

Ciência da religião e ciências sociais: aproximações e distanciamentos

Science of religion and social sciences: rapprochements and detachments

*Elisa Rodrigues**

Resumo

Este artigo discute a possibilidade de aproximação teórica e metodológica entre ciências sociais e ciência da religião. Com base na bibliografia disponível, pretende-se contribuir ao debate pela caracterização do campo e pela problematização da assimetria positiva que elege áreas do conhecimento legítimas de um lado e áreas marginais do outro. Essa diferenciação projeta-se ao nível do fenômeno religioso, a ponto de submetê-lo à concreção e à suspensão da temporalidade. A postura metodológica positiva nega tanto ao cientista quanto ao que lhe interessa, isto é, a religião, a experiência e linguagem religiosa, a temporalidade e o dinamismo como traços de ambos, agentes-agências.

Palavras-chave: Estudos de religião; ciências sociais; religião.

Abstract

This article discusses the possibilities of theoretical and methodological rapprochement between the social sciences and the science of religion. Based on the available bibliography, it is intended to contribute to the debate through the characterization of the field and through the questioning of the positive asymmetry which elects legitimate areas of knowledge on one side, and marginal ones on the other. This differentiation projects itself at the level of the religious phenomenon, to the point of submitting it to the concretion and the suspension of temporality. A positive methodological posture denies to the scientist as well as to what interests him/her, i.e., religion, the religious language and experience, the temporality and the dynamism as traces of both, agents-agencies.

Keywords: Religious studies; Social sciences; Religion.

1. Introdução

Por um lado, como sustentar (...) a relação de um cientista, por definição relativizador e “descrente”, com o regime de verdade dominado pelo absoluto da convicção que está sendo vivido por aqueles com quem conversa, convivem, troca figurinhas, num discurso que (...) constrói-se necessariamente em termos de: ‘É’ (do ser, e não de “representações”). Por outro lado, (...), que fizemos nós, modernos cientistas sociais, da dimensão iniciática que tendeu a acompanhar a ‘experiência’ do antropólogo em momentos fecundos da trajetória de nossa ‘ciência’? Tradicionalmente, a ‘participação’ integra o nosso método. Em que consistiria hoje, a ‘participação’ nas experiências religiosas contemporâneas, gestadas de emoção, de efervescência induzida, de experimentação polivalente? (Sanchis, 1998, p. 40).

* Doutora em Ciências da Religião (UMESP) e doutoranda em Ciências Sociais (UNICAMP). Correspondência para/Correspondence to: Elisa Rodrigues, Rua D, nº 27, Jardim das Azaléias II, São Pedro, CEP 36037-010, Juiz de Fora, MG, Brasil. E-mail: <elisa.erodrigues@gmail.com>.

O problema que Sanchis formulou, em 1998, é ainda uma questão pertinente. Por essa razão, nesse texto refletiremos a respeito das *aproximações* e *distanciamentos* entre ciência da religião e ciências sociais, à luz do problema formulado acima. Propomos pensar a respeito dos fundamentos da ciência da religião tendo como norte a conferência de Roberto Cardoso de Oliveira, cuja ampla produção científica abarca sociologia e antropologia, bem como reflexões epistemológicas que, neste caso, serão empregadas para pensar a ciência da religião.

Nossa perspectiva nos conduz ao entendimento que a aproximação entre ambas as áreas de conhecimento deve considerar trocas metodológicas e experimentos no campo religioso, considerando que o envolvimento com a religião, com a experiência religiosa e os termos dos religiosos deve ser empregado como instrumento metodológico que visibilize a religião como fenômeno autônomo. Nesse sentido, uma disputa epistemológica entre as áreas, para fazer uma brincadeira com os paradigmas, não teria nem *função*, nem *sentido*.

A ideia desse texto é discutir criticamente o pressuposto aventado por alguns sociólogos, como Flávio Pierucci, que os cientistas da religião não fazem ciência porque seriam *religiosos* e, por essa razão, suas abordagens do fenômeno religioso seriam constituídas de conteúdo apologético. Propomos que tanto na ciência da religião, quanto nas ciências sociais, pode haver pesquisas afetadas por interesses, visto que de ambos os lados pesquisadores de toda sorte abordam seus temas a partir de pressupostos.

Portanto, uma problematização mais relevante seria se há possibilidade de investigação científica “livre de premissas”.¹ Colocando o debate nesses termos, dirigimos nossa reflexão para a metodologia de investigação da ciência da religião. Quais são as tradições que constituem seu quadro de referências teóricas? Com que perspectivas contemporâneas têm travado debate e em que sentido, juntamente com outras disciplinas das ciências humanas, a ciência da religião tem enfrentado a questão da neutralidade, do distanciamento e da formulação de hipóteses autônomas, isto é, não *contaminadas*.

I.

