

CARACTERÍSTICAS DA CIÊNCIA DA RELIGIÃO APLICADA BRASILEIRA

CHARACTERISTICS OF THE BRAZILIAN APPLIED STUDY OF RELIGIONS

CARACTERÍSTICAS DE LA CIENCIA DE LA RELIGIÓN APLICADA BRASILEÑA

Fábio Stern *

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Programa de estudos Pós-graduados em Ciência da Religião
São Paulo, SP, Brasil
E-mail: flstern@pucsp.br
ORCID: [0000-0001-5642-0299](https://orcid.org/0000-0001-5642-0299)

Gustavo Sanches Duarte*

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Programa de estudos Pós-graduados em Ciência da Religião
São Paulo, SP, Brasil
E-mail: gustavo.sanches@live.com
ORCID: [0009-0004-2754-5737](https://orcid.org/0009-0004-2754-5737)

RESUMO

Este artigo explora o modelo singular de ciência da religião aplicada presente no Brasil, contrastando-o com a perspectiva internacional predominantemente fenomenológica. As críticas enfrentadas pelas propostas internacionais foram brevemente discutidas, evidenciando suas raízes religiosas, colonialistas e as inclinações políticas de seus pensadores. Além disso, foi ressaltada a influência do cenário latino-americano, no geral, e de Frank Usarski, especificamente, na formação de uma abordagem própria brasileira. Ao considerar o entendimento brasileiro sobre ciência da religião aplicada, foram delineadas algumas ideias mais comuns, incluindo a rejeição à fenomenologia, a distinção entre ciência da religião e teologia prática, a defesa do agnosticismo metodológico e o foco na empregabilidade dos formados na área.

Palavras-chave: Ciência da religião. Ciência aplicada. Fenomenologia da religião. Agnosticismo metodológico.

ABSTRACT

This paper explores the unique model of the applied study of religions in Brazil, contrasting it with the predominantly phenomenological international perspective. The criticisms faced by international proposals were briefly discussed, highlighting their religious and colonialist roots and the political inclinations of their thinkers. Additionally, the influence of the Latin American context overall, and specifically of Frank Usarski, was emphasized in shaping a distinct Brazilian

*Doutorado em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

*Mestrado em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

approach. Regarding the Brazilian understanding of the applied study of religions, some common ideas were outlined, including the rejection of phenomenology, the distinction between religious studies and practical theology, the defense of methodological agnosticism, and the focus on the employability of graduates in the field.

Keywords: Religious studies. Applied science. Fenomenology of religion. Methodological agnosticism.

RESUMEN

Este artículo explora el modelo singular de ciencia de la religión aplicada presente en Brasil, contrastándolo con la perspectiva internacional predominantemente fenomenológica. Se discutieron brevemente las críticas enfrentadas por las propuestas internacionales, destacando sus raíces religiosas, colonialistas y las inclinaciones políticas de sus pensadores. Además, se destacó la influencia del contexto latinoamericano en general, y de Frank Usarski específicamente, en la formación de un enfoque próprio brasileño. Al considerar la comprensión brasileña de la ciencia de la religión aplicada, se delinearon algunas ideas más comunes, como el rechazo a la fenomenología, la distinción entre ciencia de la religión y teología práctica, la defensa del agnosticismo metodológico y el enfoque en la empleabilidad de los graduados en el campo.

Palabras Clave: Ciência de la religión. Ciência aplicada. Fenomenología de la religión. Agnosticismo metodológico.

1 INTRODUÇÃO

Na filosofia da ciência, um debate comum sobre as humanidades é apresentado por Wilhelm Dilthey (1999), quem argumenta que enquanto as ciências exatas explicam como os fenômenos acontecem, as ciências humanas buscam entender o porquê através da interpretação dos significados atribuídos pelos seres humanos. Assim, desde o seu nascimento, as humanidades enfatizam o contexto e a subjetividade, reconhecendo que os fenômenos humanos são moldados por variáveis históricas e culturais complexas, em oposição às ciências exatas, que se baseiam em replicação e tendem a desconsiderar a variável humana. A essência de uma ciência humana não jaz em tentar imitar as ciências naturais, mas em capturar a riqueza da experiência humana, algo que até alguns positivistas vieram a concordar.

Destacando Karl Popper (2004) como um exemplo de positivista que chegou à conclusão semelhante, embora defendesse a falseabilidade como o critério fundamental tanto para as ciências exatas quanto para as ciências sociais, ele reconhecia que as humanidades, por conta da complexidade das interações humanas, são afetadas em sua capacidade de prever comportamentos sociais com a mesma precisão que as ciências exatas preveem os fenômenos naturais. Assim, as ações humanas estariam sujeitas a uma racionalidade situacional, ou seja, seriam mais bem entendidas quando analisadas dentro do contexto das situações enfrentadas pelos indivíduos, adaptando, assim, o método científico para lidar com tal complexidade.

Isso fez com que a tradição intelectual das humanidades as constituísse simultaneamente como descritivas e normativas. Mesmo que busquem por objetividade, é muito porosa a distância entre o que é investigado e o que é desejável em uma humanidade (Japiassu, 1975). Ainda assim, por muito tempo houve uma negação desses aspectos normativos por seus próprios cientistas. Conforme mais e mais ciências humanas foram se institucionalizando ao longo do século XIX, algumas tentaram se apresentar fortemente como *apenas* descritivas, como foi o caso da história e da sociologia, enquanto outras foram mais abertas a assumir seus aspectos normativos, como a ciência política, a antropologia e a economia.

No caso da ciência da religião, até por querer se distanciar da filosofia e da teologia, o que foi observado historicamente foi essa tentativa de colocá-la como uma ciência *apenas* descritiva.

Desde o início seus fundadores se preocupavam em distinguir o seu trabalho em relação a posturas normativas, normalmente representadas através de visões teológicas ou apoloéticas. Nesse sentido, por cerca de um século noções como “neutralidade” e “imparcialidade” eram usadas como fundamento de diferenciação do fazer científico em relação a práticas acadêmicas confessionais – logo, excluídas da Ciência da Religião. Foi somente a partir dos anos 1970 que surgiram conceitos mais refinados, que, sem negar a objetividade do fazer científico, não caem no simplismo de falar em pesquisador “neutro”, “imparcial” ou “isento” de influências (Costa, 2019, p. 32).

Essa tentativa de difundir uma ciência da religião *neutra e imparcial* foi um dos motivos da demora no desenvolvimento de uma ciência da religião aplicada. Ainda que Sharpe (1986, p. 252) destaque que os fundadores da ciência da religião viam potencial para que a disciplina ajudasse a combater a intolerância religiosa e promovesse o diálogo entre diferentes religiões, defendendo até que seus achados pudessem ser usados pelas missões cristãs (Müller, 1882; Tiele, 1897), já nos primeiros congressos importantes da área, como os de Estocolmo em 1897 e Paris em 1900, a ciência da religião começou a ser defendida como uma ciência histórica pura. Assim, foram justamente os acadêmicos mais inclinados à teologia quem historicamente desenvolveram algo mais prático na ciência da religião.

Isso levou àquilo que Sharpe descreveu como a controvérsia pura versus aplicada, um conflito interno na ciência da religião existente desde o século XIX, que dividiu o campo em dois grupos: (1) o dos cientistas da religião que viam a disciplina como uma ciência base, secular, puramente acadêmica, contra a aplicação – o que na época significava se opor a misturar ciência com teologia –, e (2) aqueles que defendiam uma dimensão prática na

disciplina, aplicável fora do ambiente acadêmico, religionista, visando diálogos íntimos com a teologia prática e a cooptação da ciência para motivos religiosos (Sharpe, 1986, p. 252).

Sobre os membros do grupo pró-aplicação:

[...] muitos tinham comportamentos religiosos que se misturavam de maneira direta ou sutil com sua prática acadêmica/profissional. [...] Em casos mais evidentes, como por R. Otto, F. Jevons, ou N. Söderblom, que também eram teólogos liberais, questões apologéticas se misturaram com suas práticas como cientistas das religiões, [...] [com] declarações explícitas no sentido de que viam o cristianismo como “a” religião superior às outras (Costa, 2019, p. 33).

