém que promove algum tipo de agenda política (p. ex., falando da Dinamarca, uma agenda apologética pró-islã). Isso também vale, é claro, quando o cientista – assim como eu, Bruce Lincoln ou Ira Chernus – é da opinião pessoal e política de que o debate público está sofrendo pela carência de conhecimentos básicos sobre os fatos, uma abordagem histórica, comparativa e crítico-analítica distanciada para com a religião, e que, logo, o cientista da religião, enquanto cidadão, não pode evitar o debate público. Também é válido se o cientista da religião é da opinião, assim como eu, de que o conhecimento científico fundamentado e as competências crítico-analíticas sobre a religião são condições inalienáveis para uma democracia esclarecida, plural e aberta. Esta é uma postura que faz com que o acadêmico envolva seu conhecimento em debates públicos como um cidadão lutando para promover uma agenda política, ou seja, aquela que considera em melhor sintonia com sua visão de sociedade. Não é nada fácil, sequer possível, seja na teoria ou na prática, erguer uma “muralla” separando o científico-acadêmico do político-ideológico quando conhecimentos e opiniões sobre religião com base em pesquisas científicas são comunicados ao público em geral.



Não posso aqui me aprofundar na minha experiência na polêmica da charge de Maomé. Porém, quero dizer que o que eu digo hoje, em 2019, eu já tinha falado em 1998. Mas houve mudanças nos últimos 25 anos, não menos ligadas ao fato da religião ter se tornado incrivelmente politizada no debate público. E não apenas o islã, mas também a maioria delas, como o cristianismo na Dinamarca. Todo o debate sobre o islã está cada vez mais contaminado e venenoso, e as religiões, mais e mais securitizadas. Na Dinamarca, assim como em muitos outros países, discussões sobre a possibilidade ou impossibilidade de integrar o islã e imigrantes muçumanos aos sistemas políticos democráticos e às sociedades do Ocidente continuam muitas vezes reciclando e recorrendo a estereótipos islamofóbicos bem conhecidos, generalizações e reificações. Acrescentam-se a isso – ao menos na Dinamarca – anos de ataques públicos ao islã vindos inclusive de dirigentes políticos e partidos, sobretudo do Partido Popular Dinamarquês, a base parlamentar de direita do governo que fez o anti-islamismo e a xenofonia centrais à sua própria política, bem como ao governo.

A Associação Dianarquesa de Cientistas sobre o Islã não convocou, porém, uma conferência sobre as implicações da politização do estudo do Islã em 1998. Mas fizeram isso em 2007, depois do 11 de setembro e das charges de Maomé, e novamente em 2019, após vários debates públicos sobre os estudos dinamarqueses sobre o islã. Os acadêmicos dinamarqueses que estudam o islã estavam sendo acusados de não serem críticos o suficiente ao então chamado “lado negro” do islã e de algumas mesquitas na Dinamarca.

Mas mesmo que a atual repolitização da religião tenha levado a uma politização da ciência da religião e a uma reconsideração das implicações políticas do nosso trabalho com o público, ainda há alguns problemas básicos que um acadêmico que se dirige a um público mais amplo enfrenta. O discurso da academia e do cientista não é o mesmo da mídia e dos jornalistas. Assim, o discurso do cientista especialista em mídia pode parecer algo estranho,



que não é nem uma coisa, nem outra. Qualquer jovem cientista da religião estudando para se tornar profissional, no que concerne o relacionamento com o público geral, precisa considerar isso. Continuo a acreditar que se limitarmos a discussão a sobre ser um especialista em mídia de massa, então se tornar uma figura pública é algo arriscado. Um acadêmico respeitado talvez acabe virando um formador de opiniões, um oráculo, um missionário ou um político disfarçado, um charlatão. Todos esses papéis estão aí, esperando pelos cientistas que, por várias razões, compartilham seu conhecimento a um público mais amplo pelas mídias de massa.