Há 26 anos Roberto Cardoso de Oliveira, filósofo, antropólogo e sociólogo, proferiu a conferência intitulada *Tempo e Tradição* na 14ª Reunião Brasileira de Antropologia (Cardoso de Oliveira, 1988, p. 13-25). Na ocasião, o professor desenhou uma matriz disciplinar para a antropologia, orientado pela pergunta “o que é isto que chamamos de antropologia?”. Na palestra, perguntou pelo ser da antropologia, se haveria possibilidade do antropólogo, ele mesmo, espantar-se com a própria disciplina e não apenas com o outro, afinal, conhecer o outro e conhecer-se para a antropologia, “não seria a face da mesma moeda?”.

Cardoso de Oliveira salientou que “debruçar-se” sobre as raízes e rupturas da antropologia constituía um exercício acadêmico em direção aos fundamentos dessa disciplina. Valendo-se da técnica estrutural de constituição de campos semânticos, elencou algumas tradições que teriam conformado essa disciplina. São elas: a *intelectualista* e a *empirista*. Ambas foram relacionadas às perspectivas temporais *sincronia* (atemporal) e *diacronia* (temporal), caracterizadas por serem binárias e antinômicas. Do cruzamento entre essas tradições e essas perspectivas de tempo, derivam quatro domínios teóricos e metodológicos: (1) a Escola Francesa de paradigma racionalista estruturalista (representada por Durkheim, Marcel Mauss e Lèvi-Strauss); (2) a Escola Britânica de paradigma estrutural-funcionalista (representada por Rivers, Malinowski, Radcliffe-Brown e Evans-Pritchard); (3) A Escola Histórico-Cultural Norte-Americana de paradigma culturalista (representada por Franz Boas, Benedict e Kroeber); (4) A Escola Interpretativa também americana, mas com influência de franceses e alemães, de paradigma hermenêutico (representada por Clifford Geertz e seus alunos).

Cardoso de Oliveira indica os avanços e limitações de cada escola, admitindo que seus apontamentos centram-se nos autores selecionados que não necessariamente resumem a complexidade teórica de cada grupo, mas que contribuíram decisivamente para a adoção dos paradigmas apontados na matriz. Em suma, sua análise privilegia a perspectiva *temporal* de cada escola e destaca que as primeiras escolas – francesa e britânica – colocaram o tempo entre parênteses, isto é, o anularam, enquanto as escolas histórico-cultural e interpretativista retomaram a categoria *tempo* e a ideia de que sujeitos e objetos, agentes e agências estão inscritos na temporalidade, portanto, seja como

observador ou como observado, não há possibilidade de se tecer análise dissociada da historicidade. Nas últimas duas escolas, entretanto, haveria uma distinção a fazer.

A escola histórico-cultural resgata a noção de cultura e reintroduz o interesse pelo indivíduo, mas se propõe a estudá-los conforme uma dinâmica de mudanças que podem ser observadas pelo pesquisador. Essa postura metodológica indica certa apreensão do tempo a partir de sua exterioridade, isto é, o tempo do outro é diferente do tempo do observador. Nas palavras de Cardoso de Oliveira, é

(...) o tempo do objeto cognoscível - que passa, se transfigura, muitas vezes desaparece - enquanto o sujeito cognoscente permanece estático, mudo intocável por uma realidade que se movimenta ao seu redor. O que significa que a temporalidade do outro nada tem a ver com a do antropólogo observador, neutro ou, melhor diria, neutralizado por uma simples questão de método (Cardoso de Oliveira, 1988, p. 08).

Somente com a recente escola interpretativa a noção de tempo seria interiorizada. Nesse ponto, os anos 1970 e a produção de Clifford Geertz (*A interpretação das culturas*, 1973 e *O saber local*, 1974-1982) constituem a proposta de uma antropologia interpretativa em que a contextualização do conhecimento torna-se primado. Pela via da interpretação, Geertz propôs que os pensamentos fossem considerados *coisas sociais* no horizonte do sujeito cognoscente, sendo assim, *traduzidos*. Isto significa que tradução cultural equivale à transferência de sentido.² O processo de transformação da categoria *tempo*, isto é, a passagem da tradição empirista à tradição intelectualista significa

(...) a admissão tácita pelo pesquisador hermeneuta de que a sua posição na história jamais é anulada; ao contrário, ela é resgatada como condição do conhecimento. Conhecimento que, abdicando de toda objetividade positivista, realiza-se no próprio ato de “tradução”. É a “fusão de horizontes” de que fala a filosofia hermenêutica de um Gadamer ou de um Ricoeur (...) A fusão de horizontes implica que na penetração do horizonte do outro, não abdicamos de nosso próprio horizonte (Cardoso de Oliveira, 1988, p. 10).

