



As (não) crenças dos pesquisadores de crenças

Waldney de Souza Rodrigues Costa¹

Embora o termo *religião* tenha surgido no âmbito do cristão, com a emergência do Iluminismo, tendeu a uma generalização que colocou em jogo a própria universalidade do cristianismo (HOCK, 2010, p. 19). Isso é uma questão a ser levada a sério, especialmente porque é até mesmo difícil de encontrar correspondências terminológicas em contextos não ocidentais. Entretanto, Alves (1984, p. 37) alerta que palavras são adequadas para descrever objetos, não experiências. Quando se referem a estas, são apenas aproximações. Não se pode negar a não correspondência total do termo. Contudo, será que não existe nada em comum entre cristianismo, budismo, taoísmo, islamismo e o hinduísmo?

Então, tem-se que o termo *religião* se apresenta apenas como uma construção científica, definido para este mesmo fim, mas isto não significa que seja uma mera ficção descolada da realidade, uma vez que as legislações o tratam como tendo uma correspondência real (HOCK, 2010, p. 30). Ao que parece, o fenômeno existe e pode assumir profundas transformações de acordo com o contexto em que se concretiza.

Tendo em vista esta realidade, o principal problema a ser tratado neste texto é a respeito da maneira como é produzido o conhecimento acadêmico sobre os fenômenos religiosos. Partindo de uma análise sobre como foi constituído o campo disciplinar de estudo sobre religião no Brasil, faz-se uma reflexão com enfoque na posição de quem pesquisa fenômenos que envolvem religião e a sua postura com respeito às crenças (tanto as alheias, quanto as suas). Como será visto adiante, essa é uma das questões que estão por serem resolvidas nos estudos sobre religião no Brasil, mas afeta diretamente a metodologia de abordagem dessa temática.

O jeitinho brasileiro de conhecer religião

¹ Mestre e doutorando em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora- MG (PPCIR/UFJF). Bolsista CAPES. Orientado pelo prof. Dr. Emerson José Sena da Silveira. Tesoureiro da ABHR para o mandato 2015-2017. E-mail: dnney@ibest.com.br



Não há um consenso sobre o que seja religião e isso é um dilema com o qual quem quiser aprofundar seu conhecimento sobre o tema em algum momento irá se defrontar. Como explica Pieper (2015), se por um lado o conceito é extremamente problemático, por outro seu abandono revela-se uma atitude por demais apressada. Entretanto, é preciso levar em consideração que esse não é um problema exclusivo desse conceito.

O lazer, por exemplo, é outra noção problemática. Como explica Gutierrez (2001), embora tenha certa tradição teórica, o lazer ainda não foi situado cientificamente. Diante das reflexões contemporâneas esse autor conclui que “a definição de lazer hoje está tão ameaçada e questionada como qualquer outra definição” (GUTIERREZ, 2001, p. 6). Com a religião não é diferente. Todavia, este texto não é escrito com o objetivo de trabalhar esse problema², mas outro que dele deriva. Se há grande controvérsia sobre o que seja religião, há também um dissenso sobre a forma de conhecê-la e isso afeta diretamente a postura de quem conhece diante daquilo que deseja conhecer, o que influencia tanto a escolha quanto o emprego dos métodos.

Para uma referência, pode-se afirmar que existem duas grandes perspectivas sobre a possibilidade de conhecimento do tema em questão, uma conhecida como *história da religião* e outra como *fenomenologia da religião* (GRESCHAT, 2005, p. 47). Enquanto a primeira preza pela descrição contextual de uma religião, do lado de fora dela (HOCK, 2010, p. 31), a segunda trabalha em maior escala, buscando um estudo comparado das diferentes formas como o fenômeno se apresenta. Para Greschat (2005, p. 47), a pesquisa em perspectiva específica, investigando expressões religiosas singulares, resultaria no objeto do estudo em perspectiva comparada, sendo que a maioria dos cientistas da religião trabalharia com as duas. No entanto, esta não é a realidade no Brasil.

