



Ainda a controvérsia sobre a natureza da Ciência da Religião

An ongoing controversy about the nature of Science of Religion

Eduardo R. Cruz*
Scott Randall Paine**
Silas Guerriero***

Um livro, dois paradigmas e muitas tarefas pela frente

Eduardo R. Cruz

No que tange ao campo da Ciência da Religião, podemos dizer que a situação do Brasil é duplamente *sui generis*: primeiro, porque é talvez o único país da América Latina com um conjunto sólido de programas de pós-graduação exclusivamente voltado à Ciência da Religião; segundo, porque há uma constante indecisão quanto à postura *insider/outsider* (ou ao par explicação/interpretação) quanto a opções epistemológicas e quanto às posturas novas sendo elaboradas em centros de pesquisa mais tradicionais no exterior.

Aqui, procuramos refletir sobre essa peculiaridade, ao aproveitar a oportunidade do convite feito ao prof. Scott Randall Paine (filosofia da Religião, UNB) para elaborar uma resenha sobre uma importante obra na área de Ciência da Religião, *Contemporary Views on Comparative Religion*, ed. P. Antes, A. Geertz, M. Rothstein, publicada em 2016. Trata-se de um *Festschrift* homenageando o prof. Jeppe Sinding (Tim) Jensen. Este conceituado pesquisador em nossa área, conhecido por seus estudos especializados, por obras mais gerais sobre método e teoria no estudo da religião e por seu papel na IAHR, suscitou o convite dos editores a trinta e cinco pesquisadores, para que falassem de seus conhecimentos que de alguma forma incidissem sobre o tema “religião comparada hoje”.

Não pretendo sumarizar a obra, algo que é feito com competência pelo prof. Paine. O volume é bastante diverso, assim como é a área de Ciência da Religião hoje, como que se vê no site que o divulga: “Este volume celebra a diversidade e as abordagens multi-metodológicas no estudo comparativo da religião, ao incluir capítulos de

* Professor titular do Departamento de Ciência da Religião da PUC-SP. Contato: erodcruz@pucsp.br.

** Professor Associado IV de Filosofia da UnB. Contato: srpaine@gmail.com.

*** Professor Associado do Departamento de Ciência da Religião da PUC-SP. Contato: silasg@pucsp.br.

cnho empírico e teórico”². Mas, como o prof. Paine corretamente aponta, há algumas premissas em comum, como, por exemplo, a suspeita relativa à toda a tradição da “fenomenologia da religião” clássica (Eliade incluído) e do discurso “religionista” (aquele que provê um conhecimento que também tem como intenção o exaltar “o religioso” em geral ou uma religião em particular).

Essa situação me fez lembrar de um artigo de alguns anos atrás, escrito pelo missiólogo e cientista da religião alemão (que, todavia, lecionou na Escola Superior de Teologia de São Leopoldo), Hermann Brandt, intitulado “As ciências da religião numa perspectiva intercultural. A percepção oposta da fenomenologia da religião no Brasil e na Alemanha” (BRANDT, 2006). Nessa obra, o autor mostra o ultrapassamento da fenomenologia na Alemanha, de modo mais ou menos radical, aberto, entretanto, à possibilidade de novas fenomenologias com maior embasamento empírico. Em contraste, o autor aponta que no Brasil ainda se aceita tal tradição como o modo próprio de se estudar a religião. Ele sugere que os pesquisadores brasileiros tendem a desdenhar das contribuições recentes em centros de pesquisa mais bem estabelecidos e continuam a usar de modo não problemático autores tradicionais como Eliade, Otto, Severino Croatto etc.