Aliada a essa noção de que o pesquisador inscreve-se numa historicidade que configura a condição de conhecimento que o embasa, Geertz propõe que a etnografia é uma “descrição densa” do objeto pesquisado, em que se enfrenta

“uma multiplicidade de estruturas conceituais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas” (Geertz, 1989a, p. 7). Portanto, estruturas significantes constituídas socialmente, cuja base e importância devem ser determinadas pelo etnógrafo, a quem cabe o empreendimento científico de compreender os códigos, isto é, “tentar formular a base na qual se imagina, sempre excessivamente, estar-se situado”, com o objetivo de ampliar o universo do discurso humano (Geertz, p. 10).

Há nesse sentido um processo de transformação nos paradigmas, pois que, para compreender o outro, o cientista não tem que abdicar do próprio lugar, tampouco ignorar os lugares sociais a partir dos quais o nativo constitui seus sentidos. Assim, a escola interpretativista ao mesmo tempo em que reconcilia o pesquisador com sua historicidade, relativiza o ideário cientificista da objetividade. Destarte, isso não implica que os paradigmas das outras escolas tenham sido superados. Nas ciências sociais, como na ciência da religião, a tensão entre os paradigmas conduz a constantes revisões e resulta na simultaneidade dos modelos teóricos.

Mas o movimento epistemológico, igualmente inscrito numa temporalidade, deve ser destacado: se no funcionalismo o nativo representava aquilo que não sou, o movimento das tradições conduziu o pesquisador a valorizar o “ponto de vista do nativo”, buscando compreendê-lo a partir dos saberes locais. Essa abordagem foi levada ao extremo por James Clifford e outros alunos de Geertz, que desenvolveram a ideia da etnografia como *ficção*.

(...) os textos antropológicos são eles mesmos interpretações e, na verdade, de segunda e terceira mão. Por definição, somente um ‘nativo’ faz a interpretação em primeira mão: é a *sua* cultura. Trata-se, portanto, de ficções; ficções no sentido de que são ‘algo construído’, ‘algo modelado’ – o sentido original de *fictio* – não que sejam falsas, não fatuais ou apenas experimentos de pensamento (Geertz, 1989a, p. 11).

Na linha das abordagens críticas à antropologia clássica, a antropologia simétrica e/ou pós-social prossegue no movimento de retomar a *historicidade* do pesquisador e do pesquisado procurando mais por continuidades do que por rupturas entre um e outro. Na perspectiva simétrica e/ou pós-social, o nativo é considerado aquilo que “eu sou parcialmente”, ou aquilo que completa o pesquisador. Trata-se de uma abordagem mais marcada pelo dialogismo e pela

ideia de *circularidade* do que pela dialética, e que, assim, propõe prescindir de *tipologias ideais*, de racionalidades construídas positivamente e das assimetrias.

Para que se torne comparativa [a antropologia] e possa ir e vir entre os modernos e os não-modernos, é preciso torná-la simétrica. Para tanto, deve tornar-se capaz de enfrentar não as crenças que não nos tocam diretamente - somos sempre bastante críticos frente a elas - mas sim os conhecimentos aos quais aderimos totalmente. É preciso torná-la capaz de estudar as ciências, ultrapassando os limites da sociologia do conhecimento e, sobretudo, da epistemologia. Este é primeiro princípio de simetria, que abalou os estudos sobre as ciências e as técnicas, ao exigir que o erro e a verdade fossem tratados da mesma forma (...). Até então, a sociologia do conhecimento só explicava, através de uma grande quantidade de fatores sociais, os desvios em relação à trajetória retilínea da razão (Latour, 2008, p. 91).

Ao tratarmos especificamente do tema religião, desconstruir as assimetrias implicaria verificar, nos termos dos religiosos, como funcionariam e o que significariam as *expressões religiosas* e as *experiências* individuais “pregnantes de emoção, de efervescência induzida e de experimentação polivalente” e, reconhecendo que elas são constituídas de uma lógica não-marginal, percebê-las não simplesmente como *desvios* de algum modelo ideal (católico apostólico romano, protestante anglo-saxão etc.), mas como racionalidade que mobiliza e articula vários sentidos de acordo com determinadas redes sociais. Desse modo, essa teoria etnográfica produziria um *devoir* nativo, isto é, quando o discurso do nativo afeta o pesquisador que é compelido a perguntar pelos *sentidos* que subjazem à racionalidade do pesquisado.

Assim como “o símbolo dá o que pensar”,³ a afirmação de Latour conduz-nos à reflexão sobre a assimetria positiva entre ciências sociais e ciência da religião, relação hierárquica entre os campos que, no limite, projeta-se ao nível da relação entre pesquisadores e seus pesquisados. Para além do quadro teórico-metodológico de abordagem do campo religioso proposto pela antropologia, Latour projeta o problema para o nível do discurso acadêmico e da produção de saberes científicos, instigando-nos a ultrapassar “os limites da sociologia do conhecimento”, da epistemologia e das explicações consideradas verdadeiras:

O primeiro princípio de simetria oferece a incomparável vantagem de livrar-nos dos cortes epistemológicos, das separações *a priori* entre ciências “sancionadas” e ciências “proscritas”, e das divisões artificiais entre as sociologias do conhecimento, da crença e das ciências (Latour, 2008, p. 93).