Eu já sabia disso em 1998. Mas naquela época, eu sabia em teoria, e não na prática. E eu realmente achava naquela época que eu, tornando-me uma figura pública, estava, se não totalmente, ao menos relativamente controlando quais papéis exerceria em público. Minha vida com a mídia, porém, no início da polêmica com a charge de Maomé, mostrou outra coisa. Mostrou o quão difícil, quiçá impossível, isso é. Embora eu não concorde totalmente com Donald Wiebe, hoje estou mais inclinado a endossar parcialmente alguns dos alertas dele. Porém, minha história e vivência, ao mesmo tempo, provam que ao contrário do que Wiebe pensa, é muito mais difícil – e talvez nem seja possível – separar os papéis do acadêmico e do formador de opinião pública.

Os cientistas da religião que tentam desbravar mais vagas no espaço público para uma abordagem acadêmica não religiosa para com a religião – e eu acho que devemos fazer isso – sempre correm o risco de cavar suas próprias sepulturas enquanto acadêmicos de respeito. E pior: de um jeito ou de outro, também correm o risco de destruir o valor e o respeito da ciência da religião, a ciência que, na verdade, pretendem promover. O cientista que populariza o conhecimento científico através de jornais pode se tornar tão controverso e político que se torna um problema para a ciência da religião e sua comunidade de cientistas, para a sua universidade e para si mesmo. O cientista da religião que lida com as mídias de massa, como aqui discutido, sempre corre o risco de destruir não só



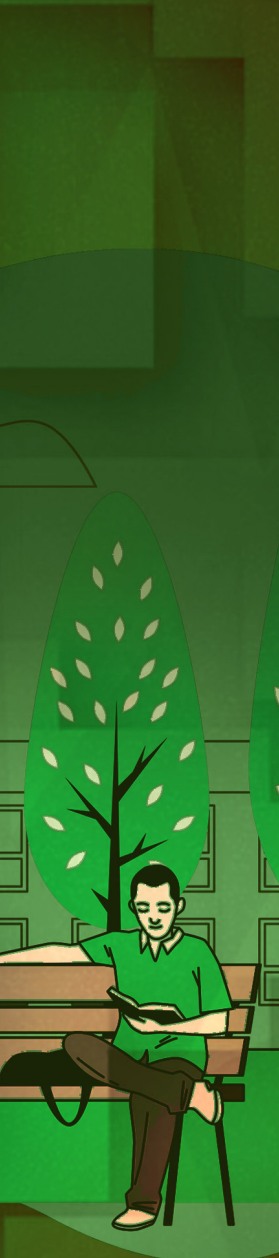
a sua própria reputação, mas também a reputação da sua ciência, e a ciência em si. Seu engajamento representa um risco à reputação da ciência como algo válido, exatamente porque se espera que ela seja “pura” e “neutra”, porque se espera que ela esteja acima das sujeiras da política e do poder. Compartilhar o saber como aqui discutido pode levar à desvalorização da ciência e do cientista.

A questão é como os cientistas da religião se tornam figuras públicas sem acabarem sendo acusados de misturar fatos e moralidade, ciência e política? De não serem acadêmicos neutros como se espera que sejam, mas ao invés disso, formadores de opinião pública, políticos, missionários? Ter formação universitária, é óbvio, é bom. Temos essa formação aqui em meu departamento, sobre a relação controversa entre a academia e o mundo em geral, entre a comunicação e linguagem científica e a comunicação para e pelas mídias de massa ou pelas mídias sociais e suas linguagens. Temos formações sobre noções públicas de religião e discursos públicos sobre religião, e noções científicas de religião, pois a noção científica da religião será vista pelas noções públicas que estão por aí.

Outra forma que sempre recomendo aos cientistas da religião para ir a público é pelo que podemos chamar de “sala de aula ampliada”, ou seja, tentar estabelecer um ensino religioso nas escolas públicas baseado na ciência da religião, e oportunizar aos departamentos de ciência da religião que formem os futuros professores de ensino religioso escolar, que escrevam os livros didáticos para o ensino religioso escolar e que também capacitem os professores já existentes. Esse é um modo relativamente seguro de fazer isso. Óbvio, também é possível escrever um livro e você mesmo ser responsável pela sua divulgação. Ou escrever ensaios, opiniões editoriais etc.