Um dos motivos para isso é que, no contexto brasileiro, o estudo da religião demorou muito para ser feito em um campo disciplinar específico. Uma proposta desse tipo é realidade relativamente recente. Existia na UFJF, na década de 1970, um departamento de Ciência da Religião, que chegou a

² Para aprofundar essa questão ler o texto de Pieper citado anteriormente.



oferecer um curso de graduação, mas esta universidade só concebeu sua pós-graduação com as linhas de pesquisa específicas em 1993. Era a primeira universidade pública com uma pós-graduação em Ciências da Religião. Antes, só existiam pós-graduações desse tipo no âmbito confessional-comunitário, sendo que a primeira havia sido criada na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), em 1978. Com esta referência, tem-se até 2015 apenas 37 anos de história. É certo que as 12 pós-graduações em Ciências da Religião que hoje existem mantêm larga produção, com 12 cursos de mestrado e 4 de doutorado, tendo conferido 2524 titulações até 2014, sendo 2135 mestrados e 389 doutorados³. Porém ainda é uma área de constituição muito recente comparada a outras disciplinas das ciências humanas.

Antes disso, havia duas modalidades de estudos de religião: os *teológicos* (a teologia católica, que era dominante, e as teologias de grupos religiosos minoritários, em maior parte, os protestantes presbiterianos e luteranos), e os *científicos* (realizados por pesquisadores de áreas diversas). Os teólogos preocupavam-se com as suas próprias tradições religiosas e os cientistas, sob influência positivista, analisavam o seu objeto específico de estudo, que ocasionalmente envolvia religião (GROSS, 2012, p. 24). Ainda hoje muitos pesquisadores assumem que só se preocupam com religião porque é um tema que perpassa a cultura, a sociedade, a história cultural do país, a política, as etnias, o meio urbano, entre outros temas. Desta forma, preocupa-se com o fenômeno somente na medida em que toca algum outro que é realmente o objeto da pesquisa (CAMURÇA, 2008, p. 33).

Nas duas situações tem-se o estudioso se preocupando quase que exclusivamente com a expressão religiosa que se apresenta em seu objeto de reflexão. Isso impossibilitou um desenvolvimento maior da pesquisa em perspectiva comparada. Ademais, quando surgiu no Brasil uma área específica de pesquisa sobre religião, isso aconteceu de uma forma muito peculiar. Teve seu início marcado pela influência da teologia da libertação, que aproximou o saber teológico das ciências sociais, em especial, da

³ Dados colhidos na Plataforma Sucupira.



sociologia marxista: “teólogos desencantados com a justificação religiosa tradicional do *status quo* buscaram no desenvolvimento da ciência da religião um espaço alternativo para o desenvolvimento de sua competência intelectual” (GROSS, 2012, p. 15).

Nesse movimento o lugar da teologia foi negociado. Por parte dos cientistas, reduziu-se a desconfiança acadêmica para com o dogmatismo religioso dos teólogos⁴. Por parte dos teólogos, adotou-se acriticamente pressupostos das ciências sociais, o que resultou em menor atenção a saberes da psicologia, da filosofia e, conseqüentemente, da fenomenologia. O resultado foi que se a perspectiva comparada, intrínseca à fenomenologia, foi fundamental para a constituição de um campo disciplinar sobre religião pelo mundo afora (GROSS, 2012, p. 24), no contexto brasileiro, a composição deste campo se deu por outras vias que favoreceram um desenvolvimento maior da pesquisa em perspectiva contextual em detrimento de uma análise em maior escala. Assim, os profissionais que se articulavam neste novo campo de conhecimento viram-se diante de questões que ainda estão por resolver, sendo a sua própria posição diante de seu tema de estudo uma das mais importantes.

Como o pesquisador deve portar-se diante das crenças?

