

Ciência da religião aplicada: quatro tipos ideais

*Paul Clemens Cavallin**

*Tradução de Adilson Skalski Zabiela
Revisão de Fábio L. Stern*

Nota do editor: Originalmente publicado como capítulo do livro *Religionens varp och trasor: en festskrift till Åke Sander*, organizado por Daniel Enstedt, Göran Larsson e Ferdinando Sardella e lançado em 2016 pela Skrifter & Författarna. A tradução foi gentilmente autorizada pelo autor. O método de citação, neste texto, foi adaptado às normas da REVER.

Introdução

Desde a sua origem no final do século XIX, a ciência da religião¹ tem sido marcada por tentativas de se diferenciar da teologia cristã, seu outro significativo². A ideia de um estudo científico sobre religião que busque conhecer os fenômenos religiosos com base em fatos empíricos está subjacente a tais tentativas, abstendo-se de julgamentos de valor e discussões metafísicas sobre crenças e práticas religiosas. Portanto, a ciência da religião é, antes de tudo, uma atividade da razão teórica, deixando a aplicação do conhecimento acadêmico a contextos extra-acadêmicos, como a política. Esse ideal, entretanto, provavelmente nunca foi totalmente mantido; se é que ele é possível (cf. Martin, Wiebe, 2012).

* Professor da Nord universitet (Noruega). Doutor em Religionsvetenskap (ciência da religião) (Göteborgs universitet, Suécia). ORCID: 0000-0002-5836-3539 – contato: paul.c.cavallin@nord.no

1 N.E.: Cavallin é um acadêmico que possui um entendimento mais plural da área, inclinado à nomenclatura brasileira “ciências da religião”. Na REVER, optamos por traduzir o termo sempre no singular, visto nossa perspectiva teórica sobre a disciplina. Caso os leitores optem pela nomenclatura plural, entretanto, atem para o fato de que Cavallin fala da aplicação de ciências, e não de religião aplicada. Logo, o termo “ciências da religião aplicada” não faz sentido para Cavallin. As alternativas seriam “ciências da religião aplicadas” ou “ciências aplicadas da religião”.

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

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

A isso, precisamos acrescentar a crescente importância e influência política da religião, que fez com que questões relativas à identidade religiosa e crença tivessem alta prioridade para os legisladores (cf. Toft, Philpott, Shah, 2011; Micklethwait, Wooldridge, 2009). Além disso, a transformação da universidade, que passou de mera instituição de ensino a um serviço público do motor central da sociedade da informação, tornou-se crucial a todas as suas partes – incluindo as humanidades –, que precisam fornecer provas de utilidade social ou correm o risco de ser cortadas de modo racional (Slaughter, Leslie, 1997)³.

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

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

No entanto, a adaptação da laicidade do Estado em alguns lugares agiu contra a institucionalização da ciência da religião, como no caso da Índia, que tem poucos departamentos de ciência da religião ou de religião comparada (Kumar, 2004; Narayanan, 2015). A discussão a seguir será, portanto, mais relevante para os países onde a disciplina está bem estabelecida, mas também será de interesse para aqueles que estão tentando expandir a ciência da religião em um novo território.

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

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

3 Existem muitas vozes defendendo as humanidades e a forma americana peculiar das artes liberais. Ver, por exemplo, Nussbaum (2010) e Hutner e Mohamed (2015).

A ciência da religião prática não somente percebe, descreve e analisa ações. Também lida com “processos de mediação” por diferentes meios de comunicação. Analisando realidades presentes e problemáticas, a ciência da religião prática quer facilitar realidades “melhores” no futuro a partir de ação refletida de problemas (componente normativo). Os interesses desta nova disciplina da ciência da religião são, entre outras coisas, pacificadores, humanizadores e conciliadores (Tworuschka, 2013, p. 579)⁴.