Segundo Costa (2019, p. 36), a controvérsia persistiu por muitas décadas devido a duas razões principais. Primeiramente, os próprios cientistas da religião acreditam simultaneamente nos princípios de ambos os grupos, mantendo o conflito vivo. Em outras palavras, ainda que defendam que a ciência da religião é secular, acadêmica e que não deve se subjugar a interesses religiosos nem instrumentalizada pelo clero, ao mesmo tempo eles são religiosos, entram na ciência da religião por crerem em algo e quererem pesquisar sobre o que acreditam, vendo ganhos para suas tradições em utilizar os frutos de suas pesquisas para fortificar a própria fé. Em segundo lugar, as descobertas das ciências cognitivas sugerem que as pessoas tendem a rejeitar ideias que contrariam profundamente suas crenças religiosas, devido à tendência do cérebro humano à causalidade do agente, ou seja, uma inclinação neural, adquirida pela evolução biológica do cérebro, de se atribuir a causa de um acontecimento à presença de algum ser, mesmo quando não há nenhum a se observar. Assim, alcançar uma ciência da religião que seja completamente livre de influências confessionais pode ser mais um ideal do que uma possibilidade real.

Entretanto, por especificidades do campo universitário brasileiro, a disciplina no Brasil passou a desenvolver uma forma muito própria de ciência da religião aplicada. Assim, enquanto no exterior os maiores defensores da aplicabilidade continuam sendo, em maior ou menor grau, aqueles mais inclinados à fenomenologia da religião e quem não se incomodam em borrar as fronteiras entre confissão religiosa e ciência, no Brasil é justamente o grupo oposto, o dos cientistas da religião que defendem uma separação mais estrita entre teologia e ciência da religião e que se opõem à fenomenologia da religião, os que mais escrevem sobre ciência da religião aplicada.

No presente artigo, discutiremos essa idiosincrasia brasileira. Será apresentado que internacionalmente aquilo que se entende como ciência da religião aplicada corresponde, consideravelmente, à fenomenologia clássica da religião. Será notado que tivemos que

utilizar citações de citação em alguns casos, por causa da barreira linguística. Alguns dos mentores da ciência da religião aplicada produziam textos em língua alemã, aos quais não tivemos acesso. Como a fenomenologia da religião enfrenta críticas substanciais, em especial por seu caráter colonialista, sua fundamentação teológica/religionista e a presença influente de pensadores com inclinações fascistas, muitos cientistas da religião se afastaram de possíveis abordagens práticas na história da disciplina, com maiores discussões sobre os principais motivos apresentados na segunda seção. Dado esse contexto, o artigo discutirá como o Brasil, com suas especificidades, acabou desenvolvendo um modelo distinto de ciência da religião aplicada em relação à Europa. Por fim, apresentamos o que se entende por ciência da religião aplicada no país.

2 CIÊNCIA DA RELIGIÃO APLICADA INTERNACIONAL

Em âmbito internacional, ainda que autores clássicos como Max Müller (1882), Cornelis Tiele (1897) e Frank Byron Jevons (1908) defendessem uma utilidade para os próprios religiosos das pesquisas empíricas da ciência da religião, o que veio a ser chamado de ciência da religião aplicada é, em grande medida, sinônimo de fenomenologia clássica da religião, um modo não empírico de se estudar as religiões. Os nomes destacados como mentores do assunto, tanto pelo alemão Tworuscha (2018) quanto pelo brasileiro Costa (2019), são todos alinhados ao paradigma fenomenológico. Tworuschka (2018, p. 33) apresenta quatro pessoas como expoentes internacionais: Gustav Mensching, Mircea Eliade, Wilfred Cantwell Smith e Ninian Smart. Já Costa (2019, p. 33) cita os mesmos autores listados por Tworuschka, acrescentando um quinto nome: Friedrich Heiler.

Dos cinco nomes, Eliade e Smart são cientistas da religião, enquanto Mensching, Smith e Heiler são teólogos. Aqui já se observa uma grande diferença entre a perspectiva internacional da ciência da religião aplicada e o modelo brasileiro, conforme ficará mais claro na última seção desse artigo. Mais da metade dos mentores não é composta por cientistas, mas religiosos buscando resolver problemas da própria religião cristã. E o religionismo fica claro em todas as cinco propostas.

A ideia de Mensching (1962 *apud* Tworuschka, 2018) sobre ciência da religião aplicada girava em torno de promover uma *universidade mundial*, um ambiente que ultrapassasse as fronteiras nacionais e disciplinares, mediado pela religião. A *universidade mundial* deveria ser acessível a todas as pessoas, independentemente de sua origem,

ênfatizando a inclusão e a diversidade tanto de estudantes quanto de professores. O currículo deveria se concentrar em problemas de interesse global em vez de se limitar a questões próprias das disciplinas específicas, buscando grandes sínteses e soluções cooperativas, o que sugere uma abordagem multidisciplinar. O teólogo defendia que parte do currículo deveria incluir o diálogo inter-religioso, ênfatizando a importância de entender e respeitar as diversas tradições¹ para promover a paz e a compreensão mundial. Ademais, Mensching (1962 *apud* Tworuschka, 2018) queria que os professores e estudantes da *universidade mundial* fossem escolhidos não apenas por sua competência acadêmica, mas também por sua disposição para colaborar pacificamente e construir pontes entre diferentes perspectivas e culturas.

De acordo com Costa (2019, p. 29), Eliade se destacava por argumentar que ignorar o potencial normativo da ciência da religião era um desperdício, defendendo que conhecimentos produzidos na disciplina deveriam ser aplicados além dos limites acadêmicos, contribuindo para a formação de uma *cultura universal*, em diálogo próximo com o movimento da nova era. Para Eliade (1989, p. 87), o objetivo profissional de um cientista da religião seria auxiliar os seres humanos a se tornarem culturalmente mais criativos. Segundo Tworuschka (2018, p. 34), “Eliade queria ‘despertar’ seus leitores e dar-lhes um ‘choque espiritual’, abrindo e mudando, assim, seus horizontes de compreensão”. Eliade argumentava que cientistas da religião só poderão revitalizar a disciplina se reconhecessem a necessidade de expandir a consciência dos povos modernos. Ele via o período pós-1965 – ou seja, das contraculturas ocidentais – como crucial para fomentar essa *cultura universal*, alertando que sem acompanhar a *evolução* proposta pelo movimento da nova era, a ciência da religião ficaria para trás.

Smith (1976) defendia que a ciência da religião deveria progredir da observação impessoal para um diálogo recíproco e envolvente com os religiosos. Desde os pais fundadores, a disciplina preconizava um tratamento distanciado das religiões, mas com a fenomenologia da religião, essa visão evoluiu para a personalização das formas religiosas, que passaram a ser como um *outro* reconhecido por sua humanidade. O passo seguinte, o da ciência da religião aplicada, envolveria o cientista da religião se tornando um participante ativo na religião, mudando a perspectiva de falar *sobre o outro* para falar diretamente *com você*. O ideal, segundo Smith, seria um diálogo verdadeiramente recíproco, onde ambos – acadêmicos e religiosos – engajam-se, culminando em uma discussão inclusiva sobre *nós*,

¹ Apesar do discurso bonito de Mensching, Hofstee (2008) demonstra que, na prática, ele interferia para restringir a leitura a judeus nas universidades alemãs, solicitando pela supressão de citações a suas obras.

refletindo uma troca completa e respeitosa de perspectivas entre todas as partes envolvidas. Essa abordagem propõe uma ciência da religião que não apenas estuda, mas que também se engaja profundamente com as tradições religiosas.