Termino citando um artigo meu de 1998:

Da minha parte, decidi que ir a público com uma política pró-aplicação da ciência da religião é melhor do que deixar que outros profissionais assumam nosso lugar.



Considerando a situação atual na Dinamarca, mas também em outros lugares, acho que o modo como utilizei a ciência da religião politicamente foi uma simples necessidade. Acho que ajudei a fortalecer a posição, dentro e fora da academia, de um estudo crítico da religião enquanto construção humana e cultural.

Mas concluo dizendo que se olharmos os discursos públicos sobre as religiões na Dinamarca hoje, em 2019, claro que se pode dizer que o Tim Jensen falhou, assim como falharam muitos colegas da ciência da religião e a própria islamologia. Todos falharam, porque o discurso público sobre religião e sobre islã continua dominado pelo senso comum local, por noções de religião produzidas pelos evangélicos dominantes e por pura e absoluta islamofobia. Então talvez todos nós falhemos, mas alguns de nós ao menos tentaram.

REFERÊNCIAS

JENSEN, Tim. The scholar of religion as a cultural critic: perspectives from Denmark. **CSSR**, v. 27, n. 2, p. 40-43, 1998.

MCCUTCHEON, Russell T. Affinities, benefits, and costs: the ABC of good scholars gone public. **Method & Theory in the Study of Religion**, v. 17, n. 1, p. 27-43, 2005.

STRENSKI, Ivan. **Thinking about religion**. Oxford: Blackwell, 2006.

WIEBE, Donald. The politics of wishful thinking? Disentangling the role of the scholar-scientist from that of the public intellectual in the modern academic study of religion. **Temenos**, v. 41, p. 7-38, 2005.



10

*Omar Lucas Perrout Fortes de Sales
Juliana Hermont de Melo*

**O FAZER DA CIÊNCIA DA RELIGIÃO
EM SINTONIA COM A RESOLUÇÃO
510/16 DO CONSELHO NACIONAL
DE SAÚDE E A ATUAÇÃO
PROFISSIONAL DE CIENTISTAS
DA RELIGIÃO JUNTO AOS COMITÊS
DE ÉTICA EM PESQUISA**



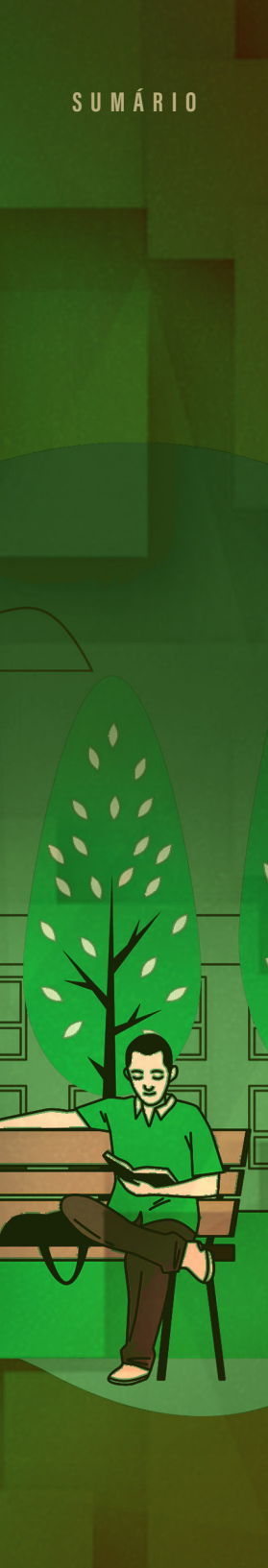
INTRODUÇÃO

As Resoluções brasileiras que regerem as pesquisas envolvendo seres humanos são as Resoluções do Conselho Nacional de Saúde (CNS) 466/12 e 510/16. A Resolução 466/12 aprova as diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos¹. Dentre outros aspectos, prima por considerar o respeito pela dignidade humana e objetiva garantir especial proteção devida aos participantes das pesquisas².

