

Teoria da Religião Norte-americana: Alguns Debates Recentes

Steven Engler* [sengler@mtroyal.ca]

Resumo

O presente artigo aborda debates recentes sobre a definição do conceito de "religião". Nele, o argumento é de que existem problemas com as definições de "religião" que se baseiam em um elemento santo da consciência humana, em uma realidade "sacra" ou em um acesso privilegiado para uma essência além da História. O artigo esboça três críticas em relação a um conceito genérico de religião (epistemológica, semântica e ideológica) e, a seguir, salienta duas direções alternativas: a teoria descritiva, de Benson Saler, e teorias materiais e relacionais. O artigo ressalta as relações entre esses conceitos teóricos e o desenvolvimento institucional da disciplina das Ciências da Religião na América do Norte.

Abstract

This paper looks a recent theme in theory of religion, the status of the generic concept of "religion". The idea that all cultural phenomena labeled "religions" share something in common that justifies the use of the generic terms is most commonly rooted in a concept of the "sacred", drawn from interpretive phenomenology. However, this concept is arguably susceptible to three sorts of critiques: semantic, epistemological, and ideological. After describing these critiques, the article briefly discusses two approaches to "religion" that seem to avoid these critiques: Benson Saler's prototype theory and material/relational theories. In conclusion, the article looks at historical and current relations between these theoretical issues and the institutional context of the study of religion in North America.

Introdução

Nos últimos anos, vários acadêmicos têm reclamado do conceito genérico de "religião". Eles criticam as definições mais comuns do termo, que se baseiam em um elemento santo da

* Ph.D., professor de Ciências da Religião em *Mount Royal College*, Calgary, Alberta, Canadá. É co-diretor do grupo de pesquisadores *Critical Theory and Discourses on Religion* da *American Academy of Religion* (AAR) e membro do comitê executivo da *North American Association for the Study of Religion* (NAASR).

consciência humana, em uma realidade sacra, ou em um acesso privilegiado para uma essência além da História. Acreditam que tais pontos de vista são logicamente circulares - postulando um "sagrado" transcendente para depois descobri-lo - e ingênuos - ignorando as dimensões ideológicas de sua lealdade ao liberalismo e individualismo ocidentais. De certa forma, esses conceitos teóricos estão implícitos no desenvolvimento institucional da disciplina das Ciências da Religião. Neste breve ensaio abordaremos, de forma resumida, as tendências atuais desse relacionamento entre teoria e institucionalização, ressaltando os debates recentes sobre a definição do conceito de "religião". Em uma conclusão mais subjetiva, vamos sugerir que tais desafios teóricos foram e continuam intimamente ligados ao desenvolvimento institucional das Ciências da Religião norte-americanas.

Na verdade, no campo das Ciências da Religião são poucas as obras que fazem estudos comparativos entre as religiões. Afinal, nem o significado da palavra "religião" é evidente. Falar de Hinduísmo como se fosse uma única "religião" e compará-lo com outras "religiões" como Islamismo, Confucionismo e *Soka Gakkai* pressupõe a existência de uma essência, princípio ou função comum a todas (Smith, 1998; cf. Sontheimer e Kulke, 1989; Fitzgerald, 1990). É difícil definir o que caracteriza essencialmente o conceito da religião: será Deus, deuses, o sagrado, as crenças numa vida após a morte, os rituais, a magia, o sacerdócio, as distinções entre classes sociais (marcadas pela superstição), os gastos econômicos irracionais ou a semelhança ao Cristianismo? Não existe e nunca existiu um consenso sobre o que define religião. Como afirma Michel Despland, depois de pesquisar centenas de escritores europeus nos últimos dois milênios: *"A palavra 'religião' não contém nenhum significado necessário.... A idéia da religião é contingente.... [e] é vinculada a contextos históricos e sociais bem determinados"* (1988, 3, 530).¹ O conceito do sagrado também varia, dependendo do contexto cultural e histórico (Despland, 1991; Anttonen, 2000).

É importante notar que as várias críticas do conceito de religião, em geral, têm pouca relação com questões de fé ou das crenças de uma religião específica, como por exemplo o Cristianismo. Neste texto, analisamos o que há em comum entre todos os fenômenos humanos ditos "religiosos". Seja qual for a ligação comum a todos eles, mesmo que seja só uma construção do pensamento ocidental, resta a possibilidade de haver apenas uma religião verdadeira. Pode existir salvação sem "religião". Redenção e "religião" ocupam

¹ "Le mot 'religion' ne jouit d'aucune nécessité.... L'idée de religion est contingente.... Elle est liée à des contextes historiques et sociaux bien définis" (Despland, 1988, 3, 530). As traduções do inglês e do francês são do autor.

níveis lógicos distintos. Assim, por exemplo, a igreja católica poderia ser o único caminho à salvação, mesmo que não existisse nada a definir essencialmente o conceito genérico de religião.