A ideia de Smart (1990) dizia respeito à fundação de uma Academia Internacional da Religião, um lugar extra-acadêmico para que cientistas e religiosos pudessem se reunir e compartilhar pontos de vista sobre assuntos relacionados às religiões. Ele via isso como uma forma de superar os *preconceitos ocidentais* na ciência da religião – a separação entre observador/ético e objeto/êmico – e incorporar perspectivas mais diversificadas. Smart acreditava que a religião deveria ser estudada em todas as suas dimensões, inclusive enquanto praticante, para se ter uma compreensão plena de suas funções e influências. A criação de uma Academia Internacional da Religião seria um passo para alcançar esse objetivo, promovendo um entendimento mais profundo e respeitoso das diversas práticas religiosas globalmente.

Por fim, Heiler (1960 *apud* Sharpe, 1986) queria promover a *unidade de todas as religiões* buscando o conhecimento *puro* da *verdade* religiosa. Segundo Costa (2019, p. 33), o viés praxeológico da ciência da religião heileriana jaz na busca pelo diálogo inter-religioso somado ao combate à intolerância religiosa. Ainda que Heiler (1960 *apud* Sharpe, 1986) argumentasse que o foco da ciência da religião era teórico e *desinteressado*, ele reconhecia que os resultados da pesquisa podem ter impactos profundos e benéficos aos religiosos. Assim, ele sugeria que os frutos do trabalho de cientistas da religião poderiam inadvertidamente produzir *frutos gloriosos* que melhoram o entendimento e as relações entre diferentes religiões, facilitando a coexistência pacífica.

Para além dos cinco autores supramencionados, outros autores contemporâneos são, por vezes, também destacados em âmbito internacional como expoentes da ciência da religião aplicada. Alguns nomes mencionados por Tworuschka (2018) são Richard Friedli, Wolfgang Gantke, Wolfram Reiss, Frans Wijzen e Clemens Cavallin. Costa (2019, p. 97) observa que “com exceção de Cavallin, todos [...] têm formação também ou exclusivamente em Teologia, e atuam mais especificamente numa ‘teologia prática’, conforme se observa em seus currículos e produções disponíveis na web”.

3 PROBLEMAS DA ABORDAGEM INTERNACIONAL

A abordagem internacional da ciência da religião aplicada encontra obstáculos substanciais por três motivos principais: (1) Ela é extensivamente pautada na própria

religião, com seus expoentes sendo teólogos ao invés de cientistas da religião. Como tal, carece de método claro que não seja apenas discurso pela paz. (2) Ela é pautada na fenomenologia da religião, uma forma colonialista de lidar com o objeto religioso. E (3) ela tem como mentores pessoas que foram objetivamente ligadas ao fascismo, o que coloca em xeque sua suposta busca por diálogo e cultura de paz.

Sobre o primeiro ponto, apesar de bem-intencionados em seu desejo de usar a ciência da religião como uma ferramenta pela *paz mundial*, todos os autores precisam de uma estruturação científica mais robusta e clara em termos de métodos de aplicação. A ciência da religião, para manter sua integridade acadêmica, requer um equilíbrio entre a empatia e a análise objetiva, garantindo que suas conclusões sejam baseadas em evidências e análises rigorosas (Platvoet, 1982, p. 4), e não apenas no idealismo ou na retórica. Nem tudo o que é aplicado é científico. Para que algo seja considerado ciência aplicada, a aplicação precisa estar baseada em conhecimentos produzidos através da metodologia científica.

As propostas discutidas contêm uma ênfase significativa na religião, utilizando-a no lugar da ciência como o veículo para tal diálogo inter-religioso e promoção da paz. Primeiramente, a ideia de uma *universidade mundial* proposta por Mensching (1962 *apud* Tworuschka, 2018), apesar de visar à inclusão e a diversidade, sugere uma grave contradição ao excluir, na prática, os judeus. Além disso, a centralidade no diálogo inter-religioso, algo também defendido por Heiler (1960 *apud* Sharpe, 1986), embora louvável em seu propósito, pode facilmente se desviar, correndo o risco de se tornar uma mera celebração das tradições religiosas em vez de algo científico.

Desde o século XIX, as igrejas cristãs têm demonstrado uma crescente abertura ao diálogo inter-religioso, um processo que se intensificou com o Concílio Vaticano II, marcado pela declaração *Nostra aetate* (Vaticano, 1965). Esse documento reconhece valores em outras religiões e promove a cooperação e o respeito mútuo. Como reflexo, o diálogo inter-religioso se tornou parte essencial da catequese, visando educar os fiéis sobre como entender e interagir respeitosamente com diferentes formas religiosas, postura reforçada pelos papas Igreja Católica (1990) e Igreja Católica (2013; 2020). Em suma, o diálogo inter-religioso nasce de dentro das próprias tradições religiosas, refletindo uma busca por entendimento e cooperação que, embora valiosa, está mais enraizada na teologia do que na ciência.

No que tange a Eliade (1989), sua visão de aplicar a ciência da religião para inspirar uma *cultura universal* ressoa mais com a ideologia e a visão religiosa do autor do que com práticas científicas. O desejo de provocar um *choque espiritual* e despertar seus leitores pode ser visto mais como uma missão messiânica que, embora poética, carece de clareza

metodológica dentro dos rigores científicos. A falta de delimitação clara entre o objetivo científico e a aspiração espiritual pode resultar em uma ambiguidade que não satisfaz os padrões da investigação acadêmica. Nesse sentido, concordamos com Geertz (1993, p. 369) de que Eliade não estava preocupado com seus pares acadêmicos. Embora Eliade tenha sido crucial na popularização da ciência da religião nas Américas, seu público alvo era leigo. Eliade não queria produzir artigos científicos. Ele queria produzir livros que se tornariam *best-sellers* entre as massas.

Smith (1976), ao promover a ideia de uma transição da observação para o envolvimento religioso, propõe uma mudança radical que, embora enriqueça o entendimento mútuo entre acadêmicos e praticantes, pode comprometer a objetividade acadêmica, ferindo um dos pressupostos básicos da ciência da religião: o agnosticismo metodológico. Curiosamente, outro dos mentores da ciência da religião aplicada, Smart (1973, p. 111), é justamente quem defendia que o agnosticismo metodológico é uma condição inalienável (*sine qua non*) para que a ciência da religião seja ciência. E é justamente por isso que a proposta de Smart (1990) da criação de uma Academia Internacional da Religião é incompatível com a própria concepção dele sobre a ciência da religião. Essa iniciativa foi duramente criticada pelos cientistas da religião Martin e Wiebe (1993), que classificaram o projeto como uma mistura inadmissível entre religião e ciência. Em outras palavras, algo que fere esse pilar.

Sobre o segundo ponto, todos os autores que ganharam destaque internacional defendendo a ciência da religião aplicada estão dentro do paradigma da fenomenologia da religião, ao ponto de Tworuschka (2018) defender que essa é a forma *ideal* de ciência da religião que visa à prática. O problema é que a fenomenologia da religião mantém muitas posturas colonialistas, por se pautar extensivamente na filosofia da religião de Hegel. A centralidade do pensamento hegeliano na fenomenologia da religião é tamanha que o próprio pai da fenomenologia da religião, Chantepie De La Saussaye (1940, p. 13), declara que Hegel é o verdadeiro pai da ciência da religião, ao invés de Max Müller e Cornelis Tiele.

É importante esclarecer que a associação entre a fenomenologia da religião e o colonialismo não se resume a uma mera filiação a Hegel, mas diz respeito à internalização dos pressupostos filosóficos que estruturam sua filosofia. Como apontado por Murphy (2018), a centralidade hegeliana reside na concepção de religião como manifestação progressiva do *Espírito* (*Geist*), que hierarquiza tradições religiosas em estágios de desenvolvimento, do *primitivo* ao *universal*. Essa teleologia, ao associar racionalidade e transcendência ao cristianismo europeu — conforme Hegel ([1821] 1995) defende em

Vorlesungen über die Philosophie der Religion —, naturaliza uma epistemologia que deslegitima cosmovisões não ocidentais como *incompletas* ou *preliminares*. Embora autores como Tworuschka (2018) atualizem a fenomenologia da religião para contextos aplicados, a ausência de uma ruptura crítica com a matriz hegeliana mantém a abordagem vinculada a uma ontologia colonial. Não se trata, portanto, de reduzir a fenomenologia da religião a Hegel, mas de reconhecer que sua arquitetura teórica, mesmo quando adaptada, preserva dualismos como primitivo/civilizado que servem a projetos de dominação epistemológica.