Não sei o quanto a situação mudou de 2006 para cá, mas uma atitude ainda permanece: o receio (legítimo) de que os estudos seculares, científicos e em terceira pessoa da religião acabem por reduzi-la apenas a um simulacro do que ela efetivamente é, algo que tornaria ininteligível o apego de pessoas sensatas a ela. A pergunta que subjaz é “como chegar ao que *realmente* a religião é” sem recorrer a essencialismos que inibem a pesquisa científica? Qual o papel do conhecimento gerado em primeira pessoa (autorreflexão) e em segunda pessoa (atitudes empáticas ligadas à corrente interpretativa alemã) no estudo da religião em um ambiente acadêmico? Como encarar hoje a postura adotada no fim do século XIX, de separar explicação (típica das Ciências Naturais) e interpretação (típica das Humanidades)? É possível que a Filosofia da Religião tenha algo a acrescentar à dita “Ciência da Religião”, lembrando de que estamos, afinal de contas, tratando do humano e de sua dimensão espiritual? Ou, talvez, devêssemos seguir o que indica o cientista da religião Robert McCauley, no trabalho cujo subtítulo é revelador: *Explanatory pluralism and the cognitive science of Religion: Or why scholars in religious studies should stop worrying about reductive elimination of the religious and why cognitive science poses no threat to religious Studies* (McCauley, 2014).

Talvez por isso que nunca se tenha achado um nome adequado para o espectro de estudos que versam sobre o conjunto de fenômenos que denominamos de “religião”, sem ser confessionalmente teológico.

Como o próprio Scott Paine (em comunicação pessoal) argumenta, a *Religionswissenschaft* parece significar para o alemão qualquer estudo organizado, ou qualquer conjunto de saberes inter-relacionados e metodologicamente estruturados, que dizem respeito à realidade religiosa. Mantêm, com certeza, toda a *Wissenschaftlichkeit* desejada por uma empreitada cognitiva que não se submete a “atos de fé religiosa” quaisquer, mas a interdisciplinaridade exigida pela matéria também evita que qualquer

2 <https://www.equinoxpub.com/home/contemporary-views-comparative-religion>

“ciência” (no sentido anglo-saxônico e mais estrito) pretenda produzir conclusões definitivas sobre religião.

Nossa palavra românica “ciência”, embora inclua as “Ciências Sociais ou Humanas” (mas não sem ambiguidades e usos conflitantes), destaca a ambição de qualquer boa ciência, a saber, de chegar a fundo do assunto em pauta e explicá-lo. Costumamos, na cultura moderna, atribuir à ciência, neste sentido, a “última palavra” sobre a matéria estudada. Qual seria assim a ambição subjacente ao uso da expressão “Ciência da Religião” aqui no Brasil? Mais: como assegurar que os “saberes inter-relacionados e metodologicamente estruturados” a que Paine se refere são realmente saberes, e não apenas opiniões, ideologias ou mistificações?

São questões intrigantes e que despertam paixões e, por isso mesmo, devem ser discutidas com mais profundidade na comunidade brasileira de pesquisadores da religião. Assim sendo, além de apresentar a bem formulada resenha do prof. Paine (com o título *Explaining religion, again*), solicitamos ao prof. Silas Guerriero que formulasse um contraponto (intitulado *O tabu da religião e suas implicações no processo de investigação científica*), no intuito de oferecer ao leitor da REVER subsídios para desenvolver seu próprio juízo. A razão da escolha é que o prof. Silas, além de ser autor de um dos capítulos da obra resenhada, tem também oferecido ao leitor brasileiro diversos artigos que discutem a cientificidade da Ciência da Religião e os desafios que enfrentamos na academia nacional.

Referências:

BRANDT, Hermann. As ciências da religião numa perspectiva intercultural. A percepção oposta da fenomenologia da religião no Brasil e na Alemanha. *Estudos Teológicos*, v. 46, n. 1, p. 122-151, 2006.

MCCAULEY, Robert. 2014. Explanatory pluralism and the cognitive science of Religion: or why scholars in religious studies should stop worrying about reductive elimination of the religious and why cognitive science poses no threat to religious Studies. In: XUGALATAS, Dimitris; MCCORKLE, William (Orgs.) *Mental culture: classical social theory and the cognitive science of religion*. London: Routledge, p. 11-32.