As Ciências da Religião afirmam ser distintas da Teologia porque utilizam métodos analíticos diferentes. Em geral, dois métodos se destacam: uma comparação fundamentada na fenomenologia (i.e., no conceito genérico do "sagrado") e um materialismo vago (i.e., uma tendência de recorrer a evidência mais concreta do que a "experiência", como os dados sociais, materiais e históricos). De uma certa maneira, a manutenção da disciplina das Ciências da Religião depende da ignorância dos que não fazem parte da disciplina: os "cientistas" de "religião" não concordam sobre o que estudam, porém é prudente que os administradores universitários não fiquem sabendo disso. Além disso, nesses métodos há um dilema: o sagrado é definido como "inteiramente outro"; mas, se isso for a verdade, como poderemos conhecer ou conceituar qualquer coisa sobre ele? Este dilema representa um grande desafio meta-teórico às Ciências da Religião, principalmente na última década.

Críticas sobre o Conceito de "Religião" e Método Comparativo

Nas aulas e nos textos introdutórios, os cientistas da religião distinguem a Teologia das Ciências da Religião informando que, na primeira, destaca-se apenas uma cultura religiosa (*insider*); já na segunda, o estudo é essencialmente comparativo (*outsider*). Por exemplo, "O livro das Religiões", que faz sucesso atualmente no Brasil, traz a informação de que o cientista da religião "*investiga de uma perspectiva externa todas as religiões, buscando semelhanças e diferenças, e tenta descrever o que vê*" (Gaarder et al., 2004, 13). A partir dessa premissa, os cientistas da religião acreditam que sua metodologia é a mais completa. Existem dois principais métodos para comparar religiões: o que pretende enxergar uma essência comum a todas elas e o que pretende somente descrever os dados religiosos dentro de um padrão conceitual único. Algumas teorias da religião tentam explicar a natureza do sagrado, indicando também como podemos descobri-lo através dos fenômenos religiosos. Outros pontos de vista sobre a religião pressupõem a existência do sagrado e descrevem os fenômenos religiosos na base conceitual que ele oferece, usando conceitos comparativos como "ritual" e "tempo sacro". Mas há problemas teóricos com os dois métodos.

A fenomenologia religiosa pretende encontrar, dentro da experiência religiosa, uma qualidade ou característica comum a todas as religiões. Essa dimensão da experiência humana, "o sagrado", é tomada como real e *sui generis*, i.e., não pode ser reduzida a qualquer outro aspecto da vida humana como a Psicologia da percepção, as regras sociais ou a economia. Sendo comum a todas as religiões, o sagrado serve como base para um campo comparativo. Sendo *sui generis*, demanda que tal campo seja uma ciência da própria religião e não de outra natureza.² Rudolf Otto, em "*A idéia do Sagrado*", isola vários aspectos dessa dimensão da experiência humana, o sagrado como *mistério, tremor e fascinação*. Mircea Eliade explora o que ele chama de "*hierofanis*", manifestações do sagrado no mundo. Existem várias críticas ao projeto fenomenológico que busca definir "religião" em termos do "sagrado". O assunto é complicado e os debates seguem acirrados. É fato que nenhum argumento pode provar a inexistência do sagrado, assim como um ateu não consegue provar a inexistência de Deus. Mas, de forma geral, as críticas negam a utilidade do sagrado como ferramenta das Ciências Humanas. O "sagrado" serve como base para duas afirmações importantes: é comum a todas as religiões e, portanto, é o assunto principal das Ciências da Religião. Como prevalecem tantas divergências entre as religiões e entre os entendimentos acadêmicos a respeito, devemos desconfiar da possibilidade de existência de um único objeto escondido, de modo inefável, atrás de tal variedade de fenômenos e teorias. Para utilizar o conceito de "sagrado" com confiança, precisamos ter evidência pública e falsificável do fenômeno. Pelo sagrado, é difícil afirmar que tais evidências existem.

Entre as críticas específicas, três se destacam: a epistemológica, a semântica e a ideológica. Em termos da epistemologia, o método fenomenológico tem dificuldades de garantir a correspondência (e também a coerência) entre os conceitos genéricos e comparativos baseados na suposta existência do sagrado e os dados específicos reconhecidos como *hierofanis*. O problema é que não existe evidência da existência do sagrado fora dos fenômenos religiosos – aliás, esses mesmos fenômenos se configuram como "religiosos" somente pela suposta presença, neles, do sagrado. A fenomenologia religiosa afirma que todos os "espaços sagrados" manifestam o mesmo algo "inteiramente outro". São exemplos a Caaba, um templo taoísta, uma pedra sagrada para o tribo norte-americano Blackfoot uma cascata sagrada para os xintoístas e um relicário católico. De que forma o "cientista" da

² Para estudar a crítica mais extensa e influente das teorias de tipo *sui generis*, ver McCutcheon, 1997 (cf. Pysiäinen, 2004).

religião poderia falsificar essa hipótese? A existência de algo - seja um sistema de canais em Marte ou o sagrado - não está provada apenas porque várias pessoas garantem tê-lo percebido.