Segundo Murphy (2018), categorias *a priori* como a do *Sagrado*, central para a fenomenologia da religião, podem parecer *politicamente corretas*, que promovem igualdade e inclusão universal, mas mascaram um regime de poderes que coloca a Europa em situação de superioridade. Otto (2007), quem foi professor de Mensching, descrevia o *Sagrado* como a essência de todas as religiões, o núcleo vital sem o qual elas não seriam religiões. No entanto, ele tratava o *Sagrado* como um elemento puro do *Espírito* (*Geist*), levando a uma progressão histórica que reflete a emancipação do *Espírito* da natureza (*Natur*), seguindo uma linha semelhante à de Hegel, em que a Europa possui um *Sagrado* mais *puro* e próximo do *Espírito* do que as religiões *primitivas*, que são *naturais* e *sensoriais*, portanto inferiores e mais próximas da natureza. Mesmo no caso dos monoteísmos, onde se esperaria que todos fossem afinados ao *Espírito*, Otto (2007) objetivamente declara uma inferioridade ao judaísmo e ao islã sem motivo racional aparente, o que Murphy (2018) classifica como sendo apenas por colonialismo e xenofobia europeia.

Mesmo o paradigma colonialista tendo sido observado em muitas outras ciências humanas, no caso da fenomenologia da religião, Murphy (2018) declara que ele nunca foi superado. Ao invés de respeitar a diversidade das formas religiosas e entender que há religiões politeístas ou não teístas nas quais a figura de um *Sagrado* sequer faz sentido, o paradigma fenomenológico continua, em grande medida, reproduzindo os preconceitos hegelianos, tomando *religião europeia* como sinônimo de *religião* e, assim, buscando encontrar esse *Sagrado* em tudo o que pode ser classificado como religioso. Essa visão coloca as religiões ocidentais, especialmente o cristianismo, em um patamar superior em comparação a todas as outras religiões. Assim, a fenomenologia da religião, apesar de seus esforços para se apresentar como inclusiva e universalista, acaba reforçando uma hierarquia que privilegia as concepções cristãs, refletindo e perpetuando uma estrutura ideológica e de poder que é intrinsecamente colonialista.

Quando entendemos isso e relemos os cinco autores apontados como mentores da ciência da religião aplicada internacional, isso nos leva a vários questionamentos de suas propostas por uma *consciência global* (Eliade, 1989), para uma *universidade mundial* (Mensching, 1962 *apud* Tworuschka, 2018) ou pela promoção de uma *unidade de todas as religiões* (Heiler, 1960 *apud* Sharpe, 1986). Todas essas propostas, embora não usem o termo *Sagrado*, estão evocando as ideias colonialistas de Otto. Logo, a suposta *universalidade* delineada é permeada por uma visão orientalista que, conforme Murphy (2018), não promove a emancipação das outras formas religiosas. Ao contrário, relega-as a uma condição de subalternidade em relação ao cristianismo, que é posicionado como a autêntica força *civilizatória* entre as religiões, *locus* ao qual toda religião que se pretenda *evoluída* deverá chegar um dia.

Por fim, o último ponto de crítica à abordagem internacional é sobre as filiações políticas de seus autores. Se o objetivo internacional de uma ciência da religião aplicada é promover uma forma de *crítica da religião* visando o diálogo inter-religioso e uma cultura de paz, tal como proposto tanto por Cavallin (2021) quanto por Tworuschka (2018), a primeira coisa que os céticos questionam é quem estaria apto a dizer o que é uma forma religiosa *adequada* e o que é uma forma religiosa *problemática*, que justificaria a intervenção.

A perspectiva de Cavallin (2021) tenta apresentar quatro modelos para resolver esse problema: (1) um estritamente secular, pautado na legislação (uma forma religiosa *problemática* é aquela que desrespeita as leis), (2) um modelo para dar voz às minorias, (3) um modelo utilitário e (4) um pautado nos direitos humanos e no direito natural. O problema jaz, em especial, no último modelo. O direito natural, alegando direitos inerentes derivados da *natureza* ou da *razão*, foi historicamente usado pela Europa para justificar intervenções sob a bandeira de se estabelecer uma ordem *natural e justa*, mascarando seus interesses econômicos. Durante o colonialismo, essa retórica apoiava a subjugação e exploração sob o pretexto falso de uma *missão civilizatória* (Padgen, 1995). Já os direitos humanos são manipulados como ferramentas de política externa para interesses imperialistas. Violações de direitos humanos são frequentemente evocadas como pretexto por potências que querem intervir em países mais fracos, ignorando sua soberania e contextos culturais específicos (Moyn, 2010; Mutua, 2002). Adicionalmente, a inclusão do direito à propriedade privada nos direitos humanos coloca qualquer país que passe por uma revolução socialista na mira do Ocidente. Diante disso, é bastante compreensível a resistência frente a uma ciência da religião aplicada caso seja baseada nesses dois pontos.

Já Tworuschka (2018), além de elencar em primeiro lugar Mensching e Eliade como mentores da ciência da religião aplicada, diz que o objetivo da prática de cientistas da religião é a construção da paz e de um mundo melhor. Para além dessa ideia ser criticada por Koch (2010) como uma visão ingênua sobre o funcionamento das ciências humanas, debatendo também suas implicações para a própria ciência da religião, Tworuschka elenca dois autores abertamente fascistas como os mentores de como atingir o mundo melhor.

Sobre Eliade, Țurcanu (2003) apresenta uma análise detalhada dos laços dele com o ultranacionalismo e o antissemitismo, destacando sua adesão ao fascismo desde os anos 1930. Eliade apoiou formalmente os regimes de Antonescu (Romênia) e Salazar (Portugal), foi membro da Guarda de Ferro e escreveu para jornais fascistas, mantendo suas convicções políticas mesmo após a prisão entre 1940 e 1941. Com o fim do nazismo, ele fugiu para os Estados Unidos para não ser preso novamente na França, mantendo-se fascista até a morte, embora vivendo uma vida mais discreta na América (Țurcanu, 2003; Idel, 2014). Ideais fascistas, porém, estão refletidos na ciência da religião eliadiana, seja na idealização das religiões arcaicas, seja na exaltação dos mitos de morte heroica e do autossacrifício (Idel, 2014, p. 105, 256-257).

Já Mensching, conforme demonstrado por Stausberg (2007), Hofstee (2008) e Vollmer (2008), era oficialmente associado ao nazismo. Em 1934, em menos de um ano após a ascensão de Hitler ao poder, ele se filiou ao Partido Nazista Alemão (*Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*) (Stausberg, 2007). Ex-aluno de Otto, ele buscou alinhar a ciência da religião com as premissas ideológicas fascistas, conforme destacado por Stausberg (2007). Sua lealdade a Hitler era tanta que ele foi premiado pelo regime com a administração de um *Volksbildungswerk*², ainda que sua postura pró-tolerância religiosa o colocou em conflito com a Gestapo algumas vezes (Vollmer, 2008). Em 1939, inclusive, “Mensching chegou a pedir a van der Leeuw que considerasse omitir os nomes de autores judeus, no caso, Lévy-Bruhl e Cassirer, em uma tradução alemã planejada de uma de suas principais obras” (Hofstee, 2008, p. 546, tradução nossa³).

Logo, é razoável indagar se a prática que Tworuschka descreve, apontando essas duas pessoas como mentores, estaria realmente voltada para a paz mundial e o diálogo por um mundo melhor. Curiosamente, entre os nomes mencionados por Costa (2019) e Tworuschka

² *Volksbildungswerk* é uma instituição dedicada à educação popular, para promover conhecimento e cultura na população geral. Durante o regime nazista, os *Volksbildungswerke* foram transformados em instrumentos de propaganda e controle ideológico, com seus administradores sendo cuidadosamente selecionados para assegurar a conformidade popular com a doutrina oficial.