Explaining religion (again)

Scott Randall Paine

Review of *Contemporary Views on Comparative Religion*, in Celebration of Tim Jensen's 65th Birthday, ed. P. Antes, A. Geertz, M. Rothstein. 1 ed. Sheffield: Equinox Publishing Ltd 2016. 438 pages. ISBN-10: 1781791392

Until recently, the foremost claimants of an inherent right to escort the whole unwieldy universe of religious reality – no longer academically entrusted to theologians – into their own, private domain, compare its varieties and subject it to their own sovereign methods, have been the social sciences. With their coming-of-age in the late 19th century, “scientific” study of religion began to try its hand at exploring a world into which only believers had dared to venture before. And these were only the first of many forthcoming attempts to understand religion in non-religious ways. The present collection of essays endeavors to provide a *tour d’horizon* of what early 21st century specialists in the area have to say about the nature and history of these attempts.

In recent decades two new fields – this time from the *natural* sciences – have suggested they might have the tools that could take us to the root of the matter. The so-called cognitive sciences have offered new insights into how religion registers within the intricacies of brain chemistry and neurology. And then the life sciences, including evolutionary psychology, have likewise pointed to their paradigms as perhaps uniquely suited to trace the genealogy of religious phenomena and expose to view their elusive etiology. Some have even suggested the cognitive sciences may have shown to us, at long last, *what* religion *really is*, namely: neurological activities productive of certain patterns of behavior; and that with this conquest in place, natural selection can then explain *how* we came to evolve such cerebral activities, and behave in such ways, to begin with.

The pretense that such analyses constitute pure, disinterested science is open to question, of course. The very formulation of these theses of cognitive science and the explanatory models of natural selection are themselves also neurological activities, and would equally – by the very universal claims of the method – require subjection to the same laws of natural selection. If religion were ever thus proved to be “just” certain kinds of brain chemistry produced by evolutionary imperatives based on survival value, then (somewhat embarrassingly), cognitive and evolutionary theory itself would also be revealed as “just” chemistry and evolution in action. Pressing hard epistemic claims on such a soft basis holds little hope for the kind of certitude sought.

Contemporary Views on Comparative Religion, a festschrift for Tim Jensen, scholar of religion at Leibniz University in Hanover, divides its 35 short chapters into six parts: 1. The Comparative Study of Religion; 2. Conceptions of Religion and the “Religious”; 3. Religion and the University; 4. Comparative Religion, Education and Schooling; 5. Religion, Society, State, Law and Rights; 6. Empirical Studies and Research Perspectives.

The first part provides a sampling of the somewhat endogamous discussions within the contemporary academy as to where the various approaches to comparative religion have finally led us: beginning with 19th century emphasis on texts, philology and history, often generating crude, upward evolutionary models leading in one way or the

other either to modernity or to one consummate faith (usually Christian); on through a popular early- and mid-20th century presumption of some sort of amorphous religious reality “out there” (the “sacred”, “numinous” or “archetypal”, for instance, in R. Otto, C.G. Jung or M. Eliade), inviting phenomenological description to catalogue its multiple dialects of expression, not without heavy borrowings of method and field study from the social sciences; and finally to the present-day emphasis on the search for cognitive, semiotic, rhetorical and Darwinian tools enabling the newly isolated and (for most contributors to this volume) quintessential object of study—i.e. *religious behavior*—to be analyzed into its basic structures through the cognitive sciences and then traced in its causal pedigree through evolutionary psychology. With a few articles focusing on influential recent theories (chs. 1, 2, 6 and 7), and attempts to bring “science”, *stricto sensu*, back to the table (chs. 3 and 5), or to bring recent rhetorical theory to bear upon the study (ch. 4), the emphasis is clearly on “the behavioural and cognitive defaults identified by evolutionary psychologists and cognitive scientists”. (43)