Curiosamente, Tworuschka relaciona explicitamente a ciência da religião aplicada (ciência da religião prática) a um componente normativo, que permite à disciplina distinguir entre realidades sociais “boas” (humanizadas) e “más” (desumanizadas). Tal movimento pode começar a dissolver a diferença entre ciência da religião e teologia; isto é, se um dos critérios para distinguir a ciência da religião como não sendo teológica for a sua neutralidade. Em 1993, e seu artigo *Utility, understanding and creativity in the study of religions*, Chris Arthur defendeu essa aproximação entre a ciência da religião e a teologia.

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

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

Intimamente ligada à questão da conveniência de se incluir preocupações normativas na ciência da religião está a questão de como tais valores devem ser inferidos. Ou seja, o cientista ávido por desenvolver a ciência da religião aplicada precisa enfrentar a questão da racionalidade do objetivo de aplicação. Como Wiebe indica, quando o cientista da religião assume a incumbência da relevância social, o perigo é que ela se torne uma arena de interesses extracientíficos conflitantes lutando pela hegemonia – em outras palavras, um campo de batalha ideológico.

A seguir, quatro versões de ciência da religião aplicada serão delineadas como base para uma discussão do movimento em direção à prática. Elas foram projetadas como

4 Para uma crítica, ver Koch (2010).

tipos ideais weberianos e não como representações detalhadas das posições reais de pesquisadores individuais. Reconheço que muitas abordagens estão fora deste quadro simplificado, mas acredito que ele ainda captura posições-chave.

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

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

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

Tipo ideal 1: Modernista

A versão modernista da ciência da religião deriva das características básicas da modernidade ou, mais corretamente, do modernismo, da afirmação ideológica dos processos de modernização⁵. Seus princípios importantes não são exclusivos da ciência da religião, são características da ciência moderna em geral e dos esforços para construir uma sociedade baseada na ciência.

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

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

Conectado ao julgamento do não empírico como incognoscível ou inexistente está a base problemática dos valores e normas, pois estes não podem ser simplesmente

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

leituras dos dados empíricos. A dimensão do dever, ou seja, o todo da práxis humana, perdeu seu fundamento em esferas e entidades supraempíricas, como Deus, os deuses, o destino, a lei eterna ou o intelecto supremo. O fundamento da moralidade e da prática humana parece, então, perigosamente próximo de ser irracional – valores baseados em sentimentos e desejos humanos são simplesmente sobrepostos a um mundo material neutro.

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

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

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

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

Esse é um modernismo antigo que influenciou muitos dos fundadores da ciência da religião. No entanto, com a nova vitalidade e relevância da religião no final do século XX, o argumento modernista se adaptou para considerar a religião como natural. Não apenas ela é um produto total de circunstâncias materiais, mas também está embutida na própria física humana, tipicamente no cérebro. O desenvolvimento teórico mais

notável dentro dessa nova linha de pensamento é a ciência cognitiva da religião⁶. A ideia de que, por meio da remoção gradual da imaturidade autoimposta (ou seja, a modernização), a humanidade perderia sua religião (ou seja, secularização), não é crível à luz do ressurgimento religioso simultâneo e da modernização crescente⁷. Se a liberdade em si não consegue garantir o desaparecimento da religião, então isso deve ser alcançado pela restrição da liberdade em nome da liberdade. A oposição básica dentro do esclarecimento entre liberdade e crítica, então, vem à tona.

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

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

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

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

Embora a investigação crítica tenha se tornado comum em outras disciplinas, ela ainda ofende a muitos cientistas de religião, que a denunciam como “reduccionismo”. Essa acusação visa silenciar a crítica. O fracasso em tratar a religião “como religião” – ou seja, a recusa em ratificar sua reivindicação de natureza transcendente e status sacrossanto – pode ser considerado heresia e sacrilégio por aqueles que se constituem como religiosos, mas é o ponto de partida àqueles que se constituem como cientistas da religião (Lincoln, 2005, p. 10).