Uma das questões que ficaram pendentes na formação do campo disciplinar sobre a religião no Brasil é a respeito da subjetividade de quem pesquisa religião, mas esse é um problema que atinge profissionais de qualquer área que desejem aprofundar seu conhecimento sobre o assunto e, por isso mesmo, tem sido alvo de calorosos debates. Trata-se de um dilema que se tornou mais claro na forma como os estudiosos de religião se comportaram na nova área. As ciências sociais foram adotadas como um meio de acesso privilegiado à realidade (GROSS, 2012, p. 17), e assim, tomava-se essa forma de conhecimento como garantia da neutralidade. Uma alternativa que não fazia florescer os comprometimentos subjetivos do pesquisador.

⁴ Mas há quem diga que, durante muito tempo não se podia fazer teologia na Academia, a não ser que fosse teologia da libertação.



Sobre isso, destaca-se a preocupação de Pierucci (1997) com os “interesses religiosos dos cientistas sociais da religião”. Sua crítica é a respeito do jogo duplo (como ele o chama) que muitos pesquisadores fazem quando trabalham temáticas sobre religião. Ele cita Bourdieu (1990) para descrever como o engajamento de pessoas religiosas na Academia parece ocasionar em uma relação de má fé para com a ciência. Em outro texto, Pierucci (1999) aprofunda esta reflexão destacando que em muitos casos falta vigilância epistemológica a quem se diz cientista, o que cria, para o autor, dupla tensão. Uma entre ciência e religião, oriunda dos mal-entendidos causados pela dupla pertença, e outra entre religiões, advinda do fato de pessoas adeptas de diferentes confissões (embora, sobretudo cristãs) são obrigadas a chegar a uma espécie de acordo ecumênico quando no meio acadêmico, qual possui suas instituições próprias.

Repare que nesse entendimento, a crença e/ou pertença religiosa é vista como uma possível ameaça à cientificidade do estudo (PIERUCCI, 1997, p. 255; BOURDIEU, 1990, p. 112-113). É verdade que os riscos de a Academia se colocar a serviço de determinada expressão religiosa não podem ser negados. Porém, é preciso levar em conta que não é só a crença estritamente religiosa que é problemática. A heteronomia faz um campo científico se abrir a forças não científicas (não somente religiosas) que devem ser refratadas, aumentando a autonomia deste campo (BOURDIEU, 2004). Toda “estratégia de um erudito comporta, ao mesmo tempo, uma dimensão política (específica) e uma dimensão científica” (BOURDIEU, 2004, p. 41). Logo, a não pertença religiosa por si só não garante a objetividade do discurso de quem pesquisa fenômenos que envolvem religião.

Esta ideia parece estar presente nos argumentos de Camurça (2000) quando discorre a respeito “da boa e da má vontade para com a religião”. Do seu ponto de vista, se por um lado, o fato de ser adepto de uma religião não coloca o pesquisador em um patamar privilegiado de observação desta expressão religiosa, por outro, não ser adepto ou não possuir religião alguma não garante a objetividade da pesquisa. Se a “boa vontade” atrapalha, a “má



vontade” não ajuda, podendo, inclusive, impedir uma maior sensibilidade para com a fé e o modo de vida das pessoas pesquisadas.

É em busca dessa sensibilidade que Otávio Velho (2007b) se pergunta pelo que “a religião pode fazer pelas ciências sociais”. Refletindo sobre a sua experiência, o antropólogo conclui que a religião, devido a sua difícil objetivação, tem muito a oferecer, contribuindo para que sejam evitados dois rochedos nas pesquisas antropológicas⁵. Um é o de identificação total com o objeto, quando o pesquisador “torna-se nativo”, comportando-se como ele no meio acadêmico, uma vez que compartilha de suas crenças. O outro rochedo é o de “exotização” completa, em que o estudioso trata o “nativo” como alguém totalmente diferente de si. Otávio Velho busca uma alternativa em que não se reifique esta oposição, quando quem pesquisa alcança uma espécie de empatia ou caridade com o grupo pesquisado, sendo sensível às suas crenças, sem necessariamente aderir a elas (VELHO, 2007b, p. 248).