No corpo de seu texto, a Resolução 466/12 admite a necessidade de uma Resolução específica para as pesquisas desenvolvidas pelas áreas das ciências humanas e sociais: "As especificidades éticas das pesquisas nas ciências sociais e humanas e de outras que se utilizam de metodologias próprias dessas áreas serão contempladas em resolução complementar, dadas suas particularidades" (CNS, 2012, XIII.3). Ao assumir tal necessidade, a Resolução 466/12 se antecipa às críticas vindouras acerca de seu texto ainda não contemplar satisfatoriamente as especificidades do fazer pesquisa com seres humanos pelos horizontes característicos das ciências humanas e sociais.

Assim sendo, no intuito de suprir uma carência na área e de configurar o marco para a pesquisa com humanos desde as ciências humanas e sociais, é que surgiu a Resolução 510/16. Diante do exposto, importa estabelecer relação entre esta Resolução e o fazer pesquisa pelo horizonte da ciência da religião, e se pensar no horizonte de atuação prática de cientistas da religião junto aos comitês de ética em pesquisa.

- 1 Em suas disposições preliminares esclarece: "A presente Resolução incorpora, sob a ótica do indivíduo e das coletividades, referenciais da bioética, tais como, autonomia, não maleficência, beneficência, justiça e equidade, dentre outros, e *visa a assegurar os direitos e deveres que dizem respeito aos participantes da pesquisa*, à comunidade científica e ao Estado" (CNS, 2012, disposições preliminares, grifo dos autores).
- 2 Participante de pesquisa é o indivíduo que aceita ser pesquisado, de forma esclarecida e voluntária, ou sob o esclarecimento e autorização de seu responsável legal.



A produção de pesquisas em seres humanos em sintonia com a Resolução 510/16 confere cientificidade ao fazer do cientista da religião, uma vez que ao seguir esta resolução as pessoas operadoras da ciência da religião se valem de métodos qualitativos e quantitativos de pesquisa reconhecidos pela ciência e pautados em princípios éticos consolidados pelo próprio governo. A realização de entrevistas, a aplicação de questionários e a abordagem da pesquisa de campo são exemplos de situações a configurarem pesquisas realizadas pela ciência da religião envolvendo seres humanos, as quais devem se pautar pelas diretrizes e normas estabelecidas pela Resolução 510/16³ e submetidas à avaliação dos Comitês de Ética em Pesquisa.

Em síntese, o estatuto epistemológico da ciência da religião adquire maior legitimidade e o reconhecimento de outras áreas mediante a elaboração dos projetos de pesquisa envolvendo humanos em conformidade com o crivo ético das Resoluções 466/12 e 510/16. Tais projetos devem ser submetidos à avaliação do Comitê de Ética em Pesquisa e alcançar aprovação antes do início do trabalho de campo/coleta de dados.



3

Necessariamente tais pesquisas precisam estar em conformidade também com a Resolução 466/12.

A RESOLUÇÃO 510/16

A resolução 510/16 situa os princípios norteadores⁴ das pesquisas em *Ciências Humanas e Sociais*⁵ cujos procedimentos metodológicos envolvam utilização de dados obtidos junto a participantes de estudo. Em seu Artigo 1º, anuncia que

Esta Resolução dispõe sobre as normas aplicáveis a pesquisas em Ciências Humanas e Sociais cujos procedimentos metodológicos envolvam a utilização de dados diretamente obtidos com os participantes ou de informações identificáveis ou que possam acarretar riscos maiores do que os existentes na vida cotidiana, na forma definida nesta Resolução (CNS, 2016, Art 1º).