O problema para o Estado secular é que é difícil fornecer uma racionalidade última para as suas normas legais e morais. A solução é um princípio realista básico, no sentido de que uma sociedade esclarecida (científica) requer que as decisões sobre ações

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

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

comuns se baseiem em fatos empíricos; alegações supraempíricas são *data non grata*. Da mesma forma, o princípio realista restringe o objetivo ao mundo material empírico. A aplicação básica da ciência da religião modernista é, portanto, manter a religião fora da arena pública, mostrando de que maneiras ela é irracional, baseada em uma imaginação desenfreada ou em instintos evolucionários exagerados. Por exemplo, Dennett (2006, p. 28) defende um estudo naturalista da religião, que quebra o encanto lançado pelas religiões. A defesa de Dennett para uma ciência da religião tem uma dimensão aplicada decisiva. Em sua abordagem, a compreensão da religião como um fenômeno natural leva naturalmente a decisões políticas.

Embora haja riscos e desconfortos envolvidos, devemos nos preparar e deixar de lado nossa tradicional relutância em investigar cientificamente os fenômenos religiosos, para que possamos entender como as religiões inspiram tal devoção, e descobrir como devemos lidar com todas elas no século XXI (Dennett, 2006, p. 28)⁸.

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

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

Tipo ideal 2: Pós-modernista emancipatório

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

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

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

humanas como religiosas, criando assim uma das pré-condições de um Estado laico. Essa taxonomia ocidental de religião e não religião (sagrada e secular) não se ajusta facilmente a outras culturas, violando, assim, o material, que é recortado arbitrariamente de acordo com uma visão de mundo iluminista⁹.

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

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

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

Como uma tendência da ciência da religião pós-moderna aplicada tem sido o rebaixamento de sua própria disciplina e a desestabilização da forte autoconfiança modernista na luta por uma sociedade científica, suas preocupações normativas estão em outro lugar. Ela influenciou os estudos sobre as religiões principalmente por meio de uma vontade de empoderar mulheres e minorias étnicas, religiosas e sexuais (Joffe, Neil, 2013; King, Beattie, 2004; Børresen, Hammar, 2000; King, 1995). Pelos estudos de gênero e LGBT, tais cientistas da religião utilizam a crítica da razão como uma forma de desnaturar a natureza humana, expondo a heteronormatividade ou os sistemas de valores patriarcais. Se a aplicação modernista está intimamente ligada ao estado secular, então a pós-moderna está ligada ao estado multicultural. Todas as formas de opressão, particularmente aquelas que se colocam como baseadas na própria natureza, devem ser desmascaradas e desvendadas. Frequentemente, há uma conexão quase contínua entre a análise e a aplicação prática.

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

⁹ A literatura sobre o conceito de religião é, obviamente, imensa, mas ver Murphy (2011) e Platvoet e Molendijk (1999).

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

Ainda assim, se para a ciência da religião aplicada modernista a principal contradição estava em insistir na liberdade intelectual e, simultaneamente, na limitação dessa liberdade, a ciência da religião pós-moderna de vertente emancipatória está minada por seu construtivismo e suas diferentes formas de relativismo (cf. Wilcox, 2006, p. 95)¹⁰. Se a emancipação não tem, em última instância, qualquer fundamento de valor real ou objetivo, mas é apenas uma disputa pelo poder para um grupo sem posição privilegiada, então seria ela irracional?

Tipo ideal 3: Utilitarista

Ao olhar para os pouco mais de cem anos de história da ciência da religião, podemos ver muitos exemplos de aplicações da variedade modernista e alguns exemplos de aplicações pós-modernistas; o terceiro tipo ideal, o utilitarista, não é, entretanto, tão evidente. Isso está fadado a mudar, uma vez que o ensino superior em todo o mundo está passando por uma rápida transformação nessa direção (Altbach, 2004). Se a universidade do século XIX tinha como objetivo principal formar funcionários públicos, padres inclusos, com uma importância crescente atribuída à pesquisa à medida que o século se aproximava, o final do século XX e o início do século XXI testemunharam uma grande transformação na direção da utilidade econômica. Além da massificação da universidade, o uso crescente de sofisticadas tecnologias de informação e o impacto dos processos de globalização colocaram a universidade no centro da sociedade do conhecimento e, portanto, ela deve atender a essas altas expectativas¹¹.