Mas o exercício da sensibilidade advogada por Otávio Velho, não só ajuda no conhecimento sobre religião, como também torna possível a percepção de que o tipo de enquadramento que a ciência confere à religião em si mesmo não é neutro. O desenvolvimento científico e tecnológico, assim como do próprio capitalismo, é inerente à modernidade e o processo de modernização traz implicações para o que é percebido como religioso em uma sociedade.

Para Latour (1994), a noção de crença como projeção da mente humana sobre a realidade é essencial para entender a forma como a modernidade enquadra as religiões. Essa percepção assemelha-se à de Asad (2012), que explica que a transformação da religião em crença individual foi uma demanda da democracia liberal. Na modernidade, para assegurar o direito de quem não queria orientar sua vida por nenhuma expressão religiosa, religiões foram reduzidas a crenças as quais se pode aderir ou não.

Para uma parte da Academia brasileira, que ainda é altamente positivista quando o assunto é religião, esta não passa de uma crença com

⁵ Nessa reflexão, o autor fica impressionado com a forma como os *hard-scientists* estão, aparentemente, mais flexíveis que os cientistas sociais quanto ao uso de saberes não construídos pela ciência (VELHO, 2007c, p. 249).



sentido de falsa realidade. Isso nos coloca diante de dois problemas. É verdade que, como o filósofo Clément Rosset (2008) esclarece, ao assumir uma crença, os homens podem se iludir a respeito da realidade a tal ponto de cindi-la em duas. Uma é a que é observada e a outra, aquela em que se acredita observar. Se aceita o dado observado, mas não a consequência lógica do que se observa (ROSSET, 2008, p. 17). Porém, a primeira grande questão é que isso não vale só para a crença religiosa, mas para qualquer tipo de crença.

Isso parece ficar muito claro quando se analisa a prática de alguns antropólogos essencializarem seus nativos, minimizando as mudanças em seus relatórios de campo. Muitos ficam indignados quando veem “seus nativos se tornarem crentes”, uma vez que até os trobriandeses, isto mesmo, os *trobriandeses de Malinowski* estão aderindo à fé pentecostal (VELHO, 2007a, p. 341). A prática reflete o preconceito de quem acredita que a essência de uma cultura nativa precise ser preservada.

Cabe lembrar o próprio Rosset (1989, p. 30) quando exclama que “faz parte da natureza de toda verdade, qualquer que seja o seu gênero, ser duvidosa”. Mary Douglas (1991, p. 47) já havia alertado a respeito de “como somos ingênuos quando se trata das crenças dos outros!”. Uma vez que o bom filósofo sabe que sua verdade é provisória (ROSSET, 1989, p. 29), mas nem sempre o seu discípulo, é possível que estejamos defendendo crenças científicas com mais fervor que os próprios cientistas que as criaram. Veja que Evans-Pritchard (1978), ao explicar a forma como os povos azande lidavam com a realidade, demonstrou como é possível assumir crenças sobre a mesma, sem negá-la. Sem negar o real, nem cindi-lo em dois (ROSSET, 2008), estes povos percebiam as coisas assim como eram. A bruxaria era para eles uma explicação última para coincidências, assim como o acaso é para um racionalista.

Uma crença não está isenta de sua capacidade ilusória apenas por não pertencer a uma tradição religiosa. Ricoeur (2008, p. 158), após fazer um amplo debate entre a hermenêutica das tradições a partir de Gadamer e a crítica das ideologias a partir de Habermas, conclui que “a crítica também é



uma tradição”. Ao propor complementos críticos à hermenêutica, esse mesmo autor aponta como um texto tem o poder de abrir uma dimensão da realidade que comporta um recurso contra ela, uma vez que possibilita uma crítica do real (RICOEUR, 2008, p. 149). Talvez o mesmo possa valer para as crenças, uma vez que emergem de leituras (por isso textos) que as pessoas fazem do real. É esta a ponte feita por Geertz (2008, p. 14) quando utiliza argumentos de Ricoeur para propor uma antropologia interpretativa que trate a cultura descrita pelo etnógrafo como texto.