The second part tackles the challenge of defining the protean *je ne sais quoi* we call religion. Inevitable nods are made to anthropology (especially to C. Geertz’ influential definition: a “system of meanings”, ch. 8), also proposals of secular accesses to religious experience (ch. 9), current problems and controversies in fashioning a definition (ch. 10), and a plea for resetting the problematic of phenomenology by prescinding from personal experience and attending instead to experimental field work (ch. 11). This part concludes with chapters on new strategies for marking off the religious field of study itself (chs. 12-13). Some attempts at stabilizing the object sufficiently to make a definition possible will invoke Wittgenstein’s “family resemblance”, or prototype theories, but even here, reference to transcendence (however indirect) remains “in the family”, as it were. For instance, we still find the well-known and much-quoted remark that “...whatever the theoretical object may be [it] is assumed to have something to do with *culturally postulated* superhuman agents” (p. 136, my emphasis). Suspiciously sidelined is the crucial question whether, in the last analysis, it is culture (however defined) that ultimately produces and exhaustively accounts for religion, or—as most religious authorities of the great traditions would insist—religion that, in far greater measure, generates culture. An unanalyzed presumption that the former is either obviously true or already abundantly documented lies tacitly behind most of the articles.

The third part of the book addresses the specifics of comparativism’s role in the modern academy. Donald Wiebe begins (ch. 14) with the programmatic declaration that “the only legitimate knowledge about religion in the academic context is scientific knowledge of the kind sought by the natural and social sciences.” (181) This contributor’s bold claim is part of his belief that such disciplines constitute “the benchmark of all genuine knowledge claims about the world and *all* that is in it.” (190, my emphasis) Problems of “fitting” religious studies into the diverse academic cultures of Japan, Denmark and Brazil discuss applications of and challenges to such absolute epistemic yardsticks (chs. 15, 16 and 18), along with a somewhat patronizing discussion of how to deal with believers and theologians who have somehow survived, despite the putative pan-scientistic appropriation of all that religion is and does (ch. 17). The summary dismissal of legitimate knowledge offered by religious adepts emphatically denies yesterday’s

religionists (and, of course, today's) any academic voice at all, for "theologians want to examine something that cannot be examined in an academic way." (214)

The fourth part of the collection draws our attention to concrete didactic questions encountered in schools in general, as also in wider areas of public education (ch. 19), but still in lockstep with the book's overall trajectory "towards a scientific study of religion that harmonizes with secular philosophy and its rules for argumentation". (256) The honoree's special contribution to this area is highlighted (ch. 20), the feasibility of a kind of "non-denominational religion" after the example of Japan and the U.K. is tested (ch. 21), and finally the strictly secular legacy of the French Revolution in France's emblematic attitude to faith is viewed as *sui generis*, but still instructive (ch. 22).

The fifth section turns to more juridical and political issues connected with our topic: the relevance of religion, its adherents and its experts in the courtroom (ch. 23); how male circumcision raises human rights issues beyond the pale of medicine (ch. 24); how even the study of ancient history (here Rome) can profit from more perspicuous modern interpretations of concepts such as religious tolerance (ch. 25); furthermore, problems with the much-used and -abused concept of pluralism as inflected both descriptively and prescriptively in current academic discussion (ch. 26); and finally a foucauldian discussion of Muslim presence in a post-apartheid South Africa (ch. 27), which is quite interesting.

The book's concluding essays are perhaps the most engaging, highlighting a few empirical case studies pursued in broad methodological agreement with the tenor of the preceding texts. Undisguised efforts to deconstruct the notion of god(s) and an immaterial order of reality (chs. 28, 29) still must concede that "superhuman beings... continue to be in the centre of religious discourse and practice in almost all religions". (384) The remaining six chapters feature individual projections of new paths to follow, ending with two studies (chs. 34, 35) proposing in the first case the book's only serious attention to academic contributions of "believers" (N. Söderblom and L. Massignon), in transcending comparative religion with overtures to an ethical mysticism that might allow a *theology* of religion to lift its head again, and in the second, a review of the collaboration between a famous historian of religion (R. Pettazzoni) and a scholar of religious philology (K. Marót), as suggestive of ways to keep the contributions of not only phenomenologists, but also historians of religion, somehow within the ambit of the new scientific focus.