Vale lembrar que o projeto fenomenológico mais desenvolvido, o do filósofo alemão Edmund Husserl, partiu da colocação de questões ontológicas entre aspas, que só poderiam ser examinadas depois que a descrição fenomenológica estivesse completa. Uma grande pergunta crítica é se Husserl conseguiu ou não retirar as aspas do que se refere à existência real dos conceitos e categorias descobertas pelo seu método. No caso da fenomenologia religiosa, persiste a mesma pergunta: existe o sagrado ou há apenas construções acadêmicas a seu respeito? Se as Ciências da Religião afirmam a existência de um sagrado comum a todas as religiões sem poder prová-la, não passam de integrantes de uma espécie de "crypto-teologia" (Fitzgerald, 2000; cf. McCutcheon, 1997). Sendo assim, elas estariam fundamentadas em uma fé na existência do sagrado análoga à fé que os fiéis têm na existência de Deus. Baseando-se na crítica epistemológica, a fenomenologia religiosa não é capaz de nos proporcionar um *conhecimento* da religião.

Em termos da semântica, a teoria fenomenológica tem que confrontar o problema da tradução: suas proposições atingem ou não o sagrado; se atingirem, é necessário relatar como esta experiência única do *inteiramente outro* se traduz para a multidão de crenças religiosas do mundo.³ Diz-se que o sagrado se apresenta como algo dado que serve como base a todos os conceitos religiosos, sobre a qual todas as religiões são construídas. A teoria fenomenológica implica em uma distinção entre os dados da experiência (o conteúdo/o sagrado) e o plano conceitual (a forma/as crenças religiosas). Várias figuras importantes da filosofia semântica contemporânea criticam esta distinção, p. ex. Donald Davidson, Robert Brandom. Não obstante, resta o grande problema de tornar nítida a relação entre o dado não-racional, não-proposicional do sagrado e as várias línguas, racionais e proposicionais, denominadas pelo conceito de "religião". A filosofia semântica sublinha a dificuldade de se erguer uma ponte entre o sagrado e as religiões: "*Se o conteúdo do dado é não-proposicional, daí são impossíveis a tradução e a interpretação*" (Penner, 2002, 168).⁴

3 Isto é uma variação do problema dos transcendentais, mas a teoria da religião contemporânea raramente encara diretamente este problema; falta, por exemplo, algo como a teoria da analogia de Tomás de Aquino.

Além disso, a fenomenologia religiosa não pode ser salva da crítica acima apontada através da defesa de que a linguagem religiosa se refere ao sagrado de maneira metafórica ou simbólica. Nancy K. Frankenberry nomeia essa defesa de "a teologia das formas simbólicas" e diz que

Pode ou não traduzir a linguagem simbólica. Se for possível traduzi-la, é possível dizer o que ela significa literalmente, porque tem uma sintaxe e uma semântica... Por outro lado, se não for possível traduzi-la, supondo que o significado simbólico ultrapasse de uma maneira inefável o significado literal, neste case os teólogos das formas simbólicas têm que explicar a natureza desse "significado a mais" e como eles podem distinguí-lo de qualquer outra tradução ou paráfrase (Frankenberry, 2002, 187).⁵

A crítica semântica nos expõe este dilema: ou o sagrado não é "inteiramente outro", sendo que podemos falar a seu respeito em linguagem literal (e contextualizada), ou é impossível afirmar algo concreto em relação a ele.

Em termos da ideologia, a teoria fenomenológica e outras teorias de tipo *sui generis* retiram a religião da política e da História. A linguagem do sagrado põe os valores das culturas estudadas entre aspas e, pelo mesmo ato, importa valores liberais, pluralistas e individualistas da cultura ocidental observadora (Asad, 1993; McCutcheon, 1997; Fitzgerald, 2000). Russell T. McCutcheon, por exemplo, nota que "religião" é um conceito que apareceu somente no Ocidente moderno e que seu conteúdo depende das lealdades ideológicas dos pesquisadores: "*cada observador chega à cena com interesses, perguntas e antecipações diferentes - e estas coisas ficam dentro de sua categoria de classificação, religião*" (2001, 12; cf. Dubuisson, 2003).⁶

Baseado na fenomenologia religiosa, o método descritivo pressupõe a existência do sagrado e pretende organizar e classificar os *hierofanis* a partir de sua base. A crítica desse método é que ele proporciona uma comparação superficial, sem interpretação ou explicação. Além

4 "If the content of the given is non-propositional, then translation or interpretation becomes impossible" (Penner, 2002, 168).