Vistas com seu potencial de crítica da realidade, as crenças, mais do que ilusões, podem ser lidas em outra chave, a da imaginação, como faz Rubem Alves. A seu ver, “*a consciência religiosa é uma expressão da imaginação*” (ALVES, 1984, p. 42, grifo original). Ele explica que não emprega o termo como um sinônimo de ilusão, tal como quando uma pessoa afirma que outra está “imaginando coisas”. O que busca captar é a imaginação como origem da criatividade humana. E aí surge um paradoxo. Se por um lado, o cientista deve ser objetivo ao máximo, rejeitando a imaginação, uma vez que pode perturbar o processo do conhecimento da realidade (ALVES, 1984, p. 43); por outro, o desenvolvimento da ciência depende da criatividade humana, já que as revoluções científicas (tão necessárias ao progresso da ciência) só acontecem à medida que surgem novos paradigmas advindos da *especulação* sobre a realidade (KUHN, 2006, p. 118).

A possibilidade de objetivação da consciência, abnegando a imaginação, torna-se muito remota quando levado em conta que o próprio conhecimento da realidade depende da capacidade humana de abstração. Alves (1984, p. 44) conclui que, quando se leva a objetividade às suas últimas consequências, deve-se reconhecer que a consciência totalmente objetiva é um mito, uma vez que ela mesma é uma construção da imaginação. Desta perspectiva, o ser humano é visto como um ser que por natureza denega a realidade, fazendo isso por vias religiosas ou seculares (GAUCHET, 1995).

Então, a sensibilidade para com a religião como fenômeno humano é um desafio à própria objetividade da ciência, mas parece extremamente necessária. É o paradoxo já apontado pelo próprio Pierucci (1999). Se por um



lado é preciso afastar-se das crenças religiosas para conseguir certo nível de compreensão, por outro existem tipos de informação que somente quem está comprometido com elas pode conseguir. Refletir sobre o desafio da sensibilidade necessária pode ser uma chave para entender as crenças religiosas e também as crenças de qualquer espécie. Inclusive as dos pesquisadores e dos fundadores das disciplinas. É preciso entender o cristianismo dos cristãos e o budismo dos budistas, assim como é necessário compreender o materialismo de Marx, o positivismo de Durkheim, o estruturalismo de Lévi-Strauss e qualquer outro “ismo” que se refira a um conjunto razoavelmente harmônico de crenças a respeito da realidade.

Mas, a questão ainda nos provoca de outra maneira. Se por um lado crenças, ainda que tenham um potencial ilusório, também comportam em si a possibilidade de crítica da realidade, por outro, há o impasse de que a noção de crença implica na valoração de proposições que podem estar certas ou erradas e isso não necessariamente pertence ao universo religioso. Como exemplifica Bowie (2009), a possibilidade de bruxas não existirem não fazia parte das representações Zande. Sendo assim, embora no espaço público, sobretudo político, religiões sejam vistas na perspectiva da crença, muitas pessoas tidas como religiosas não as vivenciam dessa forma.

Um exemplo é a forma como jovens evangélicos vivenciam a sua fé. Em estudo etnográfico realizado em Juiz de Fora (MG), constatei que ser jovem e evangélico, mais do que crer que Jesus é Deus ou qualquer outro preceito cristão, é também gozar de possibilidades de lazer que só estão abertas a quem é adepto, curioso ou simpatizante desta expressão religiosa (COSTA, 2015). Sendo assim, dizer-se evangélico, mais que crer, é também gozar de muitas atividades promovidas por igrejas e por associações e empresas diversas ligadas aos evangélicos ou administradas por eles, é poder consumir a produção gospel que vai de CDs a roupas e bijuterias, é poder juntar os amigos também evangélicos para “bater uma pelada” ou jogar videogame, entre outras coisas que parecem não estar necessariamente ligadas à questão da crença (COSTA, 2015, p. 241). Ou seja, práticas “que aparentemente nada têm a ver com religião surgem entre amigos que



compartilham a mesma fé” (COSTA, 2015, p. 242). Isso não nos desafia a respeito de nosso enquadramento da religião como crença?