Contemporary Views on Comparative Religion, in summary, is very useful for surveying the more innovative of the secular academy's current attempts to "get to the 'scientific' bottom" of the religious phenomenon. However, for all its protested inclusiveness (35 contributions!), there are strange omissions. W. C. Smith and J. Z. Smith are referenced; the hugely influential Huston Smith is not. Eric Sharpe's fundamental masterpiece on the subject at hand (*Comparative Religion: A History*, 2nd ed., 1986), however in need of updating, is footnoted just once. R.C. Zaehner, the Eranos Conferences, the prolific East-West Philosophers Conferences (rich in religious material), even the polemical perennialists – to mention just the most salient sources of alternative approaches – are nowhere to be found. The multiple, vocal and available intellectual witnesses from *within* the religious traditions are politely set to one side; after all, "they want to examine

something that cannot be examined in an academic way.” The blindly embraced thesis that “science” alone can tell us about what is real – disqualifying not only religious insights and experience but in like manner the vast cognitive capital of the arts, music and literature – should by now have lost some of its enchantment; after all, physicists are currently wrestling with the now accepted fact that some 95% of physical reality is largely unknown (so-called dark matter and energy), and evolutionary science itself is still very much a work in progress. Immensities and mysteries of cosmic reality are more on display today than ever before. Dragging outmoded scientism into the sphere of religious studies will only further dim the eyes of scholars that have already grown weary from critically squinting at religious light, and from trying, in vain, to map onto a two-dimensional surface a reality evincing multifaceted spiritual geometry .

A widely held view in many a university is that only those without religious conviction will possess the necessary objectivity not to fall—even if only subconsciously—into theological presuppositions or apologetic strategies. Believers, however, will tend to view “non-committed” observers as forever barred from the heart of the very phenomenon they scrutinize, like surveyors of musical scores and instruments who have never heard or played a note of music. If one insists on looking at a tapestry from the wrong side, or studying a stained-glass window at night, without the light of the sun, one will hardly succeed in convincing those who are viewing the tapestry aright, or admiring the brilliant colors of the Sainte-Chapelle at noon, that their eyes are deceiving them.

In one ironical way, however, the championed “outsider” approach to religion can still prove revealing. Many religious adepts can be shown on closer examination to be *only* “cultural” Jews, Muslims, Hindus or Christians, whose inner lives and deepest convictions lie athwart the tenets of the religion they externally profess. When studying *them* with all the apparatus of the methods outlined in the present book, one may well have covered the whole of the matter.

But viewing religion at its best and most fecund – from the Jain marble temples of Palitana to the Gothic churches of Europe; from the tens of thousands of orphanages, hospices, hospitals and schools run by Christian organizations to the soup kitchens of the Sikhs; from lives transformed by conversions to the multiply witnessed deeds of the saints, *sadhus* and buddhas of history – it is hard to gainsay that there is something more going on than what our empirical studies can ascertain. If a non-musical study of music might miss the mark about its beauty, or the non-aquatic study of H₂O fail to grasp its wetness, the non-religious study of religion might similarly slide past the heart of the subject under discussion – talking not even about it, but around it.