³ *Mensching had asked Van der Leeuw to consider leaving out the names of Jewish authors, in this case Lévy-Bruhl and Cassirer, in a planned German translation of one of his major works.*

(2018), apenas Costa cita Heiler como um expoente da ciência da religião aplicada internacional. Não podemos afirmar que Tworuschka omitiu esse autor de propósito, mas é interessante observar que ele menciona primeiramente os autores abertamente fascistas, enquanto deixou de lado o professor que sofreu perseguição do regime nazista ao elencar os mentores da sua ideia de ciência da religião aplicada.

4 ESPECIFICIDADES BRASILEIRAS

Na América Latina, a noção de neutralidade *total* das ciências é bem mais criticada que no contexto ocidental⁴, constituindo uma característica das universidades do continente. Pensadores latino-americanos como Enrique Dussel e Hilton Japiassu se inserem num contexto mais amplo de questionamento das bases metodológicas puramente iluministas que foram, tradicionalmente, adotadas pelas universidades europeias, argumentando que a ciência, longe de ser uma prática neutra e objetiva, está profundamente imbricada em contextos sociais, econômicos, culturais e políticos.

Dussel (1977) é um dos principais expoentes da chamada filosofia da libertação, a qual desafia a centralidade da epistemologia eurocêntrica e propõe uma reflexão crítica sobre as condições de produção do conhecimento. O argentino argumenta que a ciência europeia, ao se apresentar como *universal* e *neutra*, ignora e marginaliza outras formas de saber, especialmente aquelas oriundas dos países colonizados. Essa pretensa *neutralidade* acaba por servir aos interesses de dominação imperialista-capitalista, perpetuando estruturas de poder e exclusão.

Já o filósofo brasileiro Japiassu (1975), em sua crítica à neutralidade científica, aponta como a ciência está enraizada em valores e interesses particulares, refutando a visão de que o conhecimento científico é gerado em um vácuo cultural. Para Japiassu, entender a ciência como *neutra* ignora que ela é afetada por fatores extra-acadêmicos, como a política, a economia, a religião e as ideologias predominantes. Não apenas isso, ele declara objetivamente que é muito difícil a um pesquisador separar o que deseja obter como resultado daquilo que os dados de sua pesquisa, de fato, falam.

O desafio proposto às universidades latino-americanas é o de reimaginar a ciência de modo que ela reconheça sua própria historicidade e localidade, abrindo espaço para uma

4 Ocidente é uma invenção discursiva para colocar o centro do capitalismo em superioridade quando comparado ao resto do mundo, o Oriente. Nesse sentido, a divisão Ocidente-Oriente não é geográfica, mas ideológica. América Latina, Israel e até Leste da Europa são, no máximo, vizinhos do Ocidente, e não partes dele (Nemo, 2005).

prática científica que seja verdadeiramente inclusiva a saberes produzidos em contextos não ocidentais. Além disso, os dois autores propõem uma ideia de ciência que não apenas reconheça seus próprios vieses e limitações, mas que também se comprometa ativamente com a justiça social e a liberação dos povos e saberes historicamente oprimidos (Dussel, 1977; Japiassu, 1975).

Aqui, a noção de ciência transmoderna de Dussel (2000; 2016), muito aplicável à realidade acadêmica latino-americana, deve ser destacada. Segundo o filósofo argentino, a ciência transmoderna vê o conhecimento científico como uma ferramenta para a transformação social. Isso significa que ciência na América Latina não é apenas um exercício acadêmico, mas também tem implicações práticas para melhorar a sociedade, especialmente àqueles que são marginalizados ou oprimidos. Além disso, a prática na ciência transmoderna enfatiza a importância de abordar problemas concretos. Diferente do isolamento das *torres de marfim*, típico do mito europeu da imparcialidade iluminista, a ciência na América Latina deve ser um meio para encontrar soluções eficazes para tais problemas. Ademais, o autor reconhece a importância dos saberes locais e tradicionais, dizendo que a ciência transmoderna valoriza a prática e a experiência acumulada em diferentes culturas, uma dimensão ignorada pela ciência europeia. Isso automaticamente provoca uma abordagem mais holística, em oposição à visão atomista e reducionista da ciência europeia, combinando o conhecimento científico com a sabedoria prática e experiencial. Por fim, a ciência transmoderna também implica uma forte responsabilidade, algo historicamente negligenciado na ciência ocidental. Os cientistas latino-americanos são encorajados a considerar as consequências sociais, econômicas e éticas de seu trabalho, garantindo que a ciência seja usada para o bem comum. A ciência transmoderna promove a participação ativa das comunidades e dos cidadãos no processo científico. Isso significa que a ciência deve ser acessível e compreensível também ao público geral, e as comunidades devem ter voz ativa na definição das agendas de pesquisa e na aplicação do conhecimento científico.

Todavia, as universidades latino-americanas também enfrentaram, em toda a sua história, um forte embate com uma elite ignorante e anti-ciência – chamada por Souza (2019) de *elite do atraso* –, que tem como característica central o *vira-latismo* (tudo o que é estrangeiro é automaticamente melhor) e via o ensino universitário como uma relíquia de um passado medieval. Essa elite latino-americana defende que ao invés de formar pensadores, a educação nacional deve se focar em formar mão de obra, com ensino técnico ao invés de universitário (Costa, 2019, p. 49). Como explica Teixeira (1989, p. 85), essa ambiguidade marcou a formação da cultura brasileira de ensino superior, estagnando nossa

criatividade intelectual, enviesando a academia nacional para apenas importar cultura científica de outros países, pois quem produz *conhecimento real* é o pesquisador estrangeiro, não nós.

Cada país da América Latina encontrou sua própria maneira de lidar com as demandas dessa *elite do atraso*. No Brasil, a ideia de que a universidade serve principalmente para a formação profissional ajudou a resolver parcialmente esse conflito, influenciando a forma como as ciências são organizadas politicamente no país. A associação entre pertença profissional e aplicação prática das ciências – conforme sugerido pela ideia de ciência transmoderna de Dussel (2016) – é evidente no nível da graduação brasileira. Por outro lado, a formação de pensadores e pesquisadores é principalmente associada aos cursos de pós-graduação, uma distinção que não é tão evidente nas universidades europeias. Nas políticas educacionais brasileiras, as graduações se focam em ciências aplicadas, enquanto mestrados e doutorados tendem a se concentrar em ciências bases. Isso significa que um estudante espera reconhecimento profissional pelo seu diploma de graduação (p. ex., um bacharel em medicina com pós-graduação em enfermagem será visto como um médico, e um bacharel em enfermagem com pós-graduação em medicina será visto como um enfermeiro).

Atualmente, com o número de cursos de graduação em ciência da religião sendo quatro vezes maior que os de pós-graduação (Brasil, s.d.; 2019)⁵, o Brasil se tornou um ambiente propício para a ciência da religião aplicada, devido à demanda por inserção social dos graduados, uma necessidade reforçada pela própria estrutura política da educação no Brasil. Esse dado não é pequeno quando comparamos com o ambiente internacional. Em seu livro sobre os cursos universitários em ciência da religião no mundo, Alles (2008) nos apresenta um cenário em que quase não existem cursos de graduação em ciência da religião para além do Brasil. E quando existem, eles dificilmente estão na Europa, possuindo uma estrutura curricular análoga à de um curso de teologia.⁶ Assim, a prevalência numérica de

⁵ Em pesquisa efetuada em 25 abr. 2024 no site do e-MEC (Brasil, s.d.), o Ministério listava cursos de graduação em ciência da religião em 42 IES brasileiras. Segundo o documento da Área de Avaliação de Ciências da Religião e Teologia da CAPES (Brasil, 2019), há mestrados e doutorados em ciência da religião em 11 IES.