Nesse sentido, nas ciências sociais⁴ as tendências teóricas e metodológicas mais recentes problematizam não apenas *assimetrias* entre sujeitos e objetos, pesquisadores e nativos, natureza e cultura e outras, como também as *assimetrias* produzidas positivamente na modernidade entre as ciências, umas legítimas outras contaminadas.⁵ Destarte, talvez fosse mais produtivo pensarmos que tanto as ciências sociais (sociologia, antropologia etc.) quanto à ciência da religião inscrevem-se num momento histórico da pesquisa em que certo acento fenomenológico desloca a atenção da *função* para os *sentidos* subjacentes às práticas rituais e aos discursos religiosos (mitos). Portanto, a pergunta pelos sentidos atribuídos e pela experiência religiosa requer, por parte dos pesquisadores, maior sensibilidade para com os termos de quem a descreve, assim como demanda conhecimento da linguagem religiosa. Ora, conhecer a linguagem para traduzi-la, para efetuar a transferência de sentido, requer a imersão no universo semântico religioso. Uma empreitada hermenêutica que levada a cabo conduziria pesquisador e nativo ao encontro de horizontes. Tal fusão dispensa a falácia da neutralidade e da objetividade científica pretendida por alguns sociólogos da religião. Uma interpretação qualquer que seja nunca é feita sem pressuposições. Tanto a compreensão quanto a interpretação são orientadas pela maneira como se coloca e pelo que objetiva a questão inicial (Ricoeur, 1969, p. 351).

II.

Ao argumentar que a sociologia da religião é “impuramente acadêmica”, Antônio Flávio Pierucci destaca o envolvimento de “religiosos praticantes” nos estudos de religião. A atuação desses profissionais implicaria que interesses religiosos estariam sendo aventados nos círculos acadêmicos, o que comprometeria a autonomia da sociologia da religião por meio de uma “contaminação da prática intelectual” que objetivaria, no limite, a valorização da religião. Essa situação resultaria na descredibilização das ciências, cuja característica idealmente seria a de pertencer à esfera intelectual autônoma. O envolvimento de “sociólogos religiosos” na pesquisa de religião poderia impedi-la de se efetivar como puramente acadêmica, tendo em vista o elo *afetivo-existencial* desses pesquisadores, que contribuiria para certa confusão entre teologia e sociologia (Pierucci, 1999).

Exposições explosivas como essa revelam como questão central uma disputa epistemológica, mas também a corrida pela abordagem do objeto, como se ainda fosse o tempo da conquista e da exploração de territórios inóspitos a serem descobertos e revelados para o mundo, o acadêmico. Esse legado colonialista da sociologia e da antropologia das primeiras tradições, da ciência positiva, destaca o pressuposto racionalista segundo o qual ciência se faz observando o objeto externamente como se observador e observado não estivessem inscritos numa historicidade que, se não propicia o completo compartilhamento de mitos, de símbolos e de ritos, no limite, favorece a aproximação e a imersão no universo semântico um do outro.

Conforme Sanchis, por definição o cientista é um *relativizador*, isto é, aquele cuja suspeita como critério metodológico o norteia no desenvolvimento da pesquisa. Essa noção, que de certo modo generalizou-se no meio acadêmico, ganhou força nos séculos 16-18, quando o saber científico e, portanto, *saber válido*, tornou-se aquilo constatado e comprovado pelas ciências naturais ou empiricamente. Essa noção de saber lógico, matemático e confiável se estabeleceu por causa do valor dado ao empiricismo, que em meados do século 17 surgiu na história como único meio de se obter a verdade acerca do mundo e das coisas que o compõem. Portanto, a *descrença* surge no âmbito do chamado encolhimento da religião e da ascensão da razão, que pressupõem uma ciência esquadrinhadora.