Já em sua abertura, a Resolução deixa clara a sua finalidade, apesar de não especificar ao longo de seus 34 Artigos o que vem a ser necessariamente os “riscos maiores do que os existentes na vida cotidiana”. Por sua vez, o texto ressalta o fato das ciências humanas e sociais terem especificidades nas suas concepções e práticas de pesquisa e lidarem com “atribuições de significado, práticas e representações, sem intervenção direta no corpo humano, com natureza e grau de risco específico” (CNS, 2016). Apesar da não explicação direta do que sejam riscos maiores, à luz da Resolução 466/12 se compreendem riscos maiores por todos aqueles que incapacitem parcialmente ou totalmente o paciente (na execução de qualquer ati-

- 4 Tais princípios se nutrem dos documentos da pesquisa clínica mundial: Código de Nuremberg, Declaração de Helsinque e Declaração dos Direitos Humanos. Em âmbito nacional, segue a Constituição Federal, o Código Civil, o Estatuto da Criança e do Adolescente, dentre outros. Todos estes documentos, em seu ponto nevrálgico, buscam resguardar a dignidade humana, ou seja, a não redução do ser humano a coisa.
- 5 A Resolução considera “pesquisa em ciências humanas e sociais aquelas que se voltam para o conhecimento, compreensão das condições, existência, vivência e saberes das pessoas e dos grupos, em suas relações sociais, institucionais, seus valores culturais, suas ordenações históricas e políticas e suas formas de subjetividade e comunicação, de forma direta ou indireta, incluindo as modalidades de pesquisa que envolvam intervenção” (CNS, 2016, Art. 2º, § XVI).

vidade na sua vida diária, seja de ordem física, psicológica ou social), ou causem o óbito da pessoa.

ATUAÇÃO PROFISSIONAL DE CIENTISTAS DA RELIGIÃO JUNTO AOS COMITÊS DE ÉTICA EM PESQUISA

Tanto a Resolução 510/16 quanto a Resolução 466/12 passam, em grande medida, à margem das questões tocantes a pesquisas sobre a religião. Considerando a amplitude de manifestações religiosas presentes em solo brasileiro, bem como problemas como fundamentalismos e intolerância religiosa, as Resoluções deveriam contemplar as pesquisas acerca do fenômeno religioso no intuito de orientar e estabelecer parâmetros. O texto da Resolução 510/16 limita-se a aludir ao “[...] respeito aos valores culturais, sociais, morais e *religiosos*, bem como aos hábitos e costumes, dos participantes das pesquisas” (CNS, 2012, Art. 3.III, grifo nosso).

Se, por lado, o texto da Resolução 510/16 alude ao respeito pelos valores religiosos, por outro deixa de mencionar a religião em momentos cruciais da redação, como se demonstra a seguir:

1. O Artigo 2º, Inciso VIII, define “dano imaterial” como lesão em direito ou bem de personalidade, tais como integridade física e psíquica, saúde, honra, imagem e privacidade. A possibilidade do dano religioso ficou à margem da proteção da Resolução.
2. O Artigo 2º, Inciso XXV, que trata dos riscos de pesquisa, nomeia várias dimensões constitutivas do ser humano: física, psíquica, moral, intelectual, etc. A dimensão religiosa, bem característica do ser humano, não é contemplada.



3. O Artigo 2º, Inciso XXVI que aborda a definição de vulnerabilidade, define várias situações de vulnerabilidade oriundas da relação entre pesquisador e participante de pesquisa. Dentre elas: individuais, psicológicas, econômicas e sociais. Novamente, ocorreu esquecimento da vulnerabilidade religiosa.

Certamente a elite competente responsável pela área da ciência da religião não participou dessa discussão sobre a regulamentação para a pesquisa em humanos, o que se reflete pela não representatividade das questões de pesquisa oriundas das pesquisas científicas sobre religiões. Trata-se de uma perda de espaço e de alheamento de importante debate público e plural, haja vista a ciência da religião constituir uma área jovem em busca de afirmação e enaltecimento de seu estatuto epistemológico.

Todavia, ainda há oportunidade de se ocupar o espaço até então negligenciado. O Artigo 30 da Resolução 510/16 explicita que “deverá ser estimulado o ingresso de pesquisadores e demais profissionais atuantes nas Ciências Humanas e Sociais nos colegiados dos Comitês de Ética em Pesquisa (CEP) existentes, assim como a criação de novos CEP, mantendo-se a interdisciplinaridade em sua composição” (CNS, 2016, Art. 30º).