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

A missão social tradicional do ensino superior tem estado sob pressão durante o último meio século. As universidades, tradicionalmente vistas como instituições culturais essenciais responsáveis pelo esclarecimento público, são cada vez mais obrigadas a

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

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

responder às muitas novas pressões descritas neste relatório. A “comercialização” do ensino superior colocou uma pressão considerável em sua missão social (Altbach, Reisberg, Rumbley, 2009, p. 170).

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

Em tal situação, é difícil para a ciência da religião sustentar o valor da busca pelo conhecimento por si; o sistema pressiona a disciplina a fornecer argumentos de sua utilidade. A ciência da religião deve mostrar como as aplicações do conhecimento que produz se relacionam com diferentes formas de bem-estar social, por exemplo, focando na religião e na saúde ou na ameaça do terrorismo religioso. O problema é que os valores impostos à ciência e à erudição não são, em última análise, fundados racionalmente, mas baseados na vontade presente que governa o sistema político, seja liberal democrático, como na Suécia, ou totalitário, como na China.

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

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

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

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

tínhamos a obrigação de fazê-lo, “Não somos espectadores do que se passa hoje – nós são participantes ativos” (Initiativet..., 2015).

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

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

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

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

Tipo ideal 4: Ciência da religião aplicada à lei natural e aos direitos humanos

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

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

O regime de direitos humanos não é estático. É fluído, elástico e aberto a desafios e mudanças. O regime de direitos humanos não é um sistema de crenças fundamental. É um sistema relativo de ideias e ideais que pressupõe a existência de crenças e valores

fundamentais que o moldarão e remodelá-lo-ão constantemente. [...] é o *jus gentium* dos nossos tempos, o direito comum das nações [...] (Witte, Green, 2012, p. 32).

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

Udo Tworuschka (2015) reformulou sua visão de uma nova disciplina de ciência da religião aplicada¹² para alcançar uma plataforma de valores ao que ele chama de crítica humanizadora das tradições religiosas e dos fenômenos religiosos, considerando a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 uma boa base. De acordo com Tworuschka, o problema é, no entanto, que ela pode ser muito abstrata para apoiar as intervenções da ciência da religião aplicada. Portanto, ele sugere que esse consenso mínimo de princípios éticos pode ser complementado por normas de sabedoria sobrepostas encontradas nas tradições religiosas. Essa visão complementar da religião e dos direitos humanos se harmoniza com a posição de Witte e Green. No entanto, Tworuschka parece favorecer os valores liberais básicos, como tolerância, diálogo e liberdade religiosa. O principal problema que sua posição destaca é que se alguém basear a base da ciência da religião aplicada em um consenso mínimo de valores (com o qual quase todas as comunidades humanas poderiam concordar), então estes serão abstratos demais para ter uso prático. E, inversamente, quanto mais “densa” for essa base de valor, mais partidária ela será e, conseqüentemente, mais polêmica.

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

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

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

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

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

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

Dessa forma, é duvidoso que versões fortes da lei natural e abordagens de direitos humanos tenham influência na ciência da religião em universidades e faculdades seculares. O cenário mais provável para tais abordagens são faculdades particulares baseadas em visões de mundo religiosas ou alternativas. Uma complicação é que muitas vezes tais universidades não possuem cursos de ciência da religião, visto que essa disciplina está caracteristicamente ligada ao projeto da modernidade iluminista. Em vez disso, o resultado mais provável são formas de teologia aplicada (prática) abordando problemas contemporâneos.