Do outro lado, coloca-se o objeto, o sujeito religioso, o fiel, o nativo, o agente, o leigo. Todos termos que fazem referência ao indivíduo cuja fé e vivência religiosa o caracterizam como a alteridade. Tal caracterização estabelece uma linha divisora entre cientista e seu objeto, como se entre eles houvesse distinção segura e, mais ainda, como se o primeiro pudesse exercer uma relação de controle sobre o seu objeto por meio do conhecimento que extrai dele e que o conforma. Todavia, na ciência da religião como nas ciências sociais, tal divisão revela-se pouco produtora, visto que o dinamismo da linguagem religiosa não lhe permite aprisionar por meio de modelos, de categorias e de conceitos.⁶

Discutir a identidade acadêmica da ciência da religião explicitando *aproximações* e *distanciamentos* em relação às ciências sociais, portanto, colabora tanto para a legitimação dessa área do conhecimento, quanto promove o esclarecimento de seus contornos epistemológicos. Trata-se de uma discussão a

respeito da definição do seu método, se *ciência* ou *ciências*, e do seu objeto, se *religião* ou *religiões*. Um “exercício acadêmico em direção aos fundamentos” do campo. Tal debate envolve a relativização das polaridades que colocam de um lado, religião como “todo coerente: totalidade e transcendência, e as ciências (sociais) com pretensões de decompor a primeira em um conglomerado de contingências socioculturais, historicamente produzidas e transformadas”, do outro lado (Camurça, 2008, p. 35).

Sabe-se que a ciência da religião no Brasil ocupa um espaço que é compartilhado com a teologia e, embora, constituam-se a partir de lugares diferenciados, no contexto dos anos 1970-1980 receberam forte influência do materialismo histórico, assim como as ciências sociais, que contribuiu para o desenvolvimento de pesquisas empíricas de recorte marcadamente sociopolítico.

Essa *afetação* politizada da ciência da religião aponta a historicidade dos seus pesquisadores tanto quanto o envolvimento com o seu objeto, a religião. Como propôs Jeanne Favret-Saada (2005, p. 159), diferente da observação participante cujo acento é maior sobre a observação, ser afetado pelo que faz sentido para os nativos não equivale à empatia. Antes, trata-se de efetivamente estar no lugar do nativo, participando do que o afeta a ponto de ter seu próprio quadro de referências mobilizado. Tais *afecções* não tornam o cientista da religião ou a ciência da religião mais ou menos credibilizada em relação a outras ciências, igualmente afetadas.

Antropólogos podem “ouvir os tambores dos mortos” (Goldman, 2003) assim como cientistas da religião podem ou não ter ascendência religiosa. Sendo assim, teria maior ou menor rendimento para a pesquisa uma experiência religiosa, “pregnante de emoção”? “O que a religião pode fazer pelas ciências sociais?” Durma-se com esse barulho!

O que deve estar em jogo são as *mutações essenciais* da experiência religiosa, o movimento do campo religioso nos seus interstícios. O discurso positivo da ciência não deveria interessar mais do que o que fala o nativo e quais instrumentos teóricos e metodológicos podem ser mobilizados para se realizar a mediação cultural ou, nas palavras de Geertz, a transferência de sentidos. Para desconstruir as assimetrias entre as ciências sociais e da religião e, entre pesquisadores e os saberes religiosos, vale retomar a inversão de Velho sobre o que a religião pode fazer por nós e a “tradução num sentido forte”: a “via de mão

dupla em que aquilo que é traduzido *afeta* a linguagem para a qual é traduzido e é afetado pela tradução” (Velho, 2008, p. 238). Isso demanda mudança de postura dos cientistas, isto é, prescindir da posição privilegiada colocada pela “oposição forte entre conhecimento reflexivo e conhecimento prático” (Velho, 2008, p. 239).

Uma proposta seria a *intercomunicabilidade* entre as ciências sociais – e seus métodos histórico-culturais para a compreensão da religião – e a ciência da religião para a descrição do fenômeno religioso, com base em experimentos relacionados à *experiência* e à *linguagem religiosa*. Desse modo, mais do que caracterizá-la como disciplina unitária ou como campo disciplinar, importaria à ciência da religião aproximar-se do campo religioso considerando-o não como derivação de outras realidades determinantes, a saber, a política, a economia, a cultura etc. Seria mais proveitoso constituir um saber, conforme propõe a antropologia contemporânea, *a partir de dentro*, isto é, em *seus próprios termos*. Assim, perceber a centralidade da *comunicação* como instrumento que notabiliza a fala do outro como verdadeira e racional. Postura que requer a abordagem do campo religioso por intermédio da hermenêutica compreensiva que não exige do pesquisador que abdique de seu estoque de referências, tampouco que esvazie o sentido das expressões locais. Trata-se de “(...) captar o Sagrado a partir da experiência religiosa do crente e, então, formular descrições acuradas dela” (Kristensen, 1960, p. 23).