⁶ Citando alguns casos mencionados no livro, os cursos de graduação da Universidade Hassan II e da Universidade da Jordânia ensinam apenas islã, as graduações em ciência da religião da Austrália são quase exclusivamente focadas em fenomenologia da religião, e as graduações das universidades japonesas mesclam teologia budista com teologia cristã. As exceções se encontram nos cursos do leste asiático, especialmente onde há histórico de revoluções socialistas, onde se ensina sobre várias religiões desde o nível da graduação. Destacam-se, nesse último caso, as graduações em ciência da religião da Universidade do Camboja e de várias universidades chinesas (Alles, 2008).

graduações em ciência da religião sobre as pós-graduações no Brasil torna nosso país bastante distinto mundialmente.

Similar a outros lugares do mundo, a ciência da religião brasileira foi inicialmente desenvolvida por pessoas religiosas, principalmente teólogos que buscavam trabalhar independentemente de suas autoridades religiosas (p. ex. teólogos da libertação) e leigos interessados em estudar a própria religião, os quais não encontravam espaço nos cursos tradicionais de teologia (Costa, 2019, p. 52-53). As coisas começam a mudar quando educadores brasileiros sem vínculo com a ciência da religião passam a questionar o ensino religioso nas escolas públicas. O ensino religioso foi historicamente dominado pelo catolicismo no Brasil, que o utiliza como uma forma de catequizar com os recursos do sistema público de educação. Desde a década de 1970, porém, educadores brasileiros começaram a desafiar isso propondo métodos laicos de ensinar sobre religiões nas escolas públicas. A partir da década de 1990, em vista da então recém-inaugurada Lei de Diretrizes e Bases da Educação, que instituiu, em seu Art. 62, que “a formação de docentes para atuar na educação básica far-se-á em nível superior, em curso de licenciatura plena, admitida, como formação mínima para o exercício do magistério na educação infantil” (Brasil, 2017, Art. 7, grifo nosso), professores do sul do Brasil passam a defender que houvesse uma graduação específica para professores de ensino religioso escolar. Com isso, cursos de licenciatura em ciência da religião começam a ser abertos, inicialmente em Santa Catarina, posteriormente em todo o território nacional, que passam a ser entendidos como o treinamento específico desses profissionais (Costa, 2019, p. 63-64).

A chegada ao Brasil, em 1998, do alemão Frank Usarski, doutor em *Religionswissenschaft* pela Universidade de Hanover, também teve um impacto significativo no coletivo de pensamento brasileiro. Usarski é um crítico da fenomenologia da religião, com textos onde a classifica como religionista/teológica (Usarski, 2004; 2006; 2022). Além disso, ele é um forte defensor de que a ciência da religião e a teologia são áreas totalmente diferentes, além de fomentar um debate de que a ciência da religião é uma disciplina autônoma, e não um campo multidisciplinar (Usarski, 2006; 2023). Se um cientista da religião não é o mesmo que um antropólogo da religião, um sociólogo da religião, um psicólogo da religião ou um teólogo, então o que exatamente faz um cientista da religião? No Brasil, essa pergunta surge derivada do discurso de Usarski, permitindo uma maneira única de se pensar sobre a aplicação da ciência da religião. A abordagem brasileira se distingue das práticas internacionais, afastando-se claramente da fenomenologia da religião – criticada por Usarski – e, conseqüentemente, da teologia prática.

Além de Usarski, outros acadêmicos que também se destacaram no Brasil por pensamentos similares, em maior ou menor grau, são: Matheus O. Costa (UNIFESP), Rodrigo Oliveira dos Santos (ACREPA), Waldney de Souza Rodrigues Costa (UERN), Nestor Figueiredo (UFPB), Fabiano V. Campos (PUC Minas), Flávio Senra (PUC Minas), e Fábio L. Stern (PUC-SP), para citar alguns. Nem todos eles, porém, produzem material sobre ciência da religião aplicada. Sobre o assunto específico, os três que se destacam são Costa, dos Santos e Stern, com algumas contribuições pontuais de Usarski, conforme apresentaremos na próxima sessão.

5 CIÊNCIA DA RELIGIÃO APLICADA BRASILEIRA

A ciência da religião aplicada brasileira não é uma invenção nacional. Ela bebe de fontes internacionais, tanto da ciência da religião quanto de epistemólogos e filósofos da ciência de modo mais geral. Quatro pesquisadores exerceram influência significativa em semear o início da construção de um pensamento nacional sobre o tema: (1) Udo Tworuschka, (2) Clemens Cavallin, (3) Tim Jensen e (4) Wanda Alberts. Por muitos anos, Tworuschka e Jensen foram os únicos autores internacionais cujo trabalho sobre ciência da religião aplicada havia sido traduzido para o português, com trabalhos de Cavallin e Alberts tendo sido traduzidos mais recentemente. Em grande medida, a barreira linguística foi o principal motivo desses quatro autores terem sido elencados pelos cientistas brasileiros como base para o início de uma discussão sobre aplicação.

Tworuschka, professor emérito do Departamento de Ciência da Religião da Universidade de Jena, na Alemanha, é particularmente notável no país por ter sido o primeiro a ser traduzido, já no início da década de 2010. Sua teoria sobre ciência da religião aplicada foi elaborada em detalhes em um artigo que foi traduzido por Usarski e publicado como um capítulo no *Compendio de Ciência da Religião* (Tworuschka, 2013).

No entanto, a posição de Tworuschka tem sido alvo de críticas no Brasil, inclusive pelo próprio Usarski (2018). Durante a segunda edição do Seminário de Ciência da Religião Aplicada (SEMCREA), Usarski concentrou seus esforços em realizar críticas a Tworuschka (Costa, 2019, p. 96), levantando questões sobre a falta de delimitação de alguns conceitos utilizados pelo colega alemão, como a fronteira entre *crença* e *fundamentalismo*, além de criticar a justificativa apresentada para a intervenção de um cientista da religião, o que Tworuschka chama de *erros sociais da religião*. Por fim, Usarski (2018) condenava o envolvimento proposto por Tworuschka, o qual, segundo Usarski, desconsidera

fundamentos essenciais relacionados à pesquisa científica no campo da religião, como o agnosticismo metodológico e a distinção êmico-ético.

A apresentação de Usarski no 2º SEMCREA fomentou um entendimento entre cientistas da religião brasileiros que se interessam pela aplicação de que Tworuschka e o paradigma fenomenológico estavam errados. Entretanto, ao contrário do que houve no cenário internacional, que a aplicação da ciência da religião foi em grande medida rejeitada, os brasileiros não questionaram a relevância da disciplina enquanto uma ciência prática, mas sim a mistura de ciência da religião aplicada com teologia aplicada. O posicionamento que se estabeleceu fica bastante claro na opinião a seguir sobre Tworuschka, que traduz o consenso brasileiro posterior ao 2º SEMCREA:

A nosso ver, quem se utiliza da Teologia prática para realizar uma ação está fazendo uma ação teológica. Se fosse assim, o que distinguiria cientistas das religiões de teólogos/as? Nada. Essa relação demasiadamente próxima com a Teologia ultrapassou os limites disciplinares da sua área (agnosticismo metodológico e discurso ético), abusando da ideia de “interdisciplinaridade” e afins para justificar opção pelo discurso confessional/teológico. Isso comprometeu todo o seu texto, de forma que o que parece é que a sua Ciência da Religião Prática formaria cientistas das religiões para interferirem diretamente nas regras do campo religioso, algo que os tornariam interventores de religiões, como “sacerdotes universais” (Costa, 2019, p. 112).

Mas sem o paradigma fenomenológico, que é a base de quase tudo o que existe fora do Brasil sobre aplicação da ciência da religião, os brasileiros se encontraram sem uma perspectiva da disciplina para seguir. Em um artigo que surgiu derivado também de uma apresentação em outra edição do SEMCREA, Stern (2020) destacou a escassez de autores próprios da ciência da religião que abordam métodos de aplicação para a disciplina. Como tal, brasileiros que desejavam pensar uma ciência da religião aplicada precisaram dar um passo atrás, dialogando com filósofos da ciência que debatiam sobre o que significa uma ciência aplicada e métodos de aplicação mais gerais, para então pensar como isso poderia ser transplantado para o campo da ciência da religião.