O tabu da religião e suas implicações no processo de investigação científica

Silas Guerriero

A leitura de uma obra de fôlego como *Contemporary Views on Comparative Religion* certamente suscita controvérsias. Para muitos, falar de religião é um tabu! Para os crentes, religião é algo do campo do extraordinário, quando não do sublime e maravilhoso. Utilizo o termo tabu, aqui, num sentido bastante lato. Quero apenas enfatizar que, no senso comum, tem-se o receio de falar algo sobre a religião que possa ferir seus propósitos mais nobres. A partir dessa perspectiva, a religião é compreendida como uma realidade que se distingue dos demais fatos da vida sociocultural e da existência humana em si. O reflexo disso, no campo acadêmico, aparece quando se considera a produção das Ciências empíricas da Religião como um reducionismo ineficaz, limitado e, acima de tudo, indevido. Desde a segunda metade do século XIX existe a preocupação em se tratar da religião como um componente comum da vida humana, ao lado da infinidade de situações que o existir humano proporciona. Assim, religião seria um componente cultural, um dentre vários outros. Por cultura entende-se, aqui, tudo aquilo que é produzido pelos seres humanos, independente de determinações biológicas, e que é transmitido de geração a geração por mecanismos educacionais. Enquanto elemento cultural, a religião, guardadas as especificidades inerentes, estaria ao lado da economia, da política, da sociedade, dos comportamentos, da arte e tantos outros aspectos da infinidade de produtos humanos.

Porém, a religião é vivenciada como algo a mais. Algo que vem dos mais profundos recônditos da realidade. Algo que fala, ou revela, as verdades últimas, sublimes e absolutas. Ora, como falar dessas verdades sem incorrer em profanações indevidas? Como podemos empreender o olhar necessariamente redutor da ciência para tentar compreender aquilo que é, por assim dizer, incompreensível? Alguns procuram tatear uma reflexão diferenciada, denominada também de científica, que consideram o *sui generis* religioso. Sendo fiel à postura de Rudolf Otto, um cientista da religião só poderia tratar da religião se também ele tivesse um dia experimentado o sabor, e o temor, do sagrado (Otto, 2007). A proposição de Otto foi uma resposta ao positivismo científico e afirmava que só uma perspectiva fenomenológica da experiência religiosa poderia auxiliar o pensador a desvelar os substratos mais subjetivos dos elementos não racionais da relação do ser humano com aquilo que se consideraria divino. Trata-se de um tateamento na medida em que se fala da religião, e principalmente do religioso, com muito cuidado para não ferir e profanar as verdades transcendentais. A metáfora do tabu, aqui utilizada, é significativa.

Aqueles que “ousam” falar da religião (do religioso?) a partir de fora são vistos como reducionistas que não conseguem captar o que a religião traz de mais verdadeiro. Afirmam que, diferentemente da economia ou até do campo das artes, ao se falar da religião a partir de uma perspectiva externa incorre-se numa fragmentação do olhar, numa pauperização indevida.

É tabu, também, porque nos acostumamos à ideia de que devemos manter um respeito incondicional a todas as religiões. Isso só faz sentido se entendermos a religião como algo externo ao ser humano, acima das nossas vicissitudes. Quando uma religião

é pernicioso, corre-se a afirmar que se trata do uso equivocado, feito pelos seres humanos, de algo (a religião) que deveria ser tido como superior. O resultado é que se acaba tomando um cuidado desmedido ao se falar de religião. Diferente de quando se fala dos demais atributos humanos.

Mas por que não procurar olhar para a religião de maneira científica como uma construção humana, sem incorrer em tabus? Parece que isso é fácil e que a resposta vai apontar para o fato de que os pioneiros da Ciência da Religião têm procurado fazer isso há praticamente um século e meio. Pode-se afirmar que Tylor (1976) já falava que as crenças eram construções da mente, embora esse pensador pioneiro tenha afirmado que as crenças eram produto de uma mente primitiva. Entretanto, já apontava para o fato de que essas estariam no campo das criações culturais. Pode-se responder que Durkheim (2000) já afirmava, no começo do século XX, que a religião era produto da sociedade, era um fato social que poderia ser medido e observado pelo pesquisador externo. Porém, a resposta não parece fácil. Dá-se a ver que continuamos pensando na religião como algo especial, profundo e especialmente revelador de uma verdade última.