Deste modo, primeiramente, ciência da religião e ciências sociais se aproximam na medida em que admitem que tanto uma quanto a outra requer o uso de interpretação, portanto, são ciências hermenêuticas que exigem revolver e experimentar os possíveis significados daquilo que pesquisam. Segundo, na relação que se estabelece entre cientista e aquilo que se estuda, um e outro saem deformados, visto que não existe a possibilidade de aproximação do “objeto” sem que pressupostos anteriores e existenciais norteiem a sua abordagem. Ambos estão inscritos num universo semântico e são agentes produtores diacrônicos. Isto nos conduz necessariamente à rejeição dos termos opostos sujeito e objeto, pois pressupõem a ideia de que o primeiro age sobre o segundo, quando o que se coloca no processo de investigação é uma *relação* que pressupõe mutualidades. A *compreensão prévia* que o cientista carrega consigo é alterada na abordagem do objeto, aos seus olhos ele se transforma, se ressignifica e, assim, torna-se outro. Importante notar que em ciência da religião, o que se investiga é um *campo* que

por definição está em movimento constante. *Campo religioso* é o lugar em que forças estruturantes em contato disputam legitimidade e o *campo* é onde se estabelecem negociações entre diferentes vozes sociais.⁷

Assim seria mais adequado colocar a *relação* de investigação em termos de *sujeito e sujeito*. Se admitirmos esse movimento como via de “mão dupla”, instaura-se um ponto de distanciamento entre a ciência da religião, área em franco processo de autonomização, e as correntes científicas positivas, o que implica a possibilidade de produção de conhecimento que não reponha binarismos, isto é, a possibilidade de uma ciência não-positiva.

2. Concluindo

O cientista, como o religioso, é constituído por certo quadro de referências, de imagens, de símbolos, de noções, de círculos hermenêuticos em que funda e significa o mundo e a existência. Quando não-religioso, o cientista enfrenta outro quadro de referências, esse, também constituído, em certa medida, de linguagem religiosa (um ateu ao professar não-crença em Deus, o faz a partir das referências de divindade que tem disponíveis em seu tempo). Sua tarefa primeira é a tradução desse quadro, o que requer a interpretação de outro conjunto de conteúdos repletos de sentidos peculiares. A primeira atitude frente a esse quadro é entendê-lo não em termos de verdades e mentiras, mas como conteúdos autônomos que visam à significação do mundo e da existência por meio de outra lógica. Por conseguinte, constata-se somente a diferença das lógicas e não a hierarquização delas. Não se trata de apenas relativizar os discursos, mas compreender que os conhecimentos e as verdades alegadas como absolutos são, de ambos os lados, construtos matizados na história, portanto, limitados por determinadas situações como língua, tempo, espaço, relações de poder etc.

Assim sendo, verdades são produzidas no interior de relações histórico-sociais específicas. Cada indivíduo, portanto, ao conhecer, ao nominar e ao classificar tende a estabelecer conhecimentos a partir de quadros com os quais organiza seu mundo e sua experiência no mundo. As verdades são relativas à linguagem e ao horizonte hermenêutico de quem as elabora. Outro intérprete acerca do mesmo objeto ou da mesma verdade pode concebê-la a partir de premissas diferenciadas. Se levarmos essa assertiva ao extremo, o problema da verdade tem origem no problema da linguagem. Ao invés de indicar fraqueza e

limitação do conhecimento científico, a pluralidade de perspectivas aponta para a riqueza do objeto, bem como levanta suspeita com respeito à concepção positivista de ciência (ainda predominante no Brasil). As perspectivas enriquecem o objeto ao mostrar que ele sempre excede o que se pensa sobre ele, de modo a instaurar um conflito de interpretações.

Isso efetivamente nos conduz à aproximação com as ciências sociais, especificamente, com a antropologia. Uma proposta de resolução para o problema da linguagem seria estudar a *verdade do relativo* ou a verdade do discurso religioso a partir de sua lógica interna. Essa atitude metodológica requer a imersão no universo semântico do religioso, o que estrito senso, não lhe garante completa compreensão, mas no limite, eleva os termos do nativo ao nível de discurso legítimo. O ponto de vista relacional sugere ir além da proposta de Geertz, para quem todos são nativos: sugere que todos são antropólogos, isto é, todos são produtores de sentido. Tal proposta metodológica inibe a acusação de que cientistas da religião são mais religiosos do que cientistas sociais e que esse envolvimento interferiria a objetividade da pesquisa, como se fosse possível completa neutralidade.

Vale notar que essa abordagem teórica, encampada pelas perspectivistas, tende à exacerbação do discurso nativo, o que é até admissível tendo em vista o lastro colonialista da disciplina antropologia. Todavia, o que se deve problematizar é se tal tendência não anularia a historicidade do pesquisador a ponto de torná-lo a-crítico. Ainda que o caminho seja inverso em relação ao discurso científicista, a intenção que subjaz a esta abordagem é a mesma: a objetividade. Se no científicismo isto se dá pela simples anulação da história e da temporalidade do nativo, neste último caso, o antropólogo radicaliza de tal modo a relevância dos termos nativos que anula seu lugar na história.