Considerações finais

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

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

Para começar a explorar as alternativas, quatro tipos ideais foram formulados para capturar as posições mais influentes. O primeiro foi o tipo modernista, que, ao fazer uma forte diferença entre fatos e valores, insiste na autonomia da disciplina ciência da religião. No entanto, por meio de seu naturalismo fundante, ela tem uma afinidade eletiva com o Estado laico, que reduz a religião à esfera privada. O tipo pós-moderno de ciência da religião aplicada encontra sua expressão principalmente em pesquisas e intervenções emancipatórias, enquanto o tipo utilitarista abarca as necessidades do estado multicultural, oferecendo seus serviços para promover a compreensão inter-religiosa, a integração e a tolerância. Ao mesmo tempo, esse tipo não hesita em aderir à luta contra o extremismo religioso e o terrorismo. O último tipo

de ciência da religião aplicada toma como ponto de partida os direitos inalienáveis ligados à pessoa humana.

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

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

Referências

- ALLEN, Douglas. *Myth and religion in Mircea Eliade*. New York: Routledge, 2002.
- ALLES, Gregory (Ed.). *Religious studies: a global view*. London: Routledge, 2008.
- ALTBACH, Philip. Globalisation and the university: myths and realities in an unequal world. *Tertiary Education and Management*, v. 10, n. 1, pp. 3-25, 2004.
- ALTBACH, Philip; REISBERG, Altbach; RUMBLEY, Laura. *Trends in global higher education: tracking an academic revolution*. Paris: UNESCO, 2009.

- ARTHUR, Chris. Utility, understanding and creativity in the study of religions. *New Blackfriars*, Hoboken, v. 74, n. 887, pp. 14-20, 1993.
- BARRETT, Justin. *Why would anyone believe in god?* Walnut Creek: Altaumira, 2004.
- BIDWELL, Allie. As industry changes, some liberal arts colleges still thrive. *US News*, 25 mar. 2015. Disponível em: <<http://www.usnews.com/news/articles/2015/03/25/as-industrychanges-some-liberal-arts-colleges-thrive>>.
- BIRD, Darlene L.; SMITH, Simon G. Smith (Eds.). *Theology and religious studies in higher education: global perspectives*. London; New York: Continuum, 2009.
- BLUM, Jason. Retrieving phenomenology of religion as a method for religious studies. *Journal of the American Academy of Religion*, New York, v. 80, n. 4, pp. 1025-1048, 2012.
- BØRRESEN, Kari Elisabeth; HAMMAR, Inger. The gender of religion: emancipation och religion: en möjlig ekvation? In: *Køn, religion og kvinder i bevægelse*. Roskilde: 2000,
- BRINTNALL, Kent L. Queer studies and religion. *Critical Research on Religion*, v. 1, n. 1, pp. 51-61, 2013.
- BRODEUR, Patrice. North Africa and West Asia. In ALLES, Gregory Alles (Ed.). *Religious studies: a global view*. London: Routledge, 2008.
- BRUCE, Steve. *Secularization: in defense of an unfashionable theory*. Oxford: Oxford University, 2011.
- CAREY, Kevin. *The end of college*. New York: Riverhead, 2015.
- CRAIG, Ryan. *College disrupted: the great unbundling of higher education*. New York: St. Martin, 2015.
- CSP 57. Liberal arts at the brink? Navigating the crisis in higher education. Occidental College. Disponível em: <<https://makingliberalarts.wordpress.com>>.
- DAWKINS, Richard. The God delusion, In: STAUSBERG, Michael (Ed.). *Contemporary theories of religion: a critical companion*. London: Routledge, 2009, pp. 242-263.
- DELANTY, Gerard. *Challenging knowledge: the university in the knowledge society*. Philadelphia: Open University, 2001

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

TWORUSCHKA, Udo. *Ciência prática da religião*. In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. (Orgs.). *Compêndio de ciência da religião*. São Paulo: Paulus; Paulinas, 2013, pp. 577-588.

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

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

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

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

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

Recebido em: 05/04/2021

Aprovado em: 20/04/2021

Conflito de interesses: Não declarado pelo autor nem pelo tradutor.

Editor: Suzana Ramos Coutinho.