No intuito de participar do debate público e de contribuir para as discussões e avaliações dos projetos de pesquisa, este *paper* propõe a inserção do profissional cientista da religião junto aos Comitês de Ética em Pesquisa nas universidades em que já existem Programas de Pós-Graduação em Ciência(s) da(s) Religião(ões). O olhar de cientistas da religião tem muito a contribuir para uma abordagem técnica da complexidade humana ao considerar o aspecto religioso. Tal ação possibilitará o cumprimento do respeito aos valores religiosos como mencionado na Resolução 510/16, e promoverá a valorização do importante papel desempenhado pela ciência da religião perante a sociedade e o reconhecimento da área enquanto ciência.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

A discussão sobre a aplicação da ciência da religião traz em si a questão da cientificidade desse campo do saber perante outras ciências. Dar razões à ciência praticada por seus operadores constitui tarefa constante da ciência da religião enquanto conhecimento, às voltas com as transformações sociais, históricas, culturais e religiosas a tecerem a sociedade. Nesse sentido, importa à ciência da religião afirmar cada vez mais o seu valor enquanto ciência para a sociedade. O saber produzido pela ciência da religião não deve ser algo destinado ad intra, a um grupo interno, mas ao grande público, ao debate contemporâneo em diálogo com outros saberes e coletividades.

Nesse sentido, apregoa-se a importância de cientistas da religião participarem ativamente junto aos Comitês de Ética em Pesquisa na avaliação de projetos. Há uma especificidade na análise de cientistas da religião que tem muito a contribuir para a discussão da ética das pesquisas, sobretudo quando se trata de temas marcados pela dimensão religiosa ou pelo fenômeno religioso. As demandas e questões religiosas dos participantes de pesquisa devem ser consideradas e tratadas com olhar crítico e científico, em prol da proteção de vulnerabilidades – também a religiosa – e da garantia do respeito à dignidade da pessoa em todas as suas dimensões.

REFERÊNCIAS

- CNS (Conselho Nacional de Saúde). Resolução CNS 466, Brasília, 12 de dezembro de 2012. **Diário Oficial da União**, Brasília, 12 jun. 2012. Disponível em: <http://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2012/Reso466.pdf>. Acesso em: 30 set. 2018.
- CNS (Conselho Nacional de Saúde). Resolução CNS 510, Brasília, 07 de março de 2016. **Diário Oficial da União**, Brasília, 24 maio 2016. Disponível em: <http://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2016/Reso510.pdf>. Acesso em: 24 out. 2018.



SOBRE OS AUTORES

ORGANIZADORES

Fábio L. Stern

Terceira pessoa do Brasil a ter formação linear em Ciência da Religião, da graduação ao doutorado. Obteve o título de licenciado pleno pela Universidade Federal de Santa Maria, e os graus de mestre e doutor em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. É professor do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Clóvis Ecco

Mestre e doutor em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás, sendo também professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Destaca-se, em especial, por estudar gênero e religião, novos movimentos religiosos e espiritualidades não religiosas.

DEMAIS AUTORES

Adilson Skalski Zabiela

Formado pela segunda turma da licenciatura em Ciências da Religião da Universidade Federal de Santa Maria, sendo especialista em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Gustavo Sanches Duarte

Mestrando em Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, desenvolvendo pesquisa sobre economia da religião.



Juliana Hermont de Melo

Doutora em Ciências da Saúde pela Universidade Federal de Minas Gerais.

Matheus O. Costa

Segunda pessoa do Brasil a ter formação linear em Ciência da Religião, da graduação ao doutorado. Obteve o título de licenciado pleno pela Universidade Estadual de Montes Claros, e os graus de mestre e doutor em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Sua tese de doutorado foi a primeira a abordar diretamente a Ciência da Religião Aplicada no Brasil.

Nils Roll-Hansen

Professor emérito de história e filosofia da ciência da Universidade de Oslo, na Noruega. É especialista em biomedicina, discutindo a correlação entre religião básica e religião aplicada no campo das ciências biológicas.