5 "either a translation can be made of symbolic language, or it cannot. If it is translatable, then it is possible to say what it 'literally means' for it has a syntax and a semantics. ... On the other hand, if it is not translatable, because the symbolic meaning is supposed to exceed the literal meaning as something ineffable, then Symbolic Formists are obligated to explain what the 'extra meaning' is, and how they are in a position to know it is different from any translation or paraphrase" (Frankenberry, 2002, 187).

6 "each observer arrives on the scene with different interests, different questions, and different anticipations—all of which come home to roost in their classification tool 'religion'" (McCutcheon, 2001, 12).

disso, oculta dimensões ideológicas. O método comparativo propõe sistemas comparativos de descrição segundo as categorias bem conhecidas dos textos introdutórios da disciplina: escritura sacra, história sacra, tempo sacro, espaço sacro, funções e instituições sociais sacras, etc. (por ex., Smart, 1995). Estes textos têm como defeito a análise superficial dos fatos religiosos, e dificilmente alcançam o nível desejável de interpretação ou explicação destes.

O método descritivo possui, também, uma dimensão ideológica. Esse esquema, de tratar todas as religiões dentro de um mesmo padrão - baseado, em grande parte, nas obras de Mircea Eliade, Joseph Kitagawa, e os seus colegas da Universidade de Chicago - teve um papel ideológico, especialmente durante as décadas de 50 e 60. O próprio ato de descrever os sistemas de crenças do mundo reforçava os valores implícitos no padrão de descrição: pluralismo, tolerância, individualismo e liberdade, como requisitos para o agente acadêmico que empenhava esses mesmos valores com o seu olhar "objetivo". Neste sentido, por terem ajustado as ferramentas das comparações ideológicas, as Ciências da Religião contribuíram (pelo lado dos EUA), para Guerra Fria (cf. McCutcheon, 1997, 163, 187).

Afinal, é este o paradoxo do padrão comparativo das Ciências da Religião. Ou ele oferece uma comparação superficial (sem grande interesse de interpretação ou explicação), ou parece deficiente *ab initio* pela imprecisão não-falsificável e pseudo-teológica da perspectiva fenomenológica. Além disso, a meta-teoria da religião descobre logo que a saída encontrada, de se descrever vários fenômenos humanos sob um padrão conceitual único, tem uma dimensão ideológica.

Alguns Caminhos Alternativos

Tendo em vista estes problemas teóricos, algumas obras recentes perseguem "*análises comparativas que não pressupõem princípios universais ou essências não-históricas*" (Taylor, 1998, 15).⁷ Nesta parte do texto, vamos salientar duas direções recentes das Ciências da Religião: a teoria descritiva, de Benson Saler, e teorias materiais.

Em sua teoria, Benson Saler (2000) propõe o uso de "semelhanças familiares" para que o problema do essencialismo seja evitado. Ludwig Wittgenstein propôs o conceito de "semelhanças familiares" para marcar as semelhanças que existem entre as várias

⁷ "comparative analyses that do not presuppose universal principles or reinscribe ahistorical essences" (Taylor, 1998, 15).

aplicações de uma mesma palavra. Ele enfatizou o uso real das pessoas e não o discurso filosófico sobre "essências". Saler, seguindo Wittgenstein, define "religião" a partir de um grupo de elementos (por ex., fé em Deus, sacrifícios). Todos esses elementos podem ser declarados da "religião em geral", mas nenhum deles é essencial. Eles definem o nosso conceito ou modelo de religião. Em princípio, esse grupo de elementos pode ser alterado e, a cada nova pesquisa, podemos refinar nossa compreensão sobre a religião. A partir de tal ponto de vista, uma religião é qualquer coisa que contenha uma certa quantidade de elementos desse grupo. Uma implicação dessa teoria é a ausência de distinção nítida entre religião e não-religião. Além disso, há uma outra questão: como poderíamos determinar o que são elementos religiosos sem saber o que significa "religião"? Para responder ao problema inicial, de determinar quais são os elementos, Saler sugere que as religiões mais centrais da cultura ocidental sirvam como exemplos: Judaísmo, Cristianismo, e Islamismo.

A minha proposta, então, é de conscientemente conceituarmos "a religião" como uma categoria analítica com referência ... às nossas compreensões pessoais e mutáveis de Judaísmo, Cristianismo, e Islamismo – e que a nossa compreensão daqueles casos familiares enfatiza o que é notavelmente prototípico da categoria *sem tentar desenhar limites agudos em volta daquela categoria* (Saler, 2000, 214, ênfase original).⁸

"Religião", então, é uma "categoria sem demarcação". É um conceito descritivo que não pressupõe uma essência puramente religiosa ou a existência real do sagrado.