A despeito de reconhecer os limites de suas categorias e elevar o discurso nativo ao estatuto epistêmico, a compreensão do que se diz pressupõe uma linguagem mediadora, uma tradução. Se levarmos ao extremo a desregulamentação das ciências hermenêuticas a ponto de dispensar seu uso, tanto aqui como no científicismo, a temporalidade própria do pesquisador é anulada e isso implicaria a perda da dimensão dialógica presente no encontro dos dois horizontes. Sendo assim, o que deve-se pretender é a abertura, tanto em relação ao pesquisador e seus pressupostos quanto no que tange ao pesquisado.

A abertura configura-se como condição de possibilidade para o trânsito, a visibilidade e a transformação das concepções prévias que marcam todo o horizonte de compreensão.

Ora, aqueles que acusam cientistas da religião de religiosos, ao tratar das restrições que essa situação impõe ao tratamento da religião, pensam estritamente a partir dos modos religiosos de matriz cristã que compõem o campo religioso brasileiro. É curioso que, em geral, não problematizam o fato de que antropólogos que estudam candomblé sejam, muitos deles, iniciados, de que estudiosos do futebol sejam viciados em estádios, de que capoeiristas sejam estudiosos da capoeira, de que sociólogos urbanos vivam nas metrópoles etc. Ao contrário, muitos desses estudos são considerados legítimos porque haveria um conhecimento legítimo proporcionado pelo compartilhamento do universo semântico. Se esse princípio é válido, também o cientista da religião, sociólogo, antropólogo ou outro qualquer que tenha tido vivência religiosa pode sentir-se livre para abordar o campo religioso, tendo em vista a possibilidade de estudá-lo nos termos de sua lógica interna. Isso tem como consequência o enriquecimento dos estudos por meio do conflito de interpretações. Deixar-se influenciar pelo tema estudado, isto é, ser afetado, não resulta simplesmente a contaminação da pesquisa. Toda relação é constituída de *afecções*.

Desse modo, se cientista relativizador ou não, o que está em jogo é o *contato* e, tanto para o relativizador como para o cientista que tenha envolvimento com a religião, o exercício proposto por Roberto Da Matta ainda é válido: estranhar o que é familiar e transformar o que é estranho, em familiar. Desse modo, a participação como instrumento metodológico que integra nossas construções teóricas sobre o campo religioso consiste num tipo de atividade que não exclui a afecção pelas *experiências* religiosas contemporâneas, mesmo porque tal atitude também significa a alteração da própria experiência religiosa.

A emoção, a efervescência induzida e experimentação polivalente constituem o campo religioso brasileiro e, por conseguinte, representam racionalidades a serem, dentro das possibilidades, compreendidas. Se entendermos por concepção prévia certo conjunto de saberes do qual o pesquisador não prescinde, cuja postura metodológica rejeita a abertura, a dúvida, a crítica e a reformulação, a pesquisa deve ser livre de premissas. Um trabalho de pesquisa elaborado nessas condições aponta conteúdos e fins

apologéticos, isto é, quando a vontade de julgar se sobrepõe e antepõe à vontade de compreender. Um critério não-objetivista plausível para efetivar a pesquisa seria a abertura para que pressupostos religiosos e outros sejam reformulados. Neste sentido, o caráter relativizador da ciência cumpre sua função, uma vez que mostra como concepções prévias não são verdades eternas e estáveis, mas estão em constante reformulação.

Referências bibliográficas

BULTMANN, Rudolf. *Crer e compreender, artigos selecionados*. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1986.

BOURDIEU, Pierre. A dissolução do religioso. In: BOURDIEU, Pierre. *Coisas Ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

CAMURÇA, Marcelo. Ciência da religião, ciências da religião, ciências das religiões? In: *Ciências sociais e Ciências da religião*, polêmicas e interlocuções. São Paulo: Paulinas, 2008.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1988.

_____. Tempo e tradição, interpretando a antropologia. Disponível em: <<http://search.4shared.com/q/1/%22tempo%20e%20tradi%C3%A7%C3%A3o%22>>. Acesso em: 28/10/2010.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. *Cadernos de campo*, São Paulo, PPGASUSP, vol. 13, jan.-dez, 2005 [1990], p. 155-161.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989a.

_____. *O saber local, novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2006b.

GOLDMAN, Márcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos: etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de antropologia*, São Paulo, FFLCH-USP, vol. 46, nº 2, 2003, p. 445-476.

KRISTENSEN, W. Brede. *The meaning of religion, lectures in the phenomenology of religion*. Trad. John B. Carman. The Hague: M. Nijhoff, 1960.

LATOUR, Bruno. *Entrevista*, por uma antropologia do centro. *Mana*, 10(2), 2004, p. 397-414,

_____. *Jamais fomos modernos*, ensaio de antropologia simétrica. Trad. Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2008 [1991].

PIERUCCI, Antonio Flávio. Sociologia da religião, área impuramente acadêmica. In: MICELI, Sérgio (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. Sociologia 2. São Paulo, Sumaré: ANPOCS, CAPES, 1999.