Conclusão

Sobre tudo isso, a conclusão de Huff Júnior (2012, p. 37) quando afirma a necessidade de “buscarmos formas mais *criativas*, por tanto menos canônicas” (grifo meu) parece ser a mesma de Montero (1999, p. 338) quando constata a carência de uma “*imaginação* teórica renovada” (grifo meu). Em ambas, saúda-se a necessidade de renovação. Mas, não é a própria religião uma grande fonte de imaginação e criatividade? (ALVES, 1984, p. 42).

É preciso lembrar que “*é a escala que cria o fenômeno*” (ELIADE, 2008, p. 1, grifo original). A perspectiva comparada talvez não seja necessariamente um empecilho para as miradas atentas a cada contexto específico em que se concretiza o fenômeno. Partindo da premissa de que existam experiências empíricas observáveis cujo processo de modernização nos permitiu reconhecer sob o termo religião, é possível (quicá necessário) pensar de forma ampla sobre algo que tais experiências guardem em comum. Inclusive reconhecendo seu potencial crítico ao próprio enquadramento que a ciência moderna lhe confere.

Se a religião tem muito a oferecer às ciências sociais, quanto mais à ciência sobre si mesma e a qualquer outro campo de conhecimento que dela se aproxime. Essa temática contribui para uma simetria das relações entre o pesquisador e o objeto de sua pesquisa, a fim de evitar enquadramentos prévios (VELHO, 2007b, p. 256-257); uma vez que nas ciências humanas esse “objeto” é, na verdade, um sujeito. Por ser um fenômeno de difícil objetivação (VELHO, 2007b, p. 249), parece ser necessário mais do que objetividade para entendê-lo.

A tarefa de analisar as crenças das pessoas é extremamente subjetiva, uma vez que o estudioso não consegue se desfazer totalmente das suas quando a exerce (SMART, 1995, p. 6). A religião faz aflorar o quanto as crenças de um pesquisador podem influir sobre os dados que ele mesmo produz. Não somente as crenças religiosas influem, mas as crenças de



qualquer espécie. Quando este raciocínio é levado às últimas consequências conclui-se que “não existem, de forma alguma, falando propriamente, ciências exatas” (ROSSET, 1989, p. 30). A própria dúvida é um dos motores do progresso científico (KUHN, 2006, p. 207). Logo, o progresso do estudo sobre religião depende do pesquisador colocar-se em dúvida a todo o momento, sendo esta também uma grande contribuição da religião para o campo disciplinar sobre si mesma e para a ciência em geral, mas igualmente um desafio, talvez o maior deles.

As crenças e/ou as não crenças dos pesquisadores de crenças constituem um dos flancos que são abertos no campo disciplinar sobre religião no Brasil. Mas trata-se também de um desafio que está posto diante de todo campo de saber que procure se aprofundar no assunto. O que, por sua vez, influencia tanto as relações entre os campos, quanto as opções metodológicas. Até mesmo o mais subjetivo dos métodos, o etnográfico, é desafiado por essa questão. Sendo essencialmente relativizador, como poderia ser aplicado a algo que é em grande parte dos casos vivenciado em absoluto? Mas isso é assunto pra outro momento. Por hora cabe destacar que a própria atividade científica, por estar comprometida com o processo de modernização e racionalização da vida, deixa o cientista com a expectativa de encontrar as expressões religiosas como crenças. Resta saber se é sempre desta forma que quem vive a religião a experimenta. Desconfio que não. Conscientizar-nos dessa questão é o primeiro passo para objetificar nosso lugar de fala e abrir a ciência a novos dados que a religião queira nos apresentar.

Referências

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto. A história das religiões. In: USARSKI, Frank (Org.). O espectro disciplinar da ciência da religião. São Paulo: Paulinas, 2007. p. 21-52.

ALVES, Rubem. O enigma da religião. Campinas: Papyrus, 1984.



ASAD, Talal. Thinking about religion, belief, and politics. In: **ORSI, Robert (Ed.).** The Cambridge companion to religious studies. New York: Cambridge University Press, 2012. p. 36-57.