O fruto disso foi uma teoria brasileira sobre aplicação da ciência da religião, proposta na tese de doutoramento de Costa (2019). Sobrepondo a filosofia de ciência de Peirce (1997) com a taxonomia da ciência da religião de Wach (2018), ele propôs que um terceiro ramo para a árvore de conhecimento da ciência da religião fosse criado, acrescentando a ciência da religião aplicada ao lado dos estudos empíricos da religião e do estudo sistemático da religião (Costa, 2019).

O motivo de Costa (2019) defender que a aplicação seja um novo ramo da disciplina se dá porque ela difere totalmente dos objetivos dos dois outros ramos já existentes na taxonomia de Wach (2018), que só preveem fins teóricos. Costa (2019) considerou que em vez de questões históricas ou comparativas entre religiões, a ciência da religião aplicada aborda questões práticas, profissionais e cotidianas, como a intolerância, a violência religiosa, as questões de gênero e a discriminação. No entanto, diferente da proposta internacional, que borra as fronteiras entre religioso e cientista, o cientista da religião mineiro considerava, baseado em Peirce (1997), que para algo em ciência da religião ser considerado *ciência aplicada* ao invés de *teologia prática*, as intervenções devem fundamentar-se no trabalho dos ramos clássicos.

Em texto posterior, Costa (2022) desenvolve mais adequadamente o método de aplicação, defendendo que a ciência da religião, em seu ramo prático, deve ser voltada à atuação profissional. Com isso, uma ciência da religião aplicada somente poderia ser realizada por (1) pessoas formadas na área, ou seja, por cientistas da religião, e (2) se for baseada na pesquisa básica em ciência da religião, tanto teórica quanto empírica, ainda que certamente possa ter empréstimos de outras ciências.

Alguém pode questionar: “então é necessário ser formado em CR 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 CR *sabem como* lecionar fundamentados no *saber proposicional* da CR – ainda que, quando estes faltam, outros profissionais de áreas afins assumam as vagas, por necessidade prática e urgente de preenchimento do posto (Costa, 2022, p. 21, grifo do autor).

Essa virada teórica na ciência da religião aplicada brasileira fez com que, paulatinamente, ciência da religião aplicada começasse a ser entendida também como defesa por empregabilidade de cientistas da religião. Visto que a graduação é o nível de pertença profissional no Brasil e considerando que pessoas graduadas em ciência da religião se encontram majoritariamente em um limbo de desemprego, as discussões do SEMCREA têm englobado cada vez mais não apenas propostas de aplicação, mas também defesas de que tais aplicações sejam exclusivas de pessoas formadas apenas em ciência da religião, indo ao encontro do método proposto por Costa.

Por fim, apesar da ciência da religião ter sido reconhecida como base teórica para o ensino religioso escolar no documento da Base Nacional Comum Curricular (BNCC), em

grande medida há poucas pessoas discutindo no Brasil o que significa transpor os conhecimentos de cientistas da religião – e não de qualquer coisa que fala sobre religião – para a sala de aula. Na ciência da religião aplicada brasileira, quem se debruça sobre o assunto é Santos (2019), defendendo que o ensino religioso secular é uma forma de ciência da religião aplicada, inclusive criticando reducionismos no campo, como que ensino religioso seria sinônimo de ensinar cidadania e valores, visto que isso é objetivo de toda a educação básica, e não apenas de uma unidade escolar. Em outras palavras, se o diferencial do ensino religioso é esse, isso seria o mesmo que assumir que essa unidade escolar não tem qualquer diferencial.

A compreensão de Santos integra ciência da religião, formação de professores e aplicação no ensino, tomando como parâmetro o cenário paraense, onde há ampla empregabilidade de licenciados em ciência da religião, algo muito diferente do resto do Brasil (Bahia; Santos, 2018). Tal diferença no estado do Pará se dá pela fundação de uma associação profissional que defende apenas os interesses profissionais de licenciados em ciência da religião, separando-os dos bacharéis de teologia, algo que, segundo Bahia e Santos (2018), foi essencial para a mudança do cenário estadual. A existência da associação permitiu que os cientistas da religião entrassem judicialmente contra concursos públicos que consideravam ferir os interesses de seus associados, permitindo a revisão de editais para que se passasse a exigir exclusivamente licenciados em ciência da religião para os cargos de ensino religioso. Assim, o método para ensino religioso defendido por Santos mescla tanto militância política visando defesa de uma categoria profissional quanto atividade científica-pedagógica, indo ao encontro daquilo que foi preconizado por Costa (2022) como metodologia mínima de aplicação da ciência da religião.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esse artigo teve como objetivo discutir o modelo distinto de ciência da religião aplicada existente no Brasil. Na primeira sessão, foi apresentada a perspectiva internacional sobre ciência da religião aplicada, destacando sua sinergia com a fenomenologia da religião, destacando que a maioria dos nomes elencados possui formação específica em teologia ao invés de ciência da religião.

O artigo seguiu com as críticas que tais propostas enfrentam no cenário internacional, destacando três delas: (1) que elas são mais pautadas em religião do que em ciências, (2) que elas são colonialistas, e (3) que seus pensadores são fascistas. Cada um dos três pontos foi

brevemente debatido, demonstrando algumas contradições dentro das propostas mais comuns internacionais.

O texto seguiu-se com uma sessão, então, discutindo especificidades da universidade brasileira, como o cenário latino-americano possui certas características que permitem outra abordagem de ciência da religião aplicada, e a influência de Frank Usarski, um crítico da fenomenologia da religião, em fomentar outro estilo de pensamento no Brasil.

Por fim, o que os brasileiros têm entendido por ciência da religião aplicada foi explorado. Como se trata de área ainda em construção, é possível perceber que há ainda uma dependência excessiva de poucos autores no Brasil. Isso se dá porque, em grande medida, a ciência da religião aplicada ainda não é um campo de grande interesse do coletivo de pensamento da ciência da religião do Brasil, com programas inteiros sequer discutindo isso em seus cursos. Por isso, foram elencadas algumas ideias mais gerais, que tendem a ser mais comuns nas discussões brasileiras. Destacam-se, nesse caso, a rejeição à fenomenologia da religião, o entendimento que ciência da religião aplicada não é teologia prática, a necessidade de respeitar o agnosticismo metodológico e a defesa por empregabilidade de pessoas formadas em ciência da religião.

REFERÊNCIAS

ALLES, Gregory D. (Eds.). **Religious studies: a global view**. London; New York: Routledge, 2008.

BAHIA, Suellen de Fátima Pereira; SANTOS, Rodrigo Oliveira dos. As conquistas da ACREPA na efetiva empregabilidade de cientistas das religiões no Pará. *In*: STERN, Fábio; COSTA, Matheus Oliva da (orgs.). **Ciência da religião aplicada: ensaios pela autonomia e aplicação profissional**. Porto Alegre: Fi, 2018, p. 183-196.

BRASIL. Cadastro Nacional de Cursos e Instituições de Educação Superior. **Cadastro e-MEC**. Brasília, s.d. Disponível em: <https://emec.mec.gov.br/>. Acesso em: 25 abr. 2024.

BRASIL. Lei N. 13.415, de 16 de fevereiro de 2017. **Diário Oficial da União**, Sessão 1, p. 1-3, 17 fev. 2017.

BRASIL. Ministério da Educação. Documento de área. Área 44: Ciências da Religião e Teologia. Brasília: MEC, 2019. Disponível em: <<https://www.gov.br/capes/pt-br/centrais-de-conteudo/ciencia-religiao-teologia-pdf>>. Acesso em: 13 ago. 2024.

CAVALLIN, Paul Clemens. Ciência da religião aplicada: quatro tipos ideais. **Rever**, São Paulo, v. 21, n. 1, p. 171-189, 2021. Disponível em: <<https://doi.org/10.23925/1677-1222.2021vol21i1a11>>. Acesso em: 13 ago. 2024.