RICOEUR, Paul. *The Symbolism of Evil*. Boston: Beacon Press, 1969.

SANCHIS, Pierre. Estudos de religião, academia e instituições religiosas, um diálogo em construção. In: SOUZA, Beatriz Muniz de; GOUVEIA, Eliane Hejaij;

JARDILINO, José Rubens Lima (Orgs.). *Sociologia da religião no Brasil*. São Paulo: PUC/UMESP, 1998.

VELHO, Otávio. O que a religião pode fazer pelas ciências sociais? In: TEIXEIRA, Faustino. *A(s) ciências(s) da religião no Brasil*, afirmação de uma área acadêmica. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

¹ Em 1957, em texto intitulado “Será possível a exegese livre de premissas?”, o teólogo alemão Rudolf Bultmann iniciou sua elaboração com resposta afirmativa para essa questão, caso “livre de premissas” significasse não haver pressuposições influenciando sobre os resultados da exegese. Adiante, ele afirmou: “Em outro sentido nenhuma exegese está livre de premissas uma vez que o exegeta não é nenhuma *tabula rasa*, mas aborda o texto trazendo consigo certas perguntas, isto é, abordando-o com certo enfoque, além de ter certa noção do assunto de que trata o texto” (1986 [1957], p. 223). Nesse sentido, perguntamos se seria possível uma relação com o objeto isenta de pressupostos; dito de outro modo, é possível ao cientista da religião, sociólogo ou antropólogo uma interpretação de seus dados etnográficos que prescindia do seu estoque ou quadro de referências?

² Nos termos de Geertz (2006b, p. 20), *tradução* consiste em “mostrar a lógica das formas de expressão deles [os nativos], com nossa fraseologia” semelhantemente ao processo segundo o qual um crítico explicita um poema.

³ Referência à conclusão do livro *The Symbolism of Evil*, intitulada “The Symbol Gives Rise to Thought” de Paul Ricoeur.

⁴ Em especial, no debate antropológico que tem sido desenvolvido principalmente por Philippe Descola, Latour e Viveiros de Castro (Latour, 2004, p. 399).

⁵ “Os pressupostos da sociologia do conhecimento jamais teriam intimidado por muito tempo os etnólogos se os epistemólogos não houvessem elevado a nível de princípio fundador esta mesma assimetria entre as verdadeiras ciências e as falsas. Apenas estas últimas - as ciências “proscritas” - podem estar ligadas ao contexto social. Quanto as ciências “sancionadas”, apenas se tornam científicas porque separam-se de qualquer contexto, qualquer traço de contaminação, qualquer evidência primeira, chegando mesmo a escapar de seu próprio passado” (Latour, p. 92).

⁶ A linguagem religiosa é constituída de símbolos, os quais apresentam-se segundo três dimensões: cósmica, onírica e poética. A inteligibilidade dos símbolos, portanto, está envolvida por essas três possibilidades de interpretação. Contudo, não circunscrita, visto que dessas realidades derivam uma série de significações. A manifestação simbólica caracteriza-se por uma *matrix* de sentidos simbólicos que as palavras escondem e revelam ao mesmo tempo. Os sentidos que podem ser atribuídos a “Céu”, por exemplo, não cessam. “Céu” pode *manifestar* a ideia de sagrado, bem como *significar* o mais alto, o elevado, o imenso, o poderoso, o ordenado, o soberano, o imutável e outros. A manifestação por meio da coisa, palavra, é como “a condensação de um infinito discurso”. A concreção na coisa é a contrapartida da sobretaxa de inesgotáveis significados, os quais têm ramificações éticas, políticas, cósmicas etc. (Ricoeur, p. 10-11).

⁷ Campo religioso é: “(...) um espaço - o que eu chamaria de campo - no interior do qual há uma luta pela imposição da definição do jogo e dos trunfos necessários para dominar nesse jogo. Colocar logo de saída o que está em jogo nesse jogo seria suprimir as questões que os participantes levantaram aqui porque elas realmente se colocam na realidade, no espaço dos médicos, dos psicanalistas, dos assistentes sociais, etc. E levar a sério essas questões, em vez de considerá-las resolvidas, significa recusar as definições anteriores do jogo e do que está em jogo; significa, por exemplo, operar uma mudança absolutamente radical em relação a Max Weber, afirmando que o campo religioso é um espaço no qual agentes que é preciso definir (padre, profeta, feiticeiro, etc.) lutam pela imposição legítima não só do religioso, mas também das diferentes maneiras de desempenhar o papel religioso. (...) todo campo religioso é o lugar de uma luta pela definição, isto é, a delimitação das competências, competência no sentido jurídico do termo, vale dizer, como delimitação de uma alçada” (Bourdieu, 1990, p. 119-120).

Recebido em 11/11/2010, revisado em 21/12/2010, aceito para publicação em 10/01/2011.