BOWIE, Fiona. Anthropology of religion. In: **SEGAL, Robert Alan (Ed.).** The Blackwell companion to the study of religion. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2009. p. 3-24.

BOURDIEU, Pierre. Sociólogos da crença e a crença dos sociólogos. In: _____. **Coisas ditas.** São Paulo: Brasiliense, 1990. p. 108-113.

_____. **Usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico.** São Paulo: Editora da UNESP, 2004.

CAMURÇA, Marcelo. Ciências sociais e ciências da religião: polêmicas e interlocuções. São Paulo: Paulinas, 2008.

_____. Da boa e da má vontade para com a religião nos cientistas sociais da religião. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 67-86, 2000.

COSTA, Waldney de Souza Rodrigues. “Tem crente no pedaço”: um estudo sobre religião e lazer entre jovens evangélicos. 2015. 269 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Programa de Pós-Graduação Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2015.

DOUGLAS, Mary. Pureza e perigo. Rio de Janeiro: Edições 70, 1991.

ELIADE, Mircea. Tratado de história das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **O sagrado e o profano.** São Paulo: Martins Fontes, 1992.

EVANS-PRITCHARD. Bruxaria, oráculos e magia entre os azande. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

GAUCHET, Marcel. El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión. Trad. Esteban Molina. Madrid: Editorial Trotta, 2005.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. 13ª reimpressão. Rio de Janeiro: LHC, 2008.

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

GROSS, Eduardo. A Ciência da Religião no Brasil: teses sobre a sua constituição e seu desafio. In: **OLIVEIRA, Kathlen Luana et al (Orgs.).**



Religião, política, poder e cultura na América Latina. São Leopoldo: EST, 2012. p. 13-26.

GUTIERREZ, Gustavo. Lazer e prazer: questões metodológicas e alternativas políticas. Campinas, SP: Autores Associados, 2001.

HOCK, Klaus. Introdução à Ciência da Religião. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

HUFF JÚNIOR, Arnaldo Érico. Religião e história no Brasil: disciplinas, identidades e políticas em jogo. In: OLIVEIRA, Kathlen Luana et al (Orgs.). Religião, política, poder e cultura na América Latina. São Leopoldo: EST, 2012. p. 27-39.

KUHN, Thomas. A estrutura das revoluções científicas. São Paulo: Perspectiva, 2006.

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

MONTERO, Paula. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. In: MICELI, Sergio (Org.). O que ler na ciência social brasileira. São Paulo; Brasília: Anpocs; Capes, 1999. p. 327-367.

PIEPER, Frederico. Problematizando o conceito de religião. In: SILVEIRA, Emerson; COSTA, Waldney. A polissemia do sagrado: os desafios da pesquisa sobre religião no Brasil. São Paulo: Fonte Editorial, 2015. (no prelo).

PIERUCCI, Antônio Flávio. Sociologia da Religião: área academicamente impura. In: MICELLI, Sérgio (Org.). O que ler na ciência social brasileira (1970-1995). São Paulo: Sumaré; Brasília, DF: Capes, 1999. p. 237-286.

_____. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (Org.). Globalização e religião. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 249-262.

RICOEUR, Paul. Crítica das ideologias. In: _____. Hermenêutica e ideologias. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 107-158.

ROSSET, Clément. O real e seu duplo: ensaio sobre a ilusão. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

_____. O princípio da crueldade. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

SMART, Ninian. Wordviews, crosscultural explorations of human beliefs. 2. ed. New Jersey: Prentice hall, 1995.



VELHO, Otávio. A “persistência” do cristianismo e a dos antropólogos. In: _____. Mais realistas que o rei: ocidentalismo, religião e modernidades alternativas. Rio de Janeiro: ToopBooks, 2007a. p. 339-356.

_____. O que a religião pode fazer pelas ciências sociais? In: _____. Mais realistas que o rei: ocidentalismo, religião e modernidades alternativas. Rio de Janeiro: ToopBooks, 2007b. p. 247-257.