COSTA, Matheus O. **Ciência da religião aplicada como o terceiro ramo da Religionswissenschaft: história, análises e propostas de atuação profissional**. São

Paulo, 2019, 253 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

DILTHEY, Wilhelm. O surgimento da hermenêutica. **Numen**, Juiz de Fora, v. 2, n. 1, p. 11-32, 1999. Disponível em: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21747>>. Acesso em: 13 ago. 2024.

DUSSEL, Enrique. **Ética da libertação**: na idade da globalização e da exclusão. Petrópolis: Vozes, 2000.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da libertação na América Latina**. São Paulo: Loyola, 1977.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Sociedade e estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 51-73, 2016. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/6079>>. Acesso em: 13 ago. 2024.

ELIADE, Mircea. **Origens**: história e sentido na religião. Lisboa: 70, 1989.

GEERTZ, Armin. Archaic ontology and white shamanism. **Religion**, London, v. 23, p. 369-372, 1993. Disponível em: <<https://doi.org/10.1006/reli.1993.1030>>. Acesso em: 13 ago. 2024.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Vorlesungen über die Philosophie der Religion**. Mainer: Philosophische Bibliothek, 1995.

HOFSTEE, Willem. The essence of concrete individuality: Gerardus van der Leew, Jan de Vries, and National Socialism. In: JUNGINGER, Horst (org.). **The study of religion under the impact of fascism**. Leiden: Brill, 2008, p. 543-552.

IDEL, Moshe. **Mircea Eliade**: from magic to myth. Lausanne: Peter Lang, 2014.

IGREJA CATÓLICA. Papa 2013- : Francisco). **Evangelii gaudium**: exortação apostólica. Civitas Vaticana: Libreria Editrice Vaticana, 2013.

IGREJA CATÓLICA. Papa 2013- :Francisco. **Fratelli tutti**. Civitas Vaticana: Libreria Editrice Vaticana, 2020.

IGREJA CATÓLICA. Papa 1978-2005: João Paulo II. **Redemptoris Missio**: encíclica. Civitas Vaticana: Libreria Editrice Vaticana, 1990.

JAPIASSU, Hilton. **O mito da neutralidade científica**. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

JEVONS, Frank Byron. **Introduction to the study of comparative religion**. New York: MacMillan, 1908.

KOCH, Anne. Book review: Praktische Religionswissenschaft: Ein Handbuch für Studium und Beruf. **Religion**, London, v. 40, n. 4, p. 352-353, 2010. Disponível em: <<https://doi.org/10.1016/j.religion.2010.02.003>>. Acesso em: 13 ago. 2024.

MARTIN, Luther H.; WIEBE, Donald. On declaring war: A critical comment. **Method and Theory in the Study of Religion**, v. 5, n. 1, p. 47-52, 1993.

- MOYN, Samuel. **The last utopia**: Human Rights in history. Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- MÜLLER, Friedrich Max. **Introduction to the science of religion**. London: Longmans, Green & Co., 1882.
- MURPHY, Timothy M. Ciência da religião como discurso colonialista: o caso de Rudolf Otto. **Rever**, São Paulo, v. 18, n. 1, p. 329-349, 2018. Disponível em: <<https://doi.org/10.23925/1677-1222.2018vol18i1a15>>. Acesso em: 13 ago. 2024.
- MUTUA, Makau. **Human Rights**: A political and cultural critique. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002.
- NEMO, Philippe. **O que é ocidente?** São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- OTTO, Rudolf. **O Sagrado**: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. São Leopoldo: EST; Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.
- PADGEN, Anthony. **Lords of all the world**: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c.1500-c.1800. New Haven: Yale University Press, 1995.
- PEIRCE, Charles Sanders. **Escritos filosóficos**. Zamora: El Colegio de Michoacán, 1997.
- PLATVOET, Johannes Gerhardus. **Comparing religions**: a limitative approach. Den Haag: Mouton, 1982.
- POPPER, Karl Raymund. **Lógica das ciências sociais**. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.
- SANTOS, Rodrigo Oliveira dos. Ciência da religião e ciência da religião aplicada à educação: formação de professores e ensino religioso. **Revista Eletrônica de Educação**, Brasília, n. 158, p. 87-104, 2019. Disponível em: <<https://anec.org.br/wp-content/uploads/2021/02/Revista-Educacao-158.pdf>>. Acesso em: 13 ago. 2024.
- SAUSSAYE, Pierre Daniël Chantepie de la. **História das religiões**. 2. ed. Lisboa: Inquérito, 1940.
- SHARPE, Eric. **Comparative religion**: a history. 2. ed. London: Duckworth, 1986.
- SMART, Roderick Ninian. Concluding reflections: Religious studies in global perspective. In: KING, Ursula (org.). **Turning points in religious studies**. Edinburgh: T & T, 1990, p. 299-306.
- SMART, Roderick Ninian. **The science of religion and the sociology of knowledge**: some methodological questions. Princeton: Princeton University Press, 1973.
- SMITH, Wilfred Cantwell. Comparative religion: Whither and why? In: SMITH, Wilfred Cantwell. **Religious diversity**. New York: Harper & Row, 1976, p. 138-157.
- SOUZA, Jessé. **A elite do atraso**: da escravidão a Bolsonaro. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2019.
- STAUSBERG, Michael. The study of religion(s) in Western Europe: prehistory and history until World War II. **Religions**, Amsterdã, v. 37, p. 294-318, 2007. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1016/j.religion.2007.10.001>>. Acesso em: 13 ago. 2024

STERN, Fábio. The applied scientific study of religion in Brazil. **International Journal of Latin American Religions**, Berlim, v. 4, n. 1, p. 148-162, 2020. Disponível em: <<https://link.springer.com/article/10.1007/s41603-020-00100-8>>. Acesso em: 13 ago. 2024.

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

TEIXEIRA, Anísio. **Ensino superior no brasil: Análise e interpretação se sua evolução até 1969**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1989.

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

ȚURCANU, Florin. **Mircea Eliade: le prisonnier de l'histoire**. Paris: Découverte, 2003.

TWORUSCHKA, Udo. Ciência prática da religião: Considerações teóricas e metodológicas. In: PASSOS, João Decio; USARSKI, Frank (orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013, p. 577-588.

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

USARSKI, Frank. **A identidade da ciência da religião**. São Paulo: 70, 2023.

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

USARSKI, Frank. Fenomenologia da religião. In: USARSKI, Frank; TEIXEIRA, Alfredo; PASSOS, João Décio (orgs.). **Dicionário de ciência da religião**. São Paulo: Paulus: Paulinas: Loyola, 2022, p. 406-410.

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

USARSKI, Frank. Os enganos sobre o Sagrado: Uma síntese da crítica do ramo "clássico" da fenomenologia da religião e seus conceitos-chave. **Rever**. São Paulo, v. 4, n. 4, p. 73-95, 2004. Disponível em: <https://www.pucsp.br/rever/rv4_2004/t_usarski.htm>. Acesso em: 13 ago. 2024.

VATICANO. **Nostra Aetate**. Civitas Vaticana: Libreria Editrice Vaticana, 1965.

VOLLMER, Ulrich. Friedrich Andres: Ein theologischer Religionswissenschaftler an der Universität Bonn. In: JUNGINGER, Horst (org.). **The study of religion under the impact of fascism**. Leiden: Brill, 2008, p. 443-465.

WACH, Joachim. Os ramos da Ciência da Religião. **Rever**, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 233-253, 2018. Disponível em: <<https://doi.org/10.23925/1677-1222.2018vol18i2a15>>. Acesso em: 13 ago. 2024.

Contribuição na coautoria: Concepção e planejamento do estudo: FS, GSD. Coleta, análise e interpretação dos dados: FS, GSD. Elaboração ou revisão do manuscrito: FS, GSD. Aprovação da versão final: FS, GSD. Responsabilidade pública pelo conteúdo do artigo: FS.

Conflito de interesses: Os autores declaram não haver conflito de interesses

Recebido em: 06-05-2024.

Aprovado em: 07-07-2025

Editor de seção: Flávio Senra