Três exemplos, abaixo, darão uma indicação de teorias materiais. Talal Asad, americano de origem árabe, argumenta que o conceito da "religião", sendo uma criação do universo intelectual ocidental, é intimamente ligado ao colonialismo (1993). Ele critica também a metáfora teórica de Clifford Geertz - cultura como texto - por ter privilegiado o ponto de vista ocidental dos pesquisadores (cf. Marcus e Fisher, 1999). Recentemente, Asad mudou o foco de seus estudos, destacando o conceitos da agência e do sofrimento (2003). Ele pesquisa não a "religião" - como se estivesse óbvio o que significa esta palavra - mas a relação entre

⁸ "My proposal, then, is that we self-consciously conceptualize "religion" as an analytical category with reference to, but not in actual terms of, our personal and changeable understandings of Judaism, Christianity, and Islam--that we regard our understanding of those familial cases as foregrounding what is notably prototypical of the category *without attempting to draw sharp boundaries around that category*" (Saler, 2000, 214, original emphasis).

o trabalho conceitual das categorias usadas pelos acadêmicos ocidentais e o desconhecimento e a ocultação da agência de outras culturas.

Michel Despland, canadense de origem suíça, combinou a História e a Filosofia da Religião de uma maneira original, produzindo importantes frutos metodológicos e teóricos (Engler, 2003a). Ele começa não com uma definição da "religião" mas com uma análise extensa dos usos históricos deste conceito (Despland, 1988). A partir desse trabalho histórico, conclui que não existe conteúdo transcendente da idéia da religião e que é preciso estudá-la sempre dentro de contextos culturais e históricos determinados. Essa premissa teórica surge como consequência da metodologia histórica e reforça os vínculos entre a História e a Filosofia da Religião. Despland escolheu o século XIX na França como contexto específico das suas pesquisas e o investigou em uma série de livros. No mais importante deles (1998), pesquisou o papel da linguagem religiosa na construção da ordem social. Possui especial destaque seu método de "triangulação das relações sociais desiguais e recíprocas" (1998, 405). Despland pesquisa não a "religião", mas os textos que falam sobre determinadas relações sociais, por ex. homens/mulheres, pais/filhos, governadores/governados, ricos/pobres e civilizados/selvagens. Nesses textos, encontra uma nova função para a linguagem religiosa. Ele conclui que os conceitos morais relativos ao contexto social ocuparam o lugar dos conceitos de uma hierarquia absoluta santificada pela religião: *"não sendo mais sacrossantas, as relações de força, que são inevitáveis nas relações sociais assimétricas, poderiam agora ser moralizadas"* (1998, 383).⁹

Gustavo Benavides, americano de origem peruana, propõe que conceitos como "religião" e "magia" não se referem a sistemas abstratos de crenças; eles funcionam como alavancas estratégicas dentro de lutas ideológicas, refletindo as tensões sociais, políticas e econômicas. A "magia", por exemplo, geralmente tem como função separar dois campos: o ilegítimo, da "magia", e o legítimo, da "religião" (Benavides, 1997). Uma tensão semelhante existe entre "religião" e "ciência" (Engler, 2003b). Os conceitos-chaves das ciências da religião - como Hinduísmo, modernidade e racionalismo - também refletem, em parte, desejos de poder econômico e político (Benavides, 2001; cf. Fitzgerald, 2000). Benavides tenta achar uma via média teórica entre o realismo e o construcionismo, de maneira que *"os conceitos e as categorias emergem como criaturas da história e da necessidade"*

⁹ "n'étant plus sacralisés, les rapports de forces, inévitables dans les relations asymétriques, peuvent être moralisés" (Despland, 1998, 383).

(Benavides, 1997, 303).¹⁰ Conceitos como "religião" e "magia" podem ser comparados através das épocas e culturas mesmo que sejam construídos porque as tensões conceituais refletem tensões sociais, políticas e econômicas de modo semelhante. Os trabalhos de inclusão e exclusão, de distinguir campos legítimos e ilegítimos, são paralelos:

O aparecimento de categorias que distinguem um campo identificado como puramente religioso de um outro de práticas que têm efeitos no mundo físico é um fenômeno que se repete sempre na história, implicando processos da centralização do poder, a restrição de acesso para os bens materiais e a estigmatização do trabalho manual (1997, 30).¹¹

Segundo Benavides, mudanças históricas no equilíbrio entre conceitos como "religião", "magia" e "ciência" refletem mudanças sociais, políticas, e econômicas. Essa hipótese teórica dirige a nossa atenção para estes pontos históricos de mudança e tensão: "*as atividades do reformador e do cético se tornam possíveis em situações intersticiais*"; e as transformações destes conceitos "*podem ser vistos como o resultado necessário das deslocamentos produzidas pelas mudanças econômicas e políticas*" (Benavides, 1997, 321; cf. Bourdieu, 1991).¹²

Esses tipos de estudo evitam as críticas das teorias fenomenológicas. Asad, Despland, e Benavides não investigam a religião como se fosse baseada em algo absoluto, "inteiramente outro", *sui generis*, essencialmente ligado ao vago conceito da "experiência" ou além dos processos materiais da História. Eles pesquisam as relações entre fenômenos sociais, políticos e econômicos e os fenômenos ditos "religiosos". No primeiro caso temos uma teoria absoluta e hipóteses que parecem baseadas em uma fé acadêmica; no segundo, temos uma teoria relativa e hipóteses falsificáveis.