Sem dúvida, não se trata de afirmar quem é que está com a razão. Ao que parece, ninguém é portador de uma resposta definitiva. Para o crente, essa verdade é passível de ser alcançada, bastando ter em mente a imensa diversidade das respostas encontradas para sairmos com uma única convicção: a de que podemos afirmar que o ser humano está sempre em busca da, e por vezes acredita ter encontrado, verdade absoluta. O estudo das religiões comparadas nos mostra exatamente isso, que a construção de mundos exteriores, de seres imateriais e da existência de uma dimensão da pessoa que permanece viva independente do corpo biológico fazem parte da nossa condição. Para os crentes, essa universalidade, embora travestida pela diversidade manifesta, é prova da existência dessa realidade outra. Para aqueles que buscam um olhar externo, crentes ou incrédulos, essas crenças podem ser explicadas por outras causas, internas à própria existência humana, sem recorrência a verdades superiores.

Um cientista não está preocupado em encontrar os fundamentos do sagrado, o elemento *sui generis* e transcendental das religiões. Estamos longe de uma ciência religiosa. Não existe uma preocupação com a veracidade daquilo que é preconizado pelas religiões. Em última instância, isso significa dizer que não se parte do pressuposto da existência de uma essência do sagrado ou de uma divindade. É famosa a colocação de Evans-Pritchard de que não se trata de o cientista ter ou não uma religião, pois este não está preocupado com a verdade ou falsidade do pensamento religioso na medida em que as crenças são fatos sociais.

Provavelmente nunca teremos uma resposta final sobre essas questões. Para o fiel religioso, a verdade última foi alcançada. Para o cientista, isso está longe de ser o caso. Faz parte dos próprios pressupostos científicos que os resultados encontrados pelo seu exercício são sempre temporários e passíveis de ser superados. Acrescenta-se a isso o fato de que a mente humana só é capaz de perceber a realidade a partir de suas limitações neurais. A ciência é produto da nossa mente. Nossa mente é limitada, portanto, a ciência será sempre limitada. Essa afirmação está longe de argumentar a favor ou a desfavor de uma visão religiosa. Apenas atesta nossos entraves. Para o crente, tal pressuposto é conclusão definitiva de que a ciência jamais chegará à verdade. Para o cientista, o argumento

é suficientemente instigador para novas buscas. Nada impede, e não necessariamente violenta a convicção dos fiéis, que se procure compreender aquilo que chamamos por religião com os conhecimentos científicos que temos à disposição num dado momento.

Essa é exatamente a proposta do livro *Contemporary Views on Comparative Religion*, organizado pelos cientistas da religião Peter Antes, Armin Geertz e Michael Rothstein, a partir de uma homenagem a Tim Jensen, presidente atual da IAHR (*International Association of History of Religion*) e por muitos anos seu secretário geral. Em sua resenha a esse livro, o prof. Scott Paine afirma que é difícil negar que na religião exista algo além daquilo que as nossas percepções sensoriais podem verificar. Utiliza como argumento as boas obras realizadas pelas religiões, como ajuda aos necessitados, orfanatos e hospitais além, é claro, das obras de arte e das ações de solidariedade encontradas infinitamente no campo religioso. Numa perspectiva interior, do *insider*, pode-se dizer que ele está correto. Para um crente, a religião sempre tratará dessa realidade que está além de nós, de algo que transcende nossas capacidades sensoriais por ser de outra natureza. Por outro lado, a partir do olhar distanciado, do *outsider*, a afirmação de Paine pode estar correta ou não. As mesmas limitações cognitivas e sensoriais podem ser entendidas como limitações da nossa própria mente, e não necessariamente tratar-se de algo sobrenatural. Isso vale para toda a realidade à nossa volta. Mas a proposição do autor não é totalmente correta se entendermos que a ciência é um caminho razoável para compreendermos o nosso mundo, religioso ou não. Mesmo considerando suas limitações, o conhecimento científico seria, talvez, a melhor ferramenta para compreender não apenas nossos comportamentos como também a realidade que nos circunda.