Oliver Krüger

Doutor em Ciência da Religião pela Universidade de Bonn, na Alemanha, e livre-docente em Ciência da Religião pela Universidade de Heidelberg, na Alemanha. É professor titular do curso de Ciência da Religião da Universidade de Freiburg, na Suíça, e ex-presidente da Sociedade Suíça de Ciência da Religião.

Omar Lucas Perroux Fortes de Sales

Estágio PNP/CAPEs pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

Paul Clemens Cavallin

Doutor em Ciência da Religião pela Göteborgs universitet, da Suécia, e professor da Nord universitet, na Noruega. Cavallin estuda principalmente violência religiosa, motivo que o fez se interessar pelo potencial da Ciência da Religião Aplicada em agir na sociedade para coibir esse tipo de comportamento social.

Tim Jensen

Chefe do departamento de Ciência da Religião da Universidade do Sul da Dinamarca, sendo também professor honorário do curso de Ciência da Religião da Universidade de Hannover, na Alemanha. Ele é o atual presidente da Associação Internacional de Ciência da Religião (IAHR).



ÍNDICE REMISSIVO

A

agnosticismo 19, 25, 31, 50, 56, 57, 59, 62, 155, 159, 160, 161, 162, 165

antropologia da religião 40, 41, 54, 76

autonomia científica 108

C

ciência aplicada 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 28, 30, 43, 50, 61, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 117, 125, 126, 152, 156, 157, 158, 162

Ciência da religião 8, 9, 19, 23, 35, 36, 48, 72, 75, 93, 133, 164, 165, 171

ciência social 51, 52, 116, 160

comunidade 42, 46, 51, 56, 58, 68, 123, 141, 156, 186, 190

conflitos 12, 24

conhecimento 15, 21, 22, 24, 25, 28, 33, 34, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 60, 62, 63, 65, 67, 68, 74, 76, 79, 89, 90, 92, 96, 104, 105, 106, 109, 115, 116, 117, 118, 124, 127, 155, 168, 174, 176, 179, 182, 183, 184, 186, 192, 195

construtivismo 89

D

descolonialismo 39

direitos humanos 45, 94, 192

disciplinar 25, 118, 139, 152, 161

diversidade 45, 52, 57

E

educação 12, 23, 33, 44, 45, 46, 61, 62, 65, 67, 76, 85, 96, 115, 165, 167, 176

educação básica 44, 46, 61, 62, 65, 67

educacional 111

empregabilidade 65, 72, 163, 172, 174, 180

ensino 14, 20, 21, 24, 29, 33, 35, 44, 46, 47, 48, 61, 62, 65, 66, 67, 68, 74, 77, 81, 89, 90, 137, 139, 140, 144, 153, 157, 158, 163, 172, 174, 178, 187

ensino religioso 20, 29, 33, 35, 44, 46, 47, 48, 61, 62, 65, 67, 68, 74, 144, 153, 157, 158, 163, 187

ensino superior 14, 24, 65, 66, 81, 89, 90, 172, 174

epistemologia 42, 115

ética 11, 54, 56, 74, 83, 159, 190, 195

evolucionismo 38

F

fenômeno 57, 58, 85, 170, 179, 193, 195

fenomenologia 24, 25, 27, 28, 29, 38, 40, 52, 76

fenômenos religiosos 11, 12, 76, 81, 82, 85, 94

filologia 52

formação docente 45, 48, 167

G

gênero 25, 31, 39, 41, 88, 89, 178, 196

geografia da religião 41

H

hermenêutica 52

história 13, 24, 25, 35, 37, 39, 41, 44, 45, 51, 52, 54, 55, 58, 61, 73, 76, 89, 126, 127, 149, 153, 158, 167, 176, 177, 178, 186, 197