¹⁰ "concepts and categories emerge as creatures of history and necessity" (Benavides, 1997, 303),

¹¹ "the emergence of categories involving the distinction between a realm identifiable purely as religious and one involving practices upon the physical world is an ever recurring historical phenomenon, having to do with processes that involve the centralization of power, the restriction of access to goods and the stigmatization of manual work" (Benavides, 1997, 305).

¹² "the activities of the reformer and the skeptic become possible in interstitial situations"; the transformation of these concepts "can be seen as the necessary result of the dislocations produced by economic and political changes" (Benavides, 1997, 321).

Vínculos Institucionais destes Debates Teóricos

Nos Estados Unidos e no Canadá, a teoria e meta-teoria da religião estão vinculadas ao desenvolvimento institucional desde seu início. A presença desses vínculos institucionais é baseada, principalmente, na origem da disciplina dos estudos comparativos da religião. Na primeira metade do século XX, as pesquisas sobre as várias religiões do mundo se desenvolveram principalmente nos departamentos de Teologia, e às vezes, nos de Antropologia e Sociologia. Nesse contexto, a definição de "religião" foi implicitamente ligada às características do Cristianismo, dando, por exemplo, mais ênfase às crenças, à revelação nas Sagradas Escrituras e nas formas sociais de igreja e seita. A origem norte-americana das Ciências da Religião como disciplina independente começou em 1962 e 1963, após dois despachos do supremo tribunal (*Engel v. Vitale* e *Abington School District v. Schempp*). Segundo o tribunal, o ensino religioso nas escolas públicas era inconstitucional. Desde então, a Teologia perdeu espaço nas escolas e faculdades públicas americanas, sendo subitamente substituída pelos estudos comparativos da religião - que não infringiam a separação constitucional entre Igreja e Estado. Logo foram fundados departamentos dedicados ao assunto (entre eles, se destacam os da Universidade de Harvard e da Califórnia Santa Barbara), cujo número aumentou dramaticamente durante as décadas de 70 e 80. A situação no Canadá seguiu a mesma velocidade de transformação, porém as Ciências da Religião foram muitas vezes agregadas nas faculdades de Teologia.

Nesse período disseminou-se uma meta-teoria da "religião" que facilitava a distinção institucional entre os departamentos de Teologia e de Religião. As Ciências da Religião, em sua estruturação, tiveram como função definir exatamente qual seria seu campo de atuação e quais seriam os métodos próprios para pesquisá-lo. As Ciências da Religião se distinguiram da Teologia como campo de estudos e também como unidades administrativas por serem fundamentalmente comparativas. Porém, os debates recentes sobre a viabilidade do conceito genérico da "religião", resumidos acima, abalam a própria base da comparação. Por conta das dúvidas e dos debates sobre o conceito genérico de "religião", torna-se traiçoeiro usá-lo como base de uma disciplina autônoma no universo acadêmico norte-americano. É claro que esta disciplina relativamente nova pode fazer uso de quase dois milênios de discurso sobre "religião" e de dois séculos de pensamento moderno sobre os fenômenos religiosos (Despland, 1988; Kippenberg, 2002). Mas como apresentar a religião

como assunto único, unificado e útil aos estudantes que lotam as aulas introdutórias e aos administradores que vigiam os orçamentos dos departamentos universitários? A fenomenologia religiosa, com seu conceito-chave do sagrado como base de todas as religiões, definia um campo de estudos comparativos e uma base administrativa *sui generis* dentro do esquema universitário. Parece, porém, que as críticas a estas teorias têm tido efeitos reais sobre as instituições e sobre a disciplina das Ciências da Religião.

Alguns acadêmicos das Ciências da Religião acreditam que essas críticas ameaçam a própria existência da disciplina. Outros acatam as críticas e acham que os departamentos das Ciências da Religião devem ser dissolvidos e seus pesquisadores distribuídos por outros departamentos, por exemplo o de Sociologia ou Estudos Orientais (Fitzgerald, 2000; cf. Smith, 1988, 1995; McCutcheon, 2001). É verdade que, na última década, vários departamentos já foram dissolvidos ou reduzidos e que outros estão ameaçados nos Estados Unidos e no Canadá. Aparentemente, porém, tais decisões foram tomadas por razões econômicas e não teóricas. Aliás, quantos administradores têm por hábito ler a teoria e meta-teoria das disciplinas antes de tomar decisões administrativas?