O olhar científico procura não fazer juízo de valor. Ao verificar as produções religiosas, é certo encontramos as boas obras, mas é possível nos deparar com muita hostilidade, violência e guerra também. A religião une, mas é também solvente (Pierucci, 2006). Ela aplaca as ansiedades, mas também provoca medos e temores. A religião provoca a solidariedade interna no grupo social, fortalece os laços sociais e estimula o compromisso. Para um crente, isso pode ser visto como as forças externas, divinas, que agem sobre o ser humano. Ao cientista da religião cabe olhar, com os recursos existentes à sua época, como pode explicar tais acontecimentos. A solidariedade de grupo, por exemplo, pode também ser explicada como um elemento adquirido no processo evolutivo da espécie e que proporcionou ganhos adaptativos (Sosis, 2000). A própria construção de sentido, elemento tão propalado como algo extraordinário proporcionado pelas religiões, pode ser também encarado como um mecanismo intuitivo (Kelemen, 2000). São apenas poucos exemplos que nos mostram que a ciência tem muito a dizer sobre as religiões ou o que quer que entendamos por religioso.

O livro ora resenhado é apenas uma amostra do que o estudo comparativo das religiões pode dizer nos dias atuais e que, sem sombra de dúvida, estará superada daqui a algumas décadas. Assim tem sido a ciência. Isso não invalida suas colocações, ao contrário. Trata-se de uma obra representativa, um verdadeiro estado da arte do que se produz no campo da Ciência da Religião nos dias atuais. Partindo de uma homenagem a Tim Jensen, os autores realçam não apenas aquilo que tem sido a preocupação desse pensador ao longo sua carreira, mas a perspectiva dos membros da IAHR e da comunidade acadêmica da Ciência da Religião em geral. Trata-se de procurar compreender

a religião com o arsenal científico disponível, sem partir de um pressuposto teológico e sem desmerecer seus conteúdos. Cabe ressaltar que, em todo o livro, não há uma crítica à religião em si e não há uma posição antirreligiosa por assim dizer, que negue estritamente o senso de conexão com uma realidade metaempírica. Faz-se o exercício próprio da ciência que é o de buscar explicações para aquilo que vivenciamos e experimentamos, que seja acessível empiricamente a qualquer observador preparado, mesmo que de maneira limitada e temporária.

Religião, tal qual se apresenta, é obra cultural. Assim, longe de qualquer tabu e sem receio de profaná-la, a Ciência da Religião aprofunda cada vez mais seus conhecimentos sobre seus significados e até mesmo sobre sua própria natureza.

Referências

ANTES, P; GEERTZ, A.; ROTHSTHEIN, M. *Contemporary views on comparative religion: in celebration of Tim Jensen's 65th birthday*. Bristol: Equinox, 2016.

DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

EVANS-PRITCHARD, E. E. A religião e os antropólogos. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER, v. 13, n. 1, Rio de Janeiro, 1986.

KELEMEN, Deborah. Beliefs about purpose: On the origins of teleological thought. In: CORBALIS, M.; LEA, S. *The descent of mind: psychological perspectives on hominid evolution*. Oxford; Oxford Univ. Press, 2000.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: ps aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo; Petrópolis: Sinodal: Vozes, 2007.

PIERUCCI, Antônio F. Religião como solvente. Uma aula. *Novos estudos CEBRAP*, 75, São Paulo, 2006. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002006000200008>

SOSIS, Richard. Religion and Intragroup Cooperation: Preliminary Results of a Comparative Analysis of Utopian Communities. *Cross-Cultural Research*, v. 34, n. 1, 2000. DOI: <https://doi.org/10.1177/106939710003400105>.

Recebido: 23 de maio de 2018.

Aprovado: 2 de setembro de 2018.