histórico-cultural 41

I

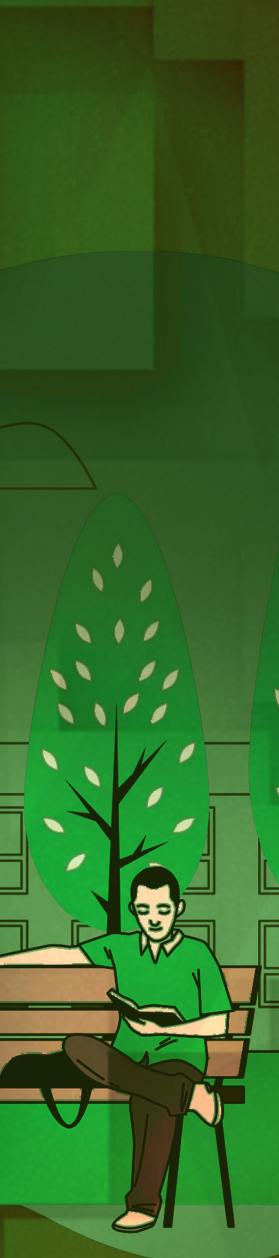
institucionalização 38, 77

intercultural 12

interdisciplinaridade 39, 194

inter-religioso 11, 29, 39

intervenção prática 19



N

neutralidade 78, 111, 160, 161

P

paradigma 22

perspectivas teóricas 11

políticas 9, 12, 19, 20, 21, 23, 31, 33, 34, 43, 78, 79, 85, 97, 103, 108,
109, 110, 113, 116, 123, 124, 126, 127, 134, 147, 148,
153, 156, 162, 178, 182, 183, 184, 185, 192

políticas públicas 12, 19, 21, 33, 34, 43, 178

profissionalização 8, 11, 14, 15, 22, 23, 24, 73, 146, 155, 163, 172

psicologia da religião 41, 54, 55, 76

Q

questões sociais 12, 91, 182

R

religioso 11, 12, 20, 27, 29, 30, 32, 33, 35, 39, 44, 46, 47, 48, 56,
57, 58, 60, 61, 62, 65, 67, 68, 69, 70, 74, 83, 84, 87,
88, 91, 95, 97, 98, 144, 152, 153, 157, 158, 163, 167,
168, 182, 187, 193, 194, 195

S

sociocultural 19, 33, 34, 53

sociologia da religião 41, 54, 76

T

taxonomia 40, 42, 46

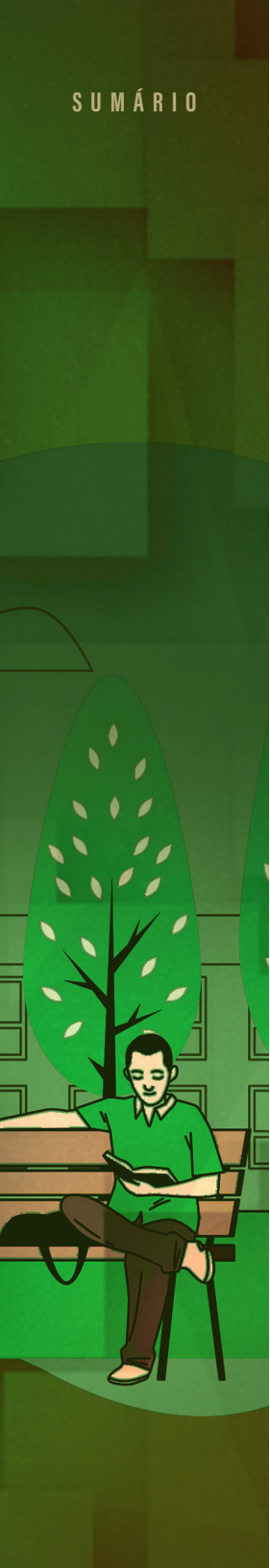
Taxonomia de Wach 13

teologia 19, 20, 24, 25, 28, 32, 54, 57, 59, 65, 76, 77, 78, 79, 83,
93, 96, 140, 149, 150, 151, 152, 155, 156, 161, 167,
168, 169, 170, 171, 172, 175, 177, 179, 180

teoria crítica 88

U

universidade 77, 79, 89, 90, 91, 92, 138, 139, 143, 177, 183, 186



www.pimentacultural.com

PERSPECTIVAS TEÓRICAS E PROFISSIONALIZAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO APLICADA