Os efeitos atuais destes debates teóricos são mais visíveis em um outro quadro institucional: nas associações profissionais. À primeira vista, pode parecer que a presença da teoria nas associações norte-americanas é grande: os títulos de palestras nas reuniões e de ensaios nos jornais são plenos de referências a teóricos (Nietzsche, Freud, Weber, Durkheim, Geertz, Smith, Foucault, Derrida, Lacan, Butler, e Haraway) e de jargões teóricos ("desconstrução", "racionalização", "habitus", "o Outro" e "genealogia"). Mas a grande maioria destes estudos cita a teoria sem usá-la: descreve fenômenos religiosos de uma maneira superficial, usando alguns conceitos retirados de obras teóricas, mas sem chegar a conclusões de interesse explicativo ou interpretativo.¹³ A instituição mais dedicada à teoria da religião, a *North American Association for the Study of Religion* (NAASR), tem poucos membros e padece das tensões entre aqueles que (como Don Wiebe) insistem em um método propriamente "científico" e aqueles que (como Russell McCutcheon) insistem que a "religião" é uma construção e que a teoria é uma ferramenta tática. Aliás, o jornal afiliado à

13 Por exemplo, a idéia da "construção social" de fenômenos religiosos é comum nas Ciências da Religião norte-americanas, mas são raríssimas as obras que explicam e aplicam uma teoria elaborada (Engler, a ser publicado). Sendo assim, as conclusões destes estudos são apenas descritivas de uma correlação entre algum dado religioso e algum fenômeno histórico ou social: falta uma explicação ou interpretação desta correlação; a conclusão simplesmente "redescreve" os dados, faltando o fruto da teoria.

NAASR, *Method & Theory in the Study of Religion*, é o mais importante na disciplina em termos de teoria e meta-teoria. Os membros da *Society for the Scientific Study of Religion* (SSSR) fazem bons trabalhos teóricos dentro de um universo limitado, com muitas pesquisas puramente descritivas. As associações antropológicas, sociológicas e psicológicas produzem trabalhos importantes fora do campo das Ciências da Religião.

A maior associação de pesquisadores da religião no mundo, a *American Academy of Religion* (AAR), é um bom exemplo do estado atual da teoria nas Ciências da Religião. A AAR carece da teoria séria. Um sinal perturbador do baixo nível de respeito pela teoria ocorreu no começo de 2004, quando a diretoria da instituição decidiu, sem consultar diretamente os membros, encerrar em poucos anos a longa tradição de ter reuniões anuais junto à *Society for Biblical Literature* (SBL). A quebra deste vínculo deixará milhares de cientistas da religião sem um grande recurso, já que grande parte dos trabalhos dos teólogos da SBL ultrapassam em interesse teórico os dos membros da AAR. Enquanto a AAR pressupõe, sem provar, a existência de alguma característica comum a todas as "religiões", a SBL faz grandes trabalhos colocando em contextos históricos, sociais, econômicos e políticos as crenças e as sagradas escrituras cristãs. Esta decisão terá o efeito colateral de apoiar a separação superficial entre a Teologia e as Ciências da Religião, ao mesmo tempo em que a AAR vai continuar patrocinando sua própria versão da proto-teologia, assombrada pelo sagrado fenomenológico.

É irônica a possibilidade de os cientistas da religião sofrerem pela separação dos teólogos. Isto ressalta certas implicações das críticas acima. Se elas forem corretas, a perspectiva fenomenológica e *sui generis* sobre a "religião" pode sustentar somente uma proto-teologia, e não uma ciência, da religião. A perspectiva prossegue com sua função institucional de distinguir as Ciências da Religião da Teologia, mas, do ponto de vista meta-teórico, os dois campos convergem na base desta definição de "religião": os objetos de estudo dos dois estão fundamentados na fé, e, portanto, nenhum dos dois é ciência. Aliás, os trabalhos de vários teólogos e os novos caminhos de pesquisar os fenômenos religiosos, como as obras de Asad, Despland, e Benavides, mudam o foco, do sagrado transcendental para o contexto histórico. O custo desta mudança seria abandonar o conceito *sui generis* da religião. Acatando as críticas, os cientistas da religião não teriam mais um objeto próprio para estudar. A característica definitiva das Ciências da Religião não seria mais o sagrado, este

objeto à parte, mas as *relações* entre os fatos ditos religiosos e outros fenômenos sociais, políticos, econômicos e, sobretudo, históricos.

Sobre esta base, os cientistas da religião americanos e canadenses poderiam contribuir de forma ponderada para os debates sociais nacionais e internacionais. A outra escolha é seguir, mais adiante, a bandeira da AAR no caminho sagrado de uma conversa *sui generis*, de elite, fechada e irrelevante. Aliás, é importante notar que esses debates sobre a natureza do sagrado e a teoria fenomenológica da religião são, primariamente, americanos. Será que é pura coincidência que esta perspectiva *sui generis* tem o efeito prático de marginalizar o discurso acadêmico sobre a religião na sociedade americana? Talvez a implicação institucional mais significativa dos debates teóricos recentes é a seguinte: as Ciências da Religião têm grandes recursos para descrever e retirar das sombras sistemas ideológicos, mas precisam desabrigar-se do sagrado e encarar as relações materiais da religião para realizar esta contribuição.

Bibliografia

- ANTTONEN, Veikko, "Sacred", in: Willi Braun e Russell McCutcheon, Eds., *Guide to the Study of Religion*, London e New York, Cassell, 2000.
- ASAD, Talal, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993.
- ASAD, Talal, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press, 2003.
- BENAVIDES, Gustavo, "Magic, Religion, Materiality", *Historical Reflections/ Réflexions Historiques* 23/3, 301-330, 1997.
- BENAVIDES, Gustavo, "What raw materials are used in the manufacture of religion?" *Culture and Religion* 1, 113-22, 2000.
- BENAVIDES, Gustavo, "Religious studies between science and ideology", *Religious Studies Review* 31, 105-108, 2001.
- BOURDIEU, Pierre, "Genesis and Structure of the Religious Field", Trad. Jenny B. Burnside, Craig Calhoun, e Leah Florence, *Comparative Social Research* 13, 1-44, 1991 [1971].
- DESPLAND, Michel, *La Religion en occident: Évolution des idées et du vécu*, Montréal, Fides, 1988 [1979].

- DESPLAND, Michel, "The Sacred: The French Evidence", *Method & Theory in the Study of Religion* 3, 41-46, 1991.
- DESPLAND, Michel, *Les hiérarchies sont ébranlées: Politiques et théologies au XIX^e siècle*, Québec, Fides, 1998.
- DUBUISSON, Daniel, *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology*, Trad. W. Sayers, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2003.
- ENGLER, Steven, a ser publicado, "Constructionism vs. What?" *Religion*.
- ENGLER, Steven, "Michel Despland: Philosophy of Religion in History", *Religious Studies Review* 29/4, 339-346, 2003a.
- ENGLER, Steven, "'Science' vs. 'Religion' in Classical Ayurveda", *Numen* 50/4, 416-463, 2003b.
- FITZGERALD, Timothy, "Hinduism and the 'World Religion' Fallacy", *Religion* 20, 101-118, 1990.
- FITZGERALD, Timothy, *The Ideology of Religious Studies*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- FRANKENBERRY, Nancy K. "Religion as a 'Mobile Army of Metaphors'", in: Nancy K. Frankenberg, ed. *Radical Interpretation in Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 171-187, 2002.
- GAARDER, Jostein, Victor Hellern, e Henry Notaker, *O Livro das Religiões*, Trad. James Anderson e Isa Mara Lando, São Paulo, Companhia das Letras, 2004 [1989].
- KIPPENBERG, Hans G., *Discovering Religious History in the Modern Age*, Trad. Barbara Harshav, Princeton e Oxford, Princeton University Press, 2002.
- MARCUS, George E. e Michael M. Fisher, *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*, 2^{da} edição, Chicago, University of Chicago Press, 1999 [1986].
- MCCUTCHEON, Russell T., *Manufacturing Religion: The Discourse of Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford e New York, Oxford University Press, 1997.
- MCCUTCHEON, Russell T., *Critics Not Caretakers: Redescribing the Public Study of Religion*, Albany, State University of New York Press, 2001.

- PENNER, Hans H., "You Don't Read a Myth for Information", in: Nancy K. Frankenberry, Ed., *Radical Interpretation in Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 153-170, 2002.
- PYYSIÄINEN, I., "'Religion – Sui Generis But in What Sense? in: Magic, Miracles, and Religion: A Scientist's Perspective, AltaMira, Thousand Oaks, CA, 2004.
- SALER, Benson, *Conceptualizing Religion: Imminent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, New York e Oxford, Berghahn Books, 2000 [1993].
- SMART, Ninian, *The World's Religions*. 2ª edição, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- SMITH, J.Z., "'Religion and 'religious studies': No difference at all", *Soundings* 71, 231-244, 1988.
- SMITH, J.Z., "Religious studies: Whither (wither) and why?" *Method & Theory in the Study of Religion* 7, 407-413, 1995.
- SMITH, J.Z., "Religion, Religions, Religious", in: Taylor, M.C., Ed., *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 269–284, 1998.
- SONTHEIMER, Günther e Hermann Kulke, Eds., *Hinduism Reconsidered*, New Delhi, Manohar, 1989.
- TAYLOR, Mark C., Ed., *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago e London, University of Chicago Press